

ГАНС КЕЛЬЗЕН

**ЧТО ТАКОЕ СПРАВЕДЛИВОСТЬ?  
СПРАВЕДЛИВОСТЬ,  
ПРАВО И ПОЛИТИКА  
В ЗЕРКАЛЕ НАУКИ**

## Перевод с английского

- М.В. Антонов: предисловие, главы 1, 2, 5, 6, 14 (§ 11–12)  
А.Б. Дидикин: главы 3, 4 (в соавторстве с Е.А. Вакаатовой),  
7, 13 (в соавторстве с Д.Г. Тринитка),  
14 (кроме § 11–12), 15  
(в соавторстве с Е.А. Вакаатовой)

А.А. Краевский: главы 8–12

В этой книге, вышедшей в свет в 1957 году, Ганс Кельзен раскрывает свое видение соотношения права и идеологии. Особое внимание основатель чистого учения о праве обращает на ту роль, которую в развитии правовой идеологии играли представления о справедливости. Автор критически оценивает попытки наделить эти представления объективной значимостью. Он обосновывает тезис, согласно которому исследование справедливости, особенно в сфере права, должно основываться на допущении того, что научному познанию доступны и в его рамках верифицируемы только субъективные представления о ценности. Книга будет полезна тем, кто интересуется вопросами теории государства и права, а также тем, кто изучает историю политических учений, методологические проблемы общей теории права и отраслевых юридических наук.

Перевод выполнен с разрешения Института Ганса Кельзена в Вене (Австрия) по изданию: Hans Kelsen. *What is justice? Justice, law, and politics in the mirror of science*. Berkeley; Los Angeles; London, 1971.

Ганс Кельзен. Что такое справедливость? Справедливость, право и политика в зеркале науки / Пер. с англ. под общ. ред. М.В. Антонова. СПб.: Алеф-Пресс, 2022.

Hans Kelsen. What is justice? Justice, law, and politics in the mirror of science / Russian translation edited by Mikhail Antonov. Saint Petersburg: Alef-Press, 2022.

- © Ганс Кельзен, 1957
- © Hans Kelsen Institut, 1971
- © Переводчики, 2022
- © ИД «Алеф-Пресс» СПб, 2022

## Предисловие

Собранные в настоящей книге статьи посвящены проблемам справедливости и их отношению к праву, философии и науке. Некоторые из статей публикуются впервые; некоторые были опубликованы ранее, но приводятся в настоящем издании в обновленной редакции. Автор хочет поблагодарить следующие журналы за разрешение переиздать статьи: *The American Political Science Review* («Абсолютизм и релятивизм в философии и политике» и «Наука и политика»); *The University of Chicago Law Review* («Право как специфическая социальная техника»); *Ethics* («Платоновская справедливость»); *The Journal of Science, Philosophy, and Jurisprudence* («Оценочные суждения в науке права»); *Philosophy of Science* («Причинность и воздаяние»); *The Yale Law Journal* («Право, государство и справедливость в чистом учении о праве»); *Harvard Law Review* («Чистое учение о праве и аналитическая юриспруденция»); *Rivista Juridicadela Universidadde Puerto Rico* («Идея справедливости в Священных писаниях»); *Louisiana Law Review* («Динамическая теория права»); *The Western Political Quarterly* («Естественно-правовое учение перед трибуналом науки»).

Ганс Кельзен  
Беркли, январь 1957 г.

## 1. Что есть справедливость?<sup>1</sup>

Когда Иисуса из Назарета привели к Пилату, Иисус признал, что он является царем и сказал: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине». Тогда Пилат спросил: «Что есть истина?». Римский прокуратор не ожидал ответа на этот вопрос, да Иисус и не дал ответа — ведь свидетельствование об истине не было сутью его божественной миссии как Царя-Мессии. Он был рожден, чтобы свидетельствовать о справедливости, которая должна осуществиться в Царстве Божиим — ради этой справедливости он и умер на кресте. Так, на фоне вопроса Пилата о том, что есть истина, из крови Христа вырастает другой, более важный, вечный вопрос человечества: что есть справедливость?

Ни один другой вопрос не обесуждался столь оживленно; ни один другой вопрос не привел к пролитию такого количества драгоценной крови и горьких слез; ни один другой вопрос не был предметом столь интенсивного обдумывания наиболее известных мыслителями: от Платона до Канта. Вместе с тем этот вопрос остается сегодня без ответа, точно также, как и ранее. Кажется, что это — один из тех вопросов, на которые смиренная мудрость не способна найти окончательный ответ; она может лишь улучшить способ постановки вопроса.

### I.

Во-первых, справедливость является возможным, но не необходимым качеством социального строя, регулирующего человеческие взаимоотношения. Лишь во вторую очередь справедливость является качеством человека. Человек справедлив, если его поведение соответствует нормам того социального строя, что считается справедливым. Но что на самом деле означает

---

<sup>1</sup> Данная работа основана на лекции, прочитанной 27 мая 1952 г. в Университете Калифорнии (Беркли) по случаю оставления автором работы в качестве действующего сотрудника Университета.

высказывание о том, что некий социальный строй справедлив? Оно означает, что данный строй регулирует поведение людей таким образом, который удовлетворяет всех; иными словами, все люди находят в этом строе свое счастье. Жажда справедливости — это вечная жажда счастья. Оставаясь один, в качестве изолированного индивида, человек не может найти счастье: поэтому он ищет счастье в обществе. Справедливость является социальным счастьем. Это — счастье, гарантированное социальным строем. Именно в этом смысле Платон отождествлял справедливость и счастье и утверждал, что счастлив только справедливый человек, тогда как несправедливый — несчастен. Очевидно, что утверждение о том, что справедливость является счастьем, не является окончательным ответом — это лишь уход от ответа. Ведь тогда нужно задаться вопросом: что есть счастье?

Ясно, что не может быть «справедливого» строя, то есть такого, который делает каждого счастливым. Если определять понятие «счастье» в его исходном, оригинальном значении индивидуального счастья, оно означает, что счастье человека состоит в том, что он сам для себя считает счастьем. Тогда получается, что счастье одного индивида в определенном момент времени может оказаться прямо противоположным счастьем другого индивида. К примеру, любовь является одним из важнейших источников как счастья, так и несчастья. Предположим, что два мужчины влюблены в одну и ту же женщину; каждый из них считает (правильно или неправильно), что не может быть счастлив, если эта женщина не станет его и только его женой. Вместе с тем согласно положениям закона и, возможно, в силу чувств самой этой женщины, она может стать женой только одного из этих мужчин. Отсюда получается, что счастье одного из этих мужчин неизбежно будет несчастьем для другого. Ни один социальный строй не может решить эту проблему удовлетворительным образом, то есть справедливо — так, чтобы гарантировать счастье обоим.

Тут не поможет и знаменитое решение мудрого царя Соломона. Можно вспомнить, что он решил разрубить пополам ребенка, на которого претендовали две женщины. Царь пожелал отдать ребенка той женщине, которая отказалась бы от своих требований для того, чтобы избежать смерти ребенка, поскольку, — как полагал Соломон, — она по-настоящему любила ребенка. Если это соломоново решение было вообще справедливо, то только по той причине, что ребенка любила лишь одна из

женщин. Если бы ребенка любили обе женщины, — что вполне возможно и даже вероятно, поскольку обе хотели оставить себе этого ребенка, — и если бы они обе отказались от своих требований, то спор остался бы без решения. Если несмотря на то, что обе женщины отказались бы от прав на ребенка, он был бы отдан одной из них, то решение явно не было бы справедливым — оно сделало бы несчастливой другую сторону. Наше счастье очень часто зависит от удовлетворения тех потребностей, которые не может удовлетворить ни один социальный строй.

Другой пример. Нужно назначить командующего армией. За должность соревнуются два человека, но лишь один может быть на эту должность назначен. Кажется очевидным, что справедливым будет назначение того, кто наиболее пригоден к данной должности. Но что если оба равным образом пригодны к ней? Тогда справедливое решение не представляется возможным. Предположим, что один из кандидатов считается лучшим по причине высокого роста, красоты и внушительной внешности. Тогда как другой совершенно равен ему по профессиональным качествам, но при этом мал ростом, неприметен и невзрачен на вид. Если должность получит первый кандидат, то второй не почитает это решение справедливым. Он задается вопросом: «Почему я не так высок и красив, как другой, почему природа наделила меня менее привлекательной внешностью?». Действительно, если мы будем судить природу с точки зрения справедливости, то нам придется признать, что она несправедлива: одних она делает здоровыми, а других — больными, одних — умными, а других — глупыми. Ни один социальный строй не может компенсировать несправедливость природы.

Если справедливость заключается в счастье, то справедливый социальный строй невозможен, поскольку справедливость означает индивидуальное счастье. Но справедливый социальный строй невозможен даже в том случае, если он пытается добиться не индивидуального счастья каждого, а наибольшего счастья наибольшего количества людей. Именно в этом заключается знаменитое определение справедливости, сформулированное английским философом и юристом Иеремией Бентамом. Но бентамовская формула оказывается неприменимой, если под счастьем понимается субъективная ценность и, следовательно, у разных людей будут разные идеалы того, что составляет их счастье. То счастье, которое может обеспечить социальный строй, не может быть счастьем в субъективно-индивидуальном смысле — оно должно быть счастьем в объективно-коллектив-

ном смысле. Иными словами, под счастьем мы должны понимать удовлетворение определенных потребностей, признанных социальной властью (законодателем) в качестве достойных; например, потребность в пище, одежде, жилье и т.п. Трудно сомневаться в том, что удовлетворение социально признанных потребностей весьма отлично от исходного значения идеи счастья. По своей природе данная идея имеет крайне субъективный характер. Жажда справедливости столь очевидна и настолько глубоко укоренена в человеческом мышлении по той причине, что она выражает собой непреодолимое стремление человека к своему личному счастью.

Чтобы стать социальной категорией — счастьем справедливости, — идея счастья должна была радикально изменить свое значение. Метаморфоза индивидуального счастья в удовлетворение социально признанных потребностей в качестве смысла справедливости подобна той трансформации, которую было суждено пройти идее свободы для того, чтобы стать социальным принципом. Причем идея свободы иногда отождествляется с идеей справедливости — тогда социальный строй рассматривается в качестве справедливого, если он гарантирует индивидуальную свободу. Поскольку истинная свобода, — то есть свобода от любой власти и от любого правительства, — несомнительна с какой-либо социальной организацией, идея свободы должна, в конечном итоге, прийти к отрицанию правительства. Данной идее пришлось принять смысл специальной формы правительства — правительства, осуществляемого большинством и, при необходимости, направленного против меньшинства управляемых индивидов. Свобода анархии трансформировалась в самоопределение демократии. Точно также и по той же причине идея справедливости из принципа, гарантирующего индивидуальное счастье всех лиц, была превращена в социальный строй, оберегающий определенные социально признанные интересы, рассматриваемые как достойные защиты.

Но какие интересы людей достойны удовлетворения и, в особенности, какова их правильная иерархическая последовательность? Этот вопрос встает в случае наличия конфликтующих интересов; именно по причине этого возможного конфликта интересов в рамках социального строя требуется справедливость. Там, где нет конфликта интересов, нет и потребности в справедливости. Конфликт интересов может существовать, только если один интерес удовлетворяется в ущерб другому интересу; либо, что то же самое, там, где есть конфликт двух цен-

ностей, которые не могут быть реализованы одновременно — одна ценность может быть реализована, только если отвергнуть другую; осуществлению одной ценности необходимо отдать предпочтение перед реализацией другой ценности; необходимо решить, какая из ценностей важнее или, иными словами, какая из ценностей выше; в конечном итоге, нужно определить, что есть высшая ценность. Проблема ценностей — это, в первую очередь, проблема конфликта ценностей; данная проблема не может быть разрешена при помощи рационального познания. Ответом на эти вопросы будет ценностное суждение, предопределенное эмоциональными факторами; поэтому такое суждение по своему характеру будет субъективным, будет действовать только для субъекта оценки и, следовательно, будет всего лишь релятивным. Данное утверждение может быть проиллюстрировано несколькими примерами.

## II.

Согласно одному известному этическому убеждению, высшей ценностью является человеческая жизнь — жизнь любого человеческого существа. Следовательно, в силу данного этического убеждения абсолютно запрещено убивать людей, включая случаи войны и смертной казни. Таково, например, мнение так называемых сознательных отказников, которые отказываются идти на воинскую службу; такого же мнения придерживаются те, кто в принципе отрицает смертную казнь. Но есть и другое этическое убеждение, согласно которому высшей ценностью являются интерес и честь нации. В силу данного убеждения каждый морально обязан жертвовать своей жизнью и убивать на войне других людей, которые являются врагами нации, если того требуют интерес и честь нации. Равным образом оказывается оправданным и убийство людей, которые являются преступниками и к которым применяется смертная казнь. Путем рационального научного мышления невозможно решить конфликт между этими двумя ценностными суждениями. В конечном итоге, этот конфликт решают именно наше чувство, наша воля, а не наш разум, то есть эмоциональная, а не рациональная составляющая нашей совести.

Если некий человек заключен в нацистский концлагерь в качестве раба или пленника и если у него нет возможности бежать, то встает вопрос об оправданности самоубийства при таких условиях. Этот вопрос непрестанно обсуждается с тех вре-



мен, когда Сократ выпил кубок с ядом. Решение зависит от ответа на вопрос о том, что является высшей ценностью: жизнь или свобода. Если высшей ценностью является жизнь, то самоубийство не имеет оправдания; если же высшей ценностью является свобода, так что без свободы сама жизнь утрачивает смысл, то самоубийство оказывается морально оправданным. Речь идет о порядке или иерархии ценностей — жизни и свободы. На этот вопрос возможен только субъективный ответ, который значим только для данного субъекта. Здесь невозможно объективное суждение, действующее для каждого — наподобие того, как действует утверждение о том, что тепло расширяет металлические тела.

Предположим, есть возможность доказать, что с помощью так называемой плановой экономики можно улучшить экономическое положение людей настолько, что каждому будет в равной мере гарантировано социальное обеспечение. Но такая организация экономики возможна только при условии, что будет принесена в жертву индивидуальная свобода. Ответ на вопрос о том, следует ли отдавать приоритет плановой экономике перед свободной экономикой, зависит от нашего выбора между ценностями индивидуальной свободы и социальной обеспеченности. Человек с сильной самооценкой отдаст предпочтение индивидуальной свободе, тогда как страдающий комплексом неполноценности человек может предпочесть социальную обеспеченность. Следовательно, на вопрос о том, является ли индивидуальная свобода более высокой ценностью, чем социальная обеспеченность, и наоборот, невозможен объективный ответ, подобный утверждению о том, что вода тяжелее дерева. В последнем случае мы имеем дело с суждением о бытии, которое может быть экспериментально проверено; тогда как оценочное суждение не допускает такой проверки.

После тщательного осмотра пациента врач может выявить неизлечимую болезнь, в результате которой пациент, возможно, умрет спустя непродолжительное время. Должен ли врач сказать правду, дозволяется ли ему (или же он обязан) солгать и сказать пациенту, что его болезнь исцелима и что нет никакой серьезной опасности. Решение зависит от иерархического отношения, которое мы признаем существующим между ценностью истины и ценностью свободы от страха. Сказать правду означает вызвать у пациента страх смерти; солгать означает освободить пациента от такого страха. Если идеал истины стоит над идеалом свободы от страха, то врачу следует сказать правду;

если же над идеалом истины превалирует идеал свободы от страха, то врач должен солгать. Но ответ на вопрос о том, что является высшей ценностью — истина или свобода от страха — нельзя дать на основе рационального научного познания.

Платон отстаивал мнение о том, что счастлив только справедливый человек — в данном отношении это означает: тот, кто повинуется праву, — тогда как тот, кто нарушает право, то есть несправедливый человек, будет несчастлив. Платон говорит: «Справедливая жизнь — самая приятная жизнь»<sup>2</sup>. При этом он допускает, что в разных ситуациях справедливый человек может оказаться несчастливым, а несправедливый — счастливым. Но, как полагает философ, абсолютно необходимо, чтобы подчиненные правопорядку индивиды верили в истинность утверждения о том, что счастлив только справедливый человек, хотя это может и не быть правдой. Ведь иначе никто не стал бы повиноваться праву. Поэтому, по Платону, правительство имеет право с помощью пропаганды распространять среди народа учение, согласно которому справедливый счастлив, а несправедливый — несчастлив, даже если такое учение окажется ложью. Как говорит Платон, если оно окажется ложью, то весьма полезной ложью, поскольку гарантирует повиновение праву. «Законодатель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы, как и в иных случаях, употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эта, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо? ... Будь я законодатель, я попытался бы принудить поэтов и вообще всех в государстве высказываться именно так [о том, что справедливая жизнь — самая счастливая]»<sup>3</sup>. Тогда правительство полностью оправданно в использовании полезной лжи. Платон ставит справедливость — здесь под ней понимается то, что правительство рассматривает в качестве справедливости, то есть законопослушность — над истиной; здесь нет достаточного основания, чтобы ставить истину над законопослушностью и отвергать как аморальную правительственную пропаганду, основанную на лжи; особенно если она служит благой цели.

Ответ на вопрос относительно ранга различных ценностей — свободы, равенства, безопасности, истины, законопос-

<sup>2</sup> Платон. Законы. 662с, 663а // Платон. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М., 1994.

<sup>3</sup> Там же. 663е, 662b.

душности и т.п. — будет различаться в зависимости от того, дает ли ответ верующий христианин, который считает свое спасение, судьбу своей души в загробном мире наиболее важным делом, либо же материалист, который не верит в жизнь после смерти. Точно также будет различаться ответ в зависимости от того, принимается ли решение тем, кто считает высшим благом индивидуальную свободу (то есть либералом), или же тем, для кого социальная обеспеченность и равное отношение ко всем людям ценится выше свободы (то есть социалистом). Ответ будет всегда нести опечаток субъективности и поэтому представлять собой всего лишь относительное оценочное суждение.

### III.

Тот факт, что оценочные суждения субъективны и что можно существенное расхождение между такими суждениями, не означает, что каждый индивид имеет свою собственную систему ценностей. На самом деле, очень многие индивиды соглашаются между собой в своих суждениях о ценностях. Позитивная система ценностей не является результатом произвольного творчества изолированного индивида — она всегда представляет собой результат взаимного влияния индивидов друг на друга в рамках некоей группы, — будь то семья, племя, клан, каста, профессия, — и при определенных политических и экономических обстоятельствах. Любая система ценностей, особенно система нравственности и ее центральная идея — справедливость, является социальным явлением, продуктом общества. Поэтому она отличается от других систем социально природо деленного общества, в котором она возникает. Факт того, что в определенном обществе все принимают определенные ценности, никак не противоречит субъективному и релятивному характеру этих суждений о ценностях. Если множество индивидов находят взаимопонимание, выражая свои суждения о ценностях, то это еще не является доказательством правильности таких суждений. Иными словами, это не означает, что такие суждения действуют в объективном смысле. Точно так же, как факт веры большинства людей в то, что солнце вращается вокруг земли, не представлял собой доказательство истинности этой идеи.

Критерий справедливости, равно как критерий истинности, не зависят от частоты, с которой выражаются суждения о бытии или суждения о ценностях. В истории человеческой цивилиза-

ции общепринятые ценностные суждения достаточно часто замещались другими ценностными суждениями, которые становились не менее общепринятыми. В древности основанная на коллективной ответственности кровная месть рассматривалась в общем как справедливое установление; но в современной верх берет противоположная идея, согласно которой справедливой является лишь индивидуальная ответственность. Вместе с тем, коллективная ответственность не является несовместимой с чувствами многих людей, согласно которым в некоторых областях (например, в международных отношениях) устанавливается принцип такой ответственности. Равным образом, в религиозных верованиях по-прежнему доминирует идея перво родного греха, также предполагающая коллективную ответственность. Нельзя исключить того, что, в случае торжества в будущем социализма, тот или иной вид коллективной ответственности вновь будет рассматриваться как правильный.

На вопрос о том, что представляет собой высшую ценность, — индивид или нация, материальное или духовное, свобода или безопасность, истина или справедливость, — нельзя дать рационального ответа. Однако в действительности на этот счет делаются субъективные (и, следовательно, релятивные) суждения, которые обычно имеют форму утверждения об объективной или абсолютной ценности, общеобязательной нормы. Особенность человеческой природы заключается в том, что человек имеет настоятельную потребность оправдать свое поведение, в том, что он имеет совесть. Потребность в оправдании и осмыслении является, пожалуй, одним из отличий, существующих между людьми и животными. Внешне человеческое поведение не сильно отличается от поведения животных. Крупные рыбы едят мелких как в животном царстве, как и в царстве людей. Но если человек, движимый своими инстинктами, ведет себя подобно большой рыбе, то он желает дать оправдание своему поведению перед самим собой и перед обществом — желает успокоить свою совесть идеей о том, что его поведение по отношению к соговаришу было правильным.

Поскольку человек является более или менее рациональным существом, он стремится рационально оправдать свое поведение, мотивированное эмоциями страха или вождления, то есть найти оправдание через работу своего разума. Однако это возможно лишь в том ограниченном объеме, в котором страх или вождление, движущие человека к определенной цели, отсылают его при этом к вопросу о средствах достижения этой

цели. Отношение цели и средства является причинно-следственным отношением, которое может быть установлено на основе опыта, то есть путем рационального научного познания. Очевидно, что зачастую такое оправдание невозможно, поскольку средства достижения некоей цели сами по себе являются особыми социальными мерами.

На сегодняшний день статус общественных наук таков, что не дает нам адекватного знания о причинной связи социальных явлений; поэтому мы не обладаем достаточным опытом для определения того, как лучше всего достигать определенные социальные цели. С этим фактом мы встречаемся, к примеру, когда законодательно нужно решить, введением какого наказания — смертной казни или тюремного заключения — ему следует претворять определенные преступления. Этот вопрос может быть переформулирован следующим образом: какой из этих двух видов наказания является «справедливым»? Для ответа на данный вопрос законодатель должен знать эффект, который произойдет угрозой различных наказаний на умы людей, предрасположенных совершать те преступления, которые законодатель намеревается предотвратить. Но, к сожалению, у нас нет точного знания о таком эффекте, да мы и не способны обрести подобное знание — его возможно добыть только путем эксперимента, который в сфере социальной жизни возможен лишь в весьма ограниченных пределах. Поэтому проблема справедливости, — даже если ее свести к вопросу о надлежащих средствах для достижения установленных целей, — не может быть решена путем рационального познания. Даже если бы эту проблему возможно было бы решить, то решение не давало бы нашему поведению полного оправдания — того оправдания, которого требует наша совесть. С помощью наиболее достойных средств могут быть достигнуты самые недостойные цели. Подумаем об атомной бомбе! Воистину, цель оправдывает средства, но средства не оправдывают цели; конечное оправдание нашего поведения приходит к конечной цели — к такой, которая сама по себе не является средством для достижения какой-либо другой цели. Поэтому здесь речь идет об обосновании конечной цели.

Если нечто (особенно некая модель человеческого поведения) будет обосновано в качестве средства для достижения определенной цели, то возникает неизбежный вопрос о том, оправдана ли сама эта цель. Такое рассуждение должно, в итоге, привести нас к предположению о некоей конечной цели —

именно в этом и заключается проблема морали в целом, и проблема справедливости в частности. Если человеческое поведение оправдано лишь в качестве подходящего средства для достижения некоей установленной цели, то такое поведение обосновано лишь под условием, что сама цель является оправданной. Такое условное (и в этом смысле релятивное) обоснование не исключает возможности оправдания противоположного поведения. Ведь если сама конечная цель не обоснована, то не будет оправданным и средство для достижения этой цели. Демократия является справедливой формой правления только потому, что она является той формой, при которой сохраняется индивидуальная свобода. Это означает, что демократия является справедливой формой правления при условии, что индивидуальная свобода предпосылается в качестве конечной цели. Если же, наоборот, не индивидуальная свобода, а социальная обеспеченность предпосылается как конечная цель, и если доказано, что социальная обеспеченность не может быть достигнута при демократической форме правления, то в качестве справедливой формы правления будет рассматриваться не демократия, а некая другая форма — ведь иная цель требует и иного средства для ее достижения. Следовательно, демократия может быть оправдана только в качестве относительно (но не абсолютно) справедливой формы правления.

Наша совесть может не быть удовлетворена таким условным (и поэтому релятивным) оправданием. Совесть может потребовать безусловного, абсолютного оправдания; она может быть успокоена, только если наше поведение оправдано не просто как подходящее средство для достижения некоей цели, обоснованность которой сомнительна — нужно оправдание поведения как цели, как некоей конечной цели или, что то же самое, как абсолютной ценности. Вместе с тем, подобное оправдание невозможно дать путем рационального познания, поскольку рациональное оправдание предполагает оправданность некоего подходящего средства; тогда как конечная цель, по определению, сама по себе не является средством для какой-либо дальнейшей цели. Если наша совесть требует абсолютного обоснования нашего поведения, то человеческое мышление не способно выполнить такое требование. Все абсолютное в целом, и абсолютные ценности в частности, находятся за пределами человеческого мышления, для которого возможно лишь условное и в этом смысле релятивное решение проблемы оправдания человеческого поведения.



Но кажется, что потребность в абсолютном оправдании сильнее любых рациональных аргументов. Поэтому человек стремится найти удовлетворение этой потребности в религии и метафизике. Это приводит к тому, что абсолютная справедливость переносится из этого мира в трансцендентальный мир. Она становится существенным свойством, а ее осуществление — сущностной функцией сверхчеловеческого существа — Бога, свойства и функции которого, по определению, недоступны человеческому познанию. Человек должен верить в существование Бога, что означает — в существование абсолютной справедливости; но он не способен познать такое существование. Те, кто не могут принять данное метафизическое решение проблемы справедливости, но при этом защищают идею абсолютных ценностей в надежде на свою способность определить данные ценности путем рационально-научного познания, обманывают себя иллюзией. В человеческом разуме можно найти определенные основополагающие принципы, из которых могут быть выведены абсолютные ценности. Но на самом деле эти ценности как таковые предопределены эмоциональными элементами человеческого мышления. Определение абсолютных ценностей, и в особенности определение идеи справедливости, дает всего лишь пустые формулы, с помощью которых в качестве справедливого может быть оправдан любой социальный строй.

По этой причине многие из учений о справедливости, что были изложены со времен глубокой древности по наши дни, могут быть к двум основным типам: метафизически-религиозные и рациональные (точнее, псевдорациональные) учения.

#### IV.

Классическим представителем метафизического типа учений о справедливости является Платон<sup>4</sup>. Центральной проблемой всей его философии является справедливость — для решения этой проблемы он развивает свое знаменитое учение об идеях. Идеи являются трансцендентальными сущностями из идеального мира; они представляют собой абсолютные ценности, которые должны быть осуществлены, но которые никогда не могут полностью осуществиться в этом мире. Основной идеей, по отношению к которой подчинены все остальные идеи

<sup>4</sup> См. главу «Платоновская справедливость» в настоящей книге.

и из которой они получают свою силу, является идея абсолютного блага. В философии Платона эта идея играет ту же самую роль, что идея Бога в теологии любой религии. Идея абсолютного блага предполагает справедливость, на познание которой нацелены практически все диалоги Платона. Вопрос о том, что есть справедливость, совпадает с вопросом о том, что есть благо. Платон делает многочисленные попытки разрешить эту проблему путем рационального мышления, но ни одна из таких попыток в конечном итоге не увенчивается успехом. Когда, как кажется, он приходит к некоему определению, Платон незамедлительно объявляет, что такое определение не может рассматриваться как окончательное, что необходимы дальнейшие исследования. Часто Платон говорит о некоем особом методе абстрактного мышления, — о так называемой диалектике, — которая, как он утверждает, позволяет тому, кто владеет ей, познать идеи или скорее обрести видение идей. Но сам Платон не применяет этот метод в своих диалогах — по меньшей мере, он не делится с нами знанием о результатах такого диалектического познания. По поводу идеи абсолютного блага он даже прямо говорит, что она находится за пределами рационального познания. В одном из своих писем (Письмо VIII), в котором он излагает внутренние мотивы своей философии, Платон объявляет, что видение абсолютного блага возможно только через особый мистический опыт, и что этот опыт могут обрести лишь избранные с помощью божественной благодати. При этом невозможно описать словами человеческого языка предмет такого мистического видения — абсолютное благо. Поэтому не может быть и ответа на вопрос о том, что есть справедливость. Ведь справедливость является тайной, которую Бог приоткрывает лишь немногим избранным — этой тайной они не могут поделиться с другими.

Интересно отметить, насколько близко к платоновской философии справедливости стоит учение Христа, для которого основным предметом также была справедливость. После того, как Он отверг рационалистический ответ, даваемый в Ветхом Завете (о том, что справедливость является воздаянием — принцип «око за око, зуб за зуб»), Христос провозгласил принцип любви в качестве новой справедливости: не отвечайте злом на зло, не противьтесь злему, не осуждайте другого, возлюбите врагов ваших (Мф. 5: 38, 44). Такая справедливость находится за пределами любого социального строя, который мог бы быть учрежден в действительности. Очевидно, что любовь, которая составляет сущность этой справедливости, не является тем человеческим

инстинктом, который мы зовем любовью. Дело не только в том, что любовь к своим врагам противоречит человеческой природе — также важно, что Иисус пламенно отвергал любовь, которая соединяет мужчину и женщину, родителей с детьми. Тот, кто хочет войти в Царствие Божие, должен оставить свой дом, свою жену, братьев и сестер, родителей и детей (Лк. 18: 29—30). Иисус даже заявляет: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14: 26).

Любовь, о которой учит Иисус, не является человеческой любовью. Это та любовь, через которую человек должен стать столь же совершенным, «как совершен Отец ваш небесный; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5: 45, 48). Такова Божественная любовь. Предполагается, что она сочетается с жестоким и даже вечным мучением грешников на Страшном Суде, то есть с глубочайшим страхом, Страхом Божиим. Иисус не дал объяснения данным противоречиям, да и не мог этого сделать. Ведь противоречиями они предстают только ограниченному человеческому разуму, но не абсолютному божественному разуму, недоступному для людей. Соответственно, апостол Павел, — первый теолог христианства, — учил, что мудрость мира сего есть безумие перед Богом (1 Кор. 3: 19), что философия — логико-рациональное познание — не ведет к познанию божественной справедливости, скрытой в таинственной мудрости Бога (1 Кор. 2: 1 и сл.), что справедливость дается Богом через веру (Фил. 3: 9), которая действует через любовь (Гал. 5: 6). Апостол Павел защищает учение Иисуса о новой справедливости как о божественной любви. Но он допускает, что любовь, о которой учил Иисус, далеко превосходит наше понимание (Эф. 3: 19). Это — тайна, одна из многочисленных тайн веры<sup>5</sup>.

## V.

Рационалистический тип учений пытается ответить на вопрос о справедливости путем уточнения понятия справедливости силами человеческого разума. Этот тип представлен в народной мудрости всех наций, равно как и в некоторых знаменитых

<sup>5</sup> См. главу «Идея справедливости в Священных Писаниях» в настоящей книге.

философских системах. Широко известное высказывание, приписываемое одному из семи древнегреческих мудрецов, указывает на то, что справедливость заключается в том, чтобы воздавать каждому свое. Данное определение было воспринято многими выдающимися мыслителями и, особенно, представителями философии права. Легко показать, что это — пустая формула, поскольку здесь не дается ответа на решающий вопрос о том, что есть свое для каждого. Следовательно, формула применима только при условии, что данный вопрос уже решен в социальном строе (в правовом или моральном порядке), если это установлено обычаем или законодательством, то есть позитивной моралью или позитивным правом. Поэтому данная формула может использоваться для оправдания любого строя — капиталистического или коммунистического, демократического или авторитарного — что, возможно, и объясняет широкое распространение этой формулы, демонстрируя при этом ее бесполезность в качестве определения справедливости как абсолютной ценности, отличной от относительных ценностей, гарантированных позитивным правом или позитивной моралью.

То же самое оказывается верным и по отношению к принципу воздаяния, который, вероятно, наиболее часто представляется в качестве сущности справедливости: мера за меру, добро за добро, зло за зло. Данный принцип лишен смысла, если только ответ на вопрос о том, что есть добро и зло, не предпосылается как самоочевидный. Но этот ответ совсем не является самоочевидным, поскольку представления о добре и зле существенно разнятся у различных народов и в разные периоды времени. Принцип воздаяния выражает лишь особую технику позитивного права, которое против зла правонарушения действует злом санкции. Любой позитивный правовой порядок соответствует данному принципу. Вопрос о справедливости сводится к тому, является ли справедливым позитивный правовой порядок, связывающий зло правонарушения со злом санкции; является ли то, что законодатель рассматривает как общественное зло, на самом деле таким поведением, против которого обществу следует справедливо реагировать; является ли адекватной та санкция, с помощью которой общество реагирует на это поведение. Принцип воздаяния не дает никакого ответа на этот вопрос, который по сути своей является вопросом о справедливости права.

Если воздаяние означает «мера за меру», то это — одна из многих разновидностей принципа равенства, которая также

выдается за сущность справедливости. Идея справедливости берет свое начало в предположении о том, что по своей природе все люди равны, и приходит к постулату о том, что со всеми людьми следует обходиться одинаково. Однако в силу очевидной некорректности первого предположения — ведь люди фактически разнятся между собой, и нет двух реально равных друг другу людей — единственно возможным значением названного постулата является то, что социальный строй наделяет людей правами и обязанностями и при этом должен игнорировать те, которые (но не все) отличия. Было бы абсурдным относиться к ребенку так же, как к взрослому, к безумным — так же, как к психически здоровым.

Но какие различия следует принимать во внимание, а какие — нет? Это — решающий вопрос; но на этот вопрос принцип равенства не дает ответа. В своих ответах существующие правовые порядки значительно отличаются друг от друга. Действительно, они совпадают в том, что игнорируют определенные различия. Но в том, что касается различий, которые не игнорируются, с трудом можно найти два порядка, полностью гармонизирующие между собой в установлении различий при наделении правами и обязанностями. Согласно одной системе права, политические права будут иметь только мужчины, но не будут иметь женщины; согласно другой системе, этими правами обладают и мужчины, и женщины, но только у мужчин есть обязанность к военной службе; согласно третьей, половые различия вообще не будут в этом отношении иметь значения. Какой из этих правовых порядков является справедливым?

Если кому-то безразличны вопросы религии, то он будет склоняться к тому, чтобы рассматривать религиозные различия как несущественные; тогда как тот, кто имеет глубоко укорененные религиозные убеждения, обязательно будет рассматривать как наиболее важное то различие, что существует между теми, кто разделяет его веру (а она для него является единственной истинной верой), и всеми остальными, независимо от того, верят ли они в другую религию или являются атеистами. Такой человек будет истолковывать принцип равенства в том смысле, что только с равными должно обращаться поравному. На самом деле, в этом и заключается смысл принципа равенства. Тогда решающим вопросом оказывается вопрос о том, «что является равным?»; но на этот вопрос принцип равенства не дает ответа. Поэтому позитивный правовой порядок может делать основой для

неодинакового отношения к субъектам данного правового порядка вообще любое различие между людьми — при этом правовые порядки не будут вступать в конфликт с принципом равенства, который слишком пуст для того, чтобы иметь какие-либо практические последствия.

Принцип равенства — это постулат, обращенный к правовым творческим органам; он означает равенство по закону и не должен смешиваться с принципом равенства перед законом. Этот последний принцип направлен на органы, применяющие право по отношению к конкретным делам. Он означает, что правовые применительные органы при решении дел не должны проводить различия, не упомянутые в применяемом законе, то есть должны применять закон так, как он должен быть применен по своему значению. Этот принцип законности или правомерности присущ любому правовому порядку. Иногда он представляется как справедливость закона. Но, на самом деле, этот принцип не имеет ничего общего со справедливостью.

Если применить принцип равенства к отношениям между трудом и продуктом труда, то он будет иметь форму максимы: «За равное количество труда равное количество продукта». Согласно Карлу Марксу, именно эта идея справедливости лежит в основании капиталистического социального строя — это пресловутый «закон равенства» данной экономической системы. В действительности, данная идея является нарушением равенства и, следовательно, несправедливым правом. Ведь люди, которые в реальности не равны друг другу, рассматриваются здесь как равные. Если сильные и слабые люди за одно и то же количество труда получают одно и то же количество продукта, то действительности равное количество продукта дается за фактически неравное количество труда.

Истинное равенство и, стало быть, истинная, а не мнимая справедливость, могут быть осуществлены только в коммунистической экономической системе, где главенствует принцип: «От каждого по способностям, каждому по потребностям»<sup>6</sup>. Но если данный принцип будет применяться в системе плановой экономики, в которой предполагается, что процесс производства регулируется центральной властью, встает вопрос: «Каковы

<sup>6</sup> *Marx K. Zur Kritik des sozial-demokratischen Parteiprogramms (Aus dem Nachlass von Karl Marx) // Neue Zeit. 1890—1891. N. IX. S. 567.* См. также мою работу: *Kelsen H. The Communist Theory of Law.* New York, 1955. P. 34ff.



способности каждого, к какому виду труда пригоден каждый, какое количество труда можно ожидать от него?». Совершенно понятно, что каждый индивид не может ответить на данный вопрос сообразно своему субъективному суждению — этот вопрос должен быть разрешен компетентным органом сообщества согласно общим правилам, принятым действующей в обществе властью. Тогда встает следующий вопрос: «Какие потребности должны быть удовлетворены?». Очевидно, что речь идет только о тех процессах, для удовлетворения которых функционирует производственный процесс, а планы и направления деятельности — задаются определенным властным органом.

Даже если согласиться с утверждением Маркса о том, что в коммунистическом обществе будущего будут процветать производственные силы, а источники общественного богатства будут доступны в изобилии, все равно выбор подлежащих удовлетворению потребностей и пределы их удовлетворения не могут быть представлены исключительно субъективному усмотрению отдельного индивида. Этот вопрос также должен быть разрешен действующей в обществе властью согласно общим нормам. Так, коммунистический принцип справедливости — точно так же, как и формула «каждому свое» — предполагает, что ответ на вопросы, сущностно связанные с применением этого принципа, будет дан существующим социальным строем. На самом деле речь идет не о любом строе, а только о таком, применительно к которому сейчас нельзя предвидеть, какой ответ он даст на эти вопросы. С учетом сказанного, коммунистический принцип справедливости — если его вообще можно рассматривать как принцип — равнозначен правилу: «От каждого по способностям, признанным коммунистическим социальным строем, каждому по потребностям, также признанным этим социальным строем». Совершенно утопично полагать, что данный социальный строй признает способности каждого индивида в полном соответствии с субъективным суждением самого индивида и гарантирует удовлетворение всех его потребностей сообразно его субъективным пожеланиям. Утопично полагать, что будет иметь место полная гармония коллективных и индивидуальных интересов и, соответственно, неограниченная индивидуальная свобода в пределах общества, конституируемого данным строем. Это — типичная утопия золотого века, то есть рая, в котором, согласно пророчествам Маркса, будет полностью преодолена не только «узкий горизонт буржуазного права»

(ведь здесь не будет конфликта интересов), но и более широкий горизонт справедливости.

Не так далеко от принципов равенства и воздаяния стоит золотое правило: делайте или не делайте другим то, чего вы бы хотели или не хотели, чтобы они делали вам. Каждый хочет, чтобы другие делали то, что доставляет ему удовольствие; и каждый не хочет, чтобы другие делали то, что причиняет ему страдание. Соответственно, золотое правило равнозначно норме: «Доставляй удовольствие другим и не причиняй им страдания». Вместе с тем часто случается так, что удовольствие одного причиняет страдание другому. Если в этом случае имеет место нарушение золотого правила, то встает вопрос: «Что следует сделать по отношению к нарушителю, чтобы предотвратить, насколько это возможно, нарушение?». Это — вопрос справедливости. Если бы никто не хотел причинять страдание другому, то проблема справедливости и не возникла бы. Совершенно очевидно, что золотое правило применительно к случаям его нарушения приводит к абсурдным выводам — ведь никто не хочет, чтобы его наказывали, даже если он совершил преступление. Поэтому, согласно золотому правилу, никто не должен наказывать преступника. Кто-то может не возражать против того, что другие ему лгут, поскольку он полагает (правильно или неправильно), что достаточно умен для того, чтобы отличить правду от лжи и тем самым защититься от лжеца. Тогда, согласно золотому правилу, ему дозволяется лгать. Если брать золотое правило буквально, то оно приводит к отмене права и морали. Но целью золотого правила, очевидно, является не отмена, а поддержка социального строя. Если истолковывать это правило в свете названной цели, то оно не может, несмотря на свою буквальную формулировку, устанавливать исключительно субъективный критерий правильного поведения — как если бы правильным поведением индивида было то поведение, которое он хочет встретить со стороны других. Такой критерий был бы несовместим с любым социальным строем. Золотое правило должно устанавливать некий объективный критерий. Его истинное значение заключается в максиме: «Поступай по отношению к другим так, как другие должны поступать по отношению к тебе». Но как другие должны поступать? Это и есть вопрос справедливости. Ответ на данный вопрос не дается, а лишь предполагается в золотом правиле. Ответ дается существующим социальным строем, независимо от того, является ли этот строй справедливым или нет.



## VI.

Если предпосылаемый в формуле золотого правила субъективный критерий правильного поведения заменяется объективным критерием, и если значением золотого правила является то, что каждый индивид должен поступать по отношению к другим так, как другие должны поступать по отношению к нему, то данное правило оказывается равнозначным принципу: «Поступай в соответствии с общими нормами данного социального строя». Очевидно, что именно эта интерпретация золотого правила вдохновила немецкого философа Иммануила Канта<sup>7</sup> на формулировку его категорического императива, который является основным результатом кантовской этики и решением проблемы справедливости. Императив гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли в любое время могла стать принципом всеобщего законодательства». Его значение заключается в том, что действия лица должны определяться только теми принципами, которые это лицо желает сделать обязательными для всех людей. Но каковы те принципы, по отношению к которым мы должны желать, чтобы они стали обязательными для всех людей? В этом заключается основной вопрос справедливости. Ответом на этот вопрос не являются ни категорический императив, ни золотое правило, выступающее как модель этого императива.

Конкретными примерами, с помощью которых Кант пыгается проиллюстрировать применение его категорического императива, являются положения традиционной морали и позитивного права его эпохи. Вопреки доктрине категорического императива, эти положения не выводятся из данного принципа, поскольку из этой пустой формулы ничего вообще нельзя вывести. Данные положения лишь доказывают свою совместимость с этим принципом. Но любое положение существующего социального строя совместимо с принципом, который гласит, что индивид должен поступать согласно общим нормам. Тогда категорический императив, равно как и правило «каждому свое», дает возможность для оправдания любого социального строя. Эта возможность объясняет, почему данные формулы, несмотря на свою пустоту (или же благодаря ей), рассматриваются в качестве удовлетворительных ответов на вопрос о справедливости и, вероятно, всегда будут рассматриваться в качестве таковых.

<sup>7</sup> Кант И. Основы метафизики нравов. Раздел 1.

## VII.

Другим характерным примером напрасной попытки разделить справедливость с помощью научного или псевдонаучного мышления, основанного на разуме, является этика Аристотеля<sup>8</sup>. Ее целью была система добродетелей, среди которых справедливость является «царицей добродетелей», «совершенной добродетелью». Аристотель заверяет нас, что открыл математико-геометрический, научный метод определения добродетели, то есть морального блага. Аристотель подчеркивает, что этим может найти искомого им добродетель точно так же, как геометр может найти точку, равноудаленную от двух конечных точек линии. Так, добродетель является срединным состоянием между двумя крайностями, которые являются пороками (один порок — избыток, другой — недостаток)<sup>9</sup>. К примеру, добродетель мужества является средним между пороком трусости (слишком мало самоуверенности) и пороком безрассудной отваги (слишком много самоуверенности). Это — знаменитое учение Аристотеля о мере (*mesotes*).

Но геометр может разделить линию на две равные части, только если заданы две крайние точки линии, так что средняя точка предопределена ими. Таким образом, Аристотель может с помощью своего геометрического метода найти искомого им добродетель, только если заданы два порока. Но если мы знаем, что есть пороки, мы уже знаем и то, что является добродетелями, поскольку добродетель является противоположностью порока. Если неискренность (лживость) является пороком, то правдивость будет добродетелью. Действительно, Аристотель воспринимает существование порока в качестве данности. Он считает самоочевидным, что пороками является то, что традиционная мораль его времени стигматизирует в качестве таковых. Это означает, что этика учения о мере (*mesotes*) лишь выдвигает претензию на то, чтобы разрешить проблему определения того, что является злом или пороком и, соответственно, благом или добродетелью — ведь эти последние подразумеваются, если заданы зло или порок. Такой ход оставляет решение этой проблемы другой властной инстанции — власти позитивной морали или позитивного права, то есть существующему социальному строю. Подразумеваемая в своей формуле меры тот или иной

<sup>8</sup> Аристотель. Никомахова Этика. 1129b // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983.

<sup>9</sup> Там же. 1107a, 1106a, 1105b.

существующий социальный строй, «Этика» Аристотеля оправдывает позитивную мораль и позитивное право. Именно они, а не философия Аристотеля, в действительности определяют, что есть «слишком много» и что есть «слишком мало», то есть крайности добра и зла; за счет этого они определяют, что есть середина — благое и правильное. В таком оправдании существующего социального строя заключается истинная, крайне консервативная функция пустой тавтологии, которую обнаруживает критический анализ формулы *mesotes*.

Тавтологический характер формулы *mesotes* становится еще более очевидным при ее применении к проблеме справедливости. Аристотель говорит, что «справедливость означает середину между тем, чтобы поступать несправедливо, и тем, чтобы терпеть несправедливость: в одном случае имеют больше, в другом — меньше»<sup>10</sup>. Здесь формула, согласно которой добродетель является серединой между двумя пороками, оказывается бесполезной даже в качестве риторической фигуры, поскольку совершаемая несправедливость и претерпеваемая несправедливость не являются двумя разными пороками: они представляют собой одно и то же зло, которому противостоит справедливость. Решающий вопрос «Что есть справедливость?» не находит ответа в этой формуле. Напротив, у Аристотеля уже есть подразумеваемый ответ, поскольку он рассматривает в качестве несправедливого то, что считается таковым в существующем моральном порядке и в правовом порядке. Несмотря на заверения Аристотеля, истинная функция учения о *mesotes* состоит в опровержении понятия справедливости, а в утверждении силы существующего социального строя. Такое политически весьма важное достижение защитило данное учение от критического анализа, способного продемонстрировать его научную несостоятельность<sup>11</sup>.

### VIII.

Метафизический и рационалистический типы философии права были представлены в рамках философской школы, доминировавшей в XVII и XVIII веках и, несмотря на более или ме-

<sup>10</sup> «Правосудность в действии означает середину между тем, чтобы поступать неправосудно, и тем, чтобы терпеть неправосудие: в одном случае имеют больше [должного], в другом — меньше» (Там же. 1129a).

<sup>11</sup> См. главу «Аристотелевское учение о справедливости» в настоящей книге.

нее существенный упадок на протяжении XIX века, вновь обретая влияние в наше время. Это учение о естественном праве<sup>12</sup>. Данное учение утверждает, что есть некое совершенно справедливое регулирование человеческих отношений; это регулирование проистекает от природы — как природы в целом, так и человеческой природы, то есть природы человека как разумного существа, в частности. Природа рассматривается в качестве законодателя. Путем исследования природы мы находим имманентные нормы, предписывающие людям справедливое поведение. Если предполагается, что природа создана Богом, то имманентно заданные в природе нормы, то есть естественные законы, являются выражениями Божественной воли. В таком случае учение о естественном праве имеет метафизический характер. Если естественное право выводится из природы человека как разумного существа и если предполагается, что принцип справедливости может быть открыт путем анализа человеческого мышления (в котором данный принцип имманентно присутствует), учение о естественном праве выдвигает претензию на рационалистический характер. С научной точки зрения, несостоятельными являются оба варианта естественно-правового учения.

Природа, понимаемая как система фактов, связанных друг с другом посредством закона причинности, не имеет воли и поэтому не может предписывать человеку некое поведение. Из фактов, то есть из того, что существует или делается, нельзя вывести то, что должно существовать или должно быть сделано. Естественно-правовое учение основано на логической ошибке, поскольку пытается вывести из природы нормы человеческого поведения.

То же самое верно и по отношению к человеческому разуму. Нормы, предписывающие поведение человека, могут проистекать только из человеческой воли, но не из человеческого мышления. Следовательно, утверждение о том, что человеку должно поступать определенным способом, может быть сформулировано человеческим мышлением только при условии, что человеческая воля уже установило некую норму, которая предписывает такое поведение. Человеческое мышление может понять и описать это поведение, но не может его предписать. Открытие норм человеческого поведения в разуме человека — это такая же иллюзия, что выведение этих норм из природы.

<sup>12</sup> См. главу «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» в настоящей книге.

Поэтому неудивительно, что различные последователи естественно-правового учения вывели из природы или природы в человеческом мышлении крайне противоречивые принципы справедливости. Согласно одному из ведущих представителей этого учения, Роберту Филмеру, лишь автократия абсолютной монархии является естественной (что означает — справедливой) формой правления. Но другой, не менее выдающийся философ, Джон Локк, тем же самым методом доказал, что абсолютная монархия вовсе не является формой правления — в качестве таковой может рассматриваться лишь демократия, поскольку только она соответствует природным наклонностям. Многие из принадлежащих к этой школе мыслителей утверждали, что индивидуальная собственность как основа капиталистической системы является естественной и поэтому представляет собой священное право, которое дано человеку непосредственно природой или разумом. С этой точки зрения, коммунизм является преступлением против природы или разума. Но и пропаганда в пользу отмены частной собственности и установления коммунистического общества как единственно справедливой социальной организации на протяжении XVIII в. и в начале XIX в. была основана на том же самом естественно-правовом учении.

## IX.

Если история человеческой мысли способна что-то доказать, то именно тщетность попыток установить путем рационального познания некий абсолютно правильный образец человеческого поведения, то есть единственно правильный, включающий возможность рассмотрения другого, противоположного образца поведения в качестве справедливого. Если мы можем чему-то научиться из интеллектуального опыта прошлого, то именно тому факту, что человеческому разуму доступны лишь относительные ценности. Иными словами, суждение о том, что нечто является справедливым, не может быть сделано с претензией на исключение возможности противоположного ценностного суждения. Абсолютная справедливость является иррациональным идеалом или, что то же самое, иллюзией — одной из вечных иллюзий человечества. С точки зрения рационального познания, существуют лишь интересы людей и конфликты этих интересов. Разрешение таких конфликтов может быть осуществлено либо удовлетворением одного интереса за

счет другого, либо нахождением компромисса конфликтующих интересов. Невозможно доказать, что справедливым является то или иное решение. При определенных условиях одно решение окажется справедливым, при иных условиях — другое. Если исходить из предположения о том, что конечной целью является социальный мир, то только тогда решение конфликта через компромисс может быть справедливым; однако справедливость мира является всего лишь относительной, но не абсолютной справедливостью.

## X.

Какова же мораль такой релятивистской философии справедливости? Имеет ли она вообще какое-либо моральное значение? Не является ли релятивизм аморальным, либо даже противоречащим морали, как иногда утверждается? Разве релятивизм несовместим с моральной ответственностью? Напротив! Воззрение, согласно которому моральные принципы являются лишь относительными ценностями, не означает, что они вовсе не являются ценностями. Оно означает, что нет единственной системы морали — есть множество различных систем и что, следовательно, между ними нужно сделать выбор. Таким образом, релятивизм ставит перед индивидом трудную задачу решить для себя самого, что правильно и что неправильно. Разумеется, это налагает очень серьезную ответственность — наисерьезнейшую моральную ответственность, что может принести на себя человек. Если люди слишком слабы, чтобы нести подобную ответственность, они перелают ее на ту или иную властную инстанцию, что стоит над ними — на правительстве и в конечном итоге на Бога. Тогда у них нет выбора. Легче подчиниться приказам начальника, чем быть своим собственным хозяином в вопросах морали. Страх личной ответственности является одним из сильнейших мотивов для яростного сопротивления релятивизму. Релятивизм отбрасывается или — что еще хуже — подвергается ложной интерпретации<sup>13</sup> не потому, что он требует слишком многого в вопросах морали, а потому, что требует слишком многого.

Особым моральным принципом, встроенным в релятивистскую философию справедливости, является принцип толерантности, то есть симпатического понимания религиозных и политических убеждений других, — не принимаемая их, но и не препят-

<sup>13</sup> См. комментарии стр. 422.



ству их свободному выражению. Совершенно ясно, что религиозная философия ценностей не может приписывать абсолютной толерантности. Речь может идти только о толерантности в рамках некоего существующего правопорядка, который гарантирует мир путем запрета и предотвращения использования силы теми, кто принадлежит этому правопорядку, но который не запрещает или не препятствует мирному выражению идей. Толерантность означает свободу мысли.

Высшие моральные идеалы скомпрометировали себя нетерпимостью тех, кто боролся за них. На кострах, которые испанская инквизиция зажгла ради защиты христианства, были не только сожжены тела еретиков, но и принесен в жертву один из благороднейших заветов Христа: «Не судите, да не судимы будете». Во время религиозных войн в XVII в., когда преследуемая церковь соглашалась с преследующей ее церковью только в жезлании взаимно уничтожить друг друга, Пьер Бейль, один из величайших освободителей человеческой мысли, сказал по поводу тех, кто думал, что лучший способ защитить существующий религиозный или политический порядок — это преследование инакомыслящих: «Не терпимость, а нетерпимость вызывает беспорядок».

Если демократия является справедливой формой правления, то только потому, что она означает свободу, а свобода означает толерантность. Если демократия перестает быть толерантной, то она перестает быть демократией. Но может ли демократия быть толерантной, защищаясь от антидемократических тенденций? Это возможно в определенных пределах — демократия не должна подавлять мирное выражение антидемократических идей. Именно за счет такой толерантности демократия отличается от автократии. У нас есть право отвергнуть автократию и гордиться нашей демократической формой правления только до того момента, пока сохраняется это различие. Демократия не может защищаться, изменяя своей сущности. Но правом правительства остается подавление и предотвращение любых попыток силой свергнуть государственный строй — здесь нет никакого конфликта с принципами демократии в целом и с толерантностью в частности. Иногда может быть трудно провести четкую разграничительную линию между простым выражением идей и приговорением к использованию силы; но от возможности найти такую разграничительную линию и зависит сама возможность защиты демократии. Может статься, что проведение любой подобной линии будет чревато определен-

ным риском. Но природа и заслуга демократии и состоит в том, чтобы принять на себя подобный риск. Если демократии будет не под силу такой риск, то она стала бы недостойной того, что бы ее защищали.

Поскольку по своей природе демократия означает свободу, а свобода означает толерантность, нет иной формы правления, более подходящей для науки. Ведь наука может процветать, только если она свободна; а свободной она является не только, когда есть внешняя свобода (независимость от политического влияния), но и когда есть свобода внутри самой науки — свобода обмена аргументами и контраргументами. Никакое учение не может подавляться во имя науки, поскольку душой науки является толерантность.

Я начал этот очерк с вопроса о том, что есть справедливость. Теперь, в конце очерка, я вполне осознаю, что не дал ответа на данный вопрос. Единственным оправданием для меня в этом отношении служит то, что я оказался в хорошей компании. Было бы в высшей степени надменным пытаться убедить читателя в том, что мне может утаться то, что оказалось не под силу самым замечательным мыслителям. Действительно, я не знаю и не могу сказать, что есть справедливость — та справедливость, по которой тоскует человечество. Я вынужден согласиться на относительную справедливость, и могу лишь сказать, что является справедливостью для меня. Поскольку моей профессией является наука и поскольку она — важнейшая вещь в моей жизни, то справедливостью является тот социальный строй, под защитой которого может процветать поиск истины. Тогда «моей» справедливостью является справедливость свободы, справедливость мира, справедливость демократии — справедливость терпимости.



с рациональным познанием, не обязательно будет несовместимо с религиозной верой.

Если представление об абсолютной божественной справедливости нужно сделать применимым к социальной жизни людей, то есть если божественная справедливость должна стать эталоном той справедливости, которую люди пытаются применить к регулированию отношений между собой, то теология следует попытаться перейти от своего исходного тезиса (непостижимость абсолютной справедливости) к более гибкому тезису. Этот второй тезис должен предполагать, что хоть божественная воля непостижима сама по себе, человеку все же можно ее понять в той или иной степени. Непосредовательность этой позиции делает неизбежным возврат мышления к изначальной тезису. Поскольку Бог существует, то существует и абсолютная справедливость. Человеку следует верить в существование абсолютной справедливости, даже если он не осознает ее значения. Точно так же, как человек должен верить в Бога несмотря на то, что он не способен познать сущность Бога. Справедливость — это таинство. Это — одно из многих таинств веры.

### Справедливость в Божественном откровении и современная христианская этика

Теология имеет в своем арсенале особое средство для того, чтобы создать видимость познаваемости непознаваемого. Это средство представляет доктрина откровения. Бог открывает себя двумя способами: своими действиями и своим словом. Если Бог создал мир, то все созданное является проявлением его воли. Так становится возможным найти ответ на вопрос о том, что в природе и в истории является справедливым и несправедливым. Естественно-правовое учение основано на одной послышке, гегелевская философия истории — на другой<sup>14</sup>. Но оба способа божественного откровения предлагают человеку разуму факты, которые, будучи интерпретированы согласно Божественным нормам, приводят к противоречивым заключениям. В природе и в истории мы видим беспощадную борьбу, в которой сильный подчиняет слабого. Одновременно мы там находим также взаимопомощь. Даже самый вниматель-

<sup>14</sup> См. главу «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» в настоящем издании и мою книгу «The Political Theory of Bolshevism». Berkeley: University of California Press, 1949. P. 14—19.

## 2. Идея справедливости в Священных Писаниях

### Трансцендентальный характер Божественной справедливости

Одним из важнейших элементов христианства является представление о том, что справедливость является одним из существенных свойств Бога. Поскольку Бог является Абсолютом, то его справедливость может быть только абсолютной. Иными словами, она вечна и неизменна. Начимой в социальной жизни может быть только религия, божество которой предполагается справедливым. То, что божеству приписывается справедливость для того, чтобы обеспечить применимость религии к отношениям между людьми, предполагает наличие тенденции к рационализации того, что по своей природе иррационально — трансцендентального существа, религиозного авторитета и его абсолютных свойств.

С точки зрения рационального познания, абсолютная справедливость Бога должна непременно вступить в конфликт с Его иным свойством. Это свойство столь же присуще Богу, как и справедливость. Речь идет о Его всемогуществе. Если Бог всемогущ, то ничто не может произойти против или помимо Его воли. Если несправедливость на самом деле существует, — а если бы ее не было, то идея справедливости была бы лишена смысла, — то как совместить всемогущество Бога с Его справедливостью? В этом заключается проблема теодицеи. И эта проблема неразрешима для рационального познания. Но это замечание не может быть убедительным аргументом против религиозной веры в Бога, который одновременно является и всемогущим, и абсолютно справедливым — ведь вопросы веры выходят за пределы рационального познания. Трансцендентальная природа Бога, в общем, и его абсолютная справедливость, в частности, недоступны человеческому познанию. Это познание основано на чувственном опыте, контролируемом мышлением, и поэтому подчинено законам логики. Но то, что не совместимо

ный анализ природы и истории не может предоставить критерия для различения между добром и злом. А наш разум говорит нам, что из того, что есть, невозможно сделать вывод о том, что должно быть. Как природная, так и историческая действительность кажутся скорее проявлениями всемогущества Бога, а не проявлениями его справедливости, тогда как вопрос о взаимоотношении между божественными всемогуществом и справедливостью остается открытым. Очевидно, что откровения божественной воли в сотворенном ею мире недостаточны для решения проблемы справедливости.

Кажется, что другой способ откровения — божественное слово в Писании — является более ясным проявлением справедливости Бога. Но при этом многие институты в Писании (такие как полигамия, рабство, кровная месть) предстают как прямую одобренную Богом или, по меньшей мере, не осуждаются Богом. Эти институты прямо противоречат чувству справедливости современных христиан. Ламех был женат на двух женах (Быт. 4:19); у Авраама, Исаака и Иакова было более чем по одной жене. Во Второзаконии (Втор. 21:15) упоминается факт того, что у мужчины было две жены, предстает как отсылка к юридически признанному отношению. При помощи этих фрагментов Писания Лютер и Меланхтон в своем знаменитом письме обосновали двоеженство Филиппа Гессенского со ссылкой на Божественное право: «То, что было позволено относительно брака по мозаическому закону, не запрещено в Евангелии»<sup>15</sup>.

Не только в Ветхом Завете, но и в Новом Завете рабство признается правом и справедливым институтом. Хотя там встречаются предписания, направленные на ограничение прав собственника и, следовательно, на улучшение положения раба. В книге Левит (Лев. 25:6) рабство описывается как установленное Яхве или, по меньшей мере, как совместимое с законом, который Яхве дал через Моисея на горе Синай. В Исходе (Исх. 21:2) упоминается, что нет ничего противозаконного в том, чтобы сделать еврея рабом, и что допустимо продавать собственную дочь в рабство. В Послании апостола Павла к Филимону написано о беглом рабе Онисиме, которого апостол послал назад к своему хозяину. Таким образом, апостол Павел не отрицал в принципе справедливость самого института рабства. В Послании к Ефессянам (Еф. 6:5–9) он даже объявил

<sup>15</sup> Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1938. V. VIII. S. 643.

священным обязательство раба по отношению к хозяину — исполнение этого обязательства суть одновременно исполнение обязанности по отношению к Богу.

Хотя Закон Моисея демонстрирует тенденцию к ограничению кровной мести, этот обычай кажется крепко укоренившимся у евреев и признанным со стороны Бога. Каин, после того как убил Авеля, сказал, что любой, кто его встретит, лишит его жизни. На это Яхве ответил ему: «За то каждому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» (Быт. 4:15)<sup>16</sup>. Яхве повелел Ною: «кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека» (Быт. 9:6). Яхве не запрещал кровную месть. Он только приказал, чтобы в той земле, которую он дает своему народу, были три отдельных города, которые «будут служить убежищем всякому убийце» (Втор. 19:3), «дабы мститель за кровь в горячности сердца своего не погнался за убийцею и не настиг его, если далеко будет путь, и не убил его, между тем как он не подлежит осуждению на смерть, ибо не был врагом ему вчера и третьего дня» (Втор. 19:6).

Есть прямая установленная Яхве процедура для определения того, действительно ли совершила супружескую измену женщина, подозреваемая в этом. В этом обряде решающую роль играет горячая вода, наводящая проклятье. Проводящему этот обряд священнику предписано: «И возьмет священник земли с полу скинии и положит в воду; и поставит священник жену пред лице Господне, и обнажит голову жены, и даст ей в руки приношение воспоминания, — это приношение ревнования, в руке же у священника будет горячая вода, наводящая проклятие. И заклянет ее священник и скажет жене: если никто не переспал с тобою, и ты не осквернилась и не изменила мужу своему, то невинна будешь от сей горькой воды, наводящей проклятие; но если ты изменила мужу твоему и осквернилась, и если кто переспал с тобою кроме мужа твоего, — тогда священник пусть заклянет жену клятвою проклятия и скажет священник жене: да предаст тебя Господь проклятию и клятве в народе твоём, и да соделает Господь лоно твое опавшим и жи-

<sup>16</sup> В настоящей работе были использованы следующие английские переводы текстов Священного Писания: (1) The Complete Bible, An American Translation; the Old Testament translated by J. M. Powis Smith and a group of scholars, the Apocrypha and the New Testament by Edgar J. Goodspeed. University of Chicago Press, 1939; (2) The Holy Bible. Revised Standard Version. London and New York: Thomas Nelson & Sons, 1953. В некоторых цитатах я поменял «Господь» на «Яхве» и «справедливость» на «справедливост».

вог твой опухшим; и да пройдет вода сия, наводящая проклятие, во внутренность твою, чтобы опух живот твой и опало лоно твоё. И скажет жена: аминь, аминь. И напишет священник заклания сии на свитке, и смочет их в горькую воду; и даст жене выпить горькую воду, наводящую проклятие, и войдет в нее вода, наводящая проклятие, ко вреду ее. И возьмет священник из рук жены хлебное приношение ревнования, и вознесет сие приношение пред Господом, и отнесет его к жертвеннику; и возьмет священник горстью из хлебного приношения часть в память, и сожжет на жертвеннике, и потом даст жене выпить воды; и когда напоит ее водою, тогда, если она нечиста и сделала преступление против мужа своего, горькая вода, наводящая проклятие, войдет в нее, ко вреду ее, и опухнет чрево ее и опадет лоно ее, и будет эта жена проклятою в народе своем; если же жена не осквернилась и была чиста, то останется невредимою и будет оплодотворяема семенем. Вот закон о ревновании, когда жена изменит мужу своему и осквернится, или когда на мужа найдет дух ревности, и он будет ревновать жену свою» (Числ. 5:17–30).

Этот обряд, предписанный Яхве, трудно отличить от распространенных среди первобытных племен магических обрядов, известных как ордалия через испытание ядом<sup>17</sup>. Сомнительно, что горькая вода содержала в себе яд. Но это не имеет значения с точки зрения магического характера обряда — этот характер с очевидностью вытекает из того факта, что магическое заклинание должно было быть смыто в воду. А это, в свою очередь, предполагает веру в то, что проклятие, понимаемое как магическая сила, будет иметь ожидаемое действие. Именно магический элемент этого обряда имеет особо отгаликивающий характер для религиозного чувства и для представления о справедливом судебном процессе, что повсеместно распространено среди современных христиан.

То же самое верно и по отношению к вере в демонов и «нечистых духов», что входят в тела людей и вызывают у них психические заболевания — то, о чем повествует Евангелие. Согласно этим повествованиям, сам Иисус верил в существование этих демонов, использовал свою божественную силу для их изгнания. Об этом повествует странная история о гадаринском бесноватом (Мк. 5:1–19).

<sup>17</sup> Frazer J.G. Folk-Lore in the Old Testament. London: Macmillan, 1919. V. III. P. 304ff.

### Даваемое в Священном Писании откровение содержит внутреннее противоречие

Даваемое в Священном Писании откровение порой не только вступает в прямой конфликт с моралью современного христианства. Оно также содержит в себе внутреннее противоречие, подобное противоречию, заложенному в сказание о сотворении мира.

Жена Авраама, Сара, является его сестрой по стороне отца. Она — дочь его отца, но не дочь его матери (Быт. 20:2). В книге Левит (Лев. 18:9; 20:17) и во Второзаконии (Втор. 27:22) строго запрещаются сексуальные отношения мужчины со своей неполнокровной сестрой — это тяжкий грех. Яков женился на двух сестрах, Рахель и Лия, дочерях Лавана (Быт. 29:1–35). При этом в книге Левит написано: «Не бери жены вместе с сестрою ее, чтобы сделать ее соперницею, чтоб открыть наготу ее при ней, при жизни ее» (Лев. 18:18)<sup>18</sup>.

Применительно к разводу Второзаконие, которое представляет собой акт Божественного законодательства, содержит следующее правило: «Если кто возьмет жену и делается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и опустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдя, и выйдет за другого мужа» (Втор. 24:1–2). Но когда фарисеи спросили Иисуса о том, позволительно ли разводиться мужу с женою, тот ответил, что муж и жена «будут два одною плотью»; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочтет, того человек да не разлучает» (Мк. 10:8–9). Поэтому «кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; И если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мк. 10:11–12). Ответ Иисуса предполагает, что у мужчины должна быть только одна жена. Мало сомнений в том, что речь идет о двух совершенно различных, несовместимых между собой представлениях — полигамия и допустимость развода по закону, который был открыт через Моисея, моногамия и недопустимость развода по закону, что был открыт через Иисуса.

В Ветхом Завете есть и иное противоречие, которое касается ответственности. Справедлива ли ответственность индивиду-

<sup>18</sup> В Книге пророка Иезекииля мы читаем, что Яхве взял в жены двух сестер, Оголу и Оголиву. Имя первой означает Самария, имя второй — Иерусалим (Иез. 23:4).



альная, либо коллективная, переходящая по наследству? Там, где Яхве провозглашает десять заповедей, мы читаем: «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20: 5–6). Но во Второзаконии написано: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертию за свое преступление» (Втор. 24:16).

Все эти противоречия могут быть легко объяснены с исторической точки зрения как разные этапы правового развития. Но такая историческая интерпретация неприменима, если Священное Писание понимается как откровение Божественной справедливости, которая абсолютна и поэтому неизменна. Противоречие между коллективной и индивидуальной ответственностью можно найти в одном и том же документе — в Книге пророка Иезекииля. Там провозглашается принцип индивидуальной ответственности (Иез. 14:12–20), но при этом мы читаем о том, что Яхве сказал грешной земле Израилевой: «Вот, Я — на тебя, и извлеку меч Мой из ножен его и истреблю у тебя праведного и нечестивого» (Иез. 21:3).

### Воздаяние и любовь — право и справедливость

При этом в Писаниях есть не только противоречия, касающиеся справедливости конкретных институтов. В Писаниях есть также антагонизм между двумя фундаментально противоположными друг другу принципами справедливости. Этот антагонизм заложен не только между Ветхим и Новым Заветами, между учениями Моисея и Иисуса. Антагонизм можно найти между учениями Иисуса и апостола Павла, а также внутри самого учения Иисуса Христа. Речь идет об антагонизме между принципами воздаяния и любви, между правилами «Воздай зло за зло, а добром за добро» и «Возлюби врага своего и воздай добром за зло». Соответственно этому антагонизму существует две совершенно различные точки зрения на отношение между справедливостью и позитивным правом. По одной из этих точек зрения, справедливость и право тождественны. Согласно другой, они могут вступать в конфликт между собой.

*Яхве как царь и законодатель.* В Ветхом Завете преобладает представление, согласно которому позитивное право еврейского народа тождественно божественному праву. Это представле-

ние является следствием теократического характера политической идеологии. Яхве рассматривался как глава государства. После того, как Моисей вывел еврейский народ из Египта, в своей похвале Богу он провозгласил: «Господь будет царствовать во веки и в вечность» (Исх. 15:18). К Богу обращаются как к «царю Израиля» (Числ. 23:21; Втор. 33:5; Ис. 44:6). Яхве устами пророка Иезекииля возвещает: «Живу Я, говорит Господь Бог: рукою крепкою и мышцею простертою и изливанием ярости буду господствовать над вами» (Иез. 20:33), а пророк Софония говорит: «Господь, царь Израилев, посреди тебя» (Соф. 3:15). В так называемых Псалмах Соломона мы читаем «Господи, Ты Царь наш во веки вечные» (17:1).

Выражение «Яхве суть царь Израиля» уже не понималось как образное выражение. В верованиях еврейского народа оно выражало неоспоримую реальность. Как повествуется во Второзаконии, Моисей заявил всему еврейскому народу: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: «Поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня», то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой» (Втор. 17:14–15). Когда израильтяне сказали Гедону «Влады нами ты и сын твой и сын сына твоего, ибо ты спас нас из руки Маданитян» (Суд. 8:22), Гедон ответил им «Ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами» (Суд. 8:23).

В качестве царя Израиля Яхве является верховным законодателем, судьей и военачальником: «Ибо Господь — судия наш, Господь — законодатель наш, Господь — царь наш; Он спасет нас» (Ис. 33:22); «Господь царствует: да трепещут народы!»; «Ты утвердил справедливость; суд и правду Ты совершил» (Пс. 98: 1, 4). То, что закон имеет свою первооснову в божественном существе, является распространением среди многих народов представлением. И еврейский народ, как никакой другой народ, рассматривал свое право как emanацию божественной воли. Сам Яхве, как об этом повествуется в книге Исхода, дал «скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал» (Исх. 24:12), которые «написаны были перстом Божиим» (Исх. 31:18). Согласно Второзаконию, Моисей сказал израильтянам о Десятизаконии следующее: «Слова сии изрек Господь ко всему собранию вашему на горе из среды огня, облака и мрака громомгласно, и более не говорил, и написал их на двух каменных скрижалях, и дал их мне» (Втор. 5:22).



Не только десять заповедей, но и весь закон еврейского закона характеризуется Моисеем как сообщенный ему непосредственно Богом, который и выступает в качестве законодателя: «Хвали, Иерусалим, Господа; хвали, Сион, Бога твоего... Он возвестил слово Свое Иакову, уставы Свои и суды Свои Израилю. Не сделал Он того никакому другому народу» (Пс. 147:1, 8–9). Закон исходит из уст Яхве. Поэтому позитивное право является абсолютно справедливым и, в качестве такового, совершенным, священным и вечным. В Псалтире это представляется еврейского народа о своем законе выражается в следующей поэтической форме «Праведен Ты, Господи, и справедливы суды Твои. Откровения Твои, которые Ты заповедал, — правда и совершенная истина» (Пс. 118:137–138); «Правда откровений Твоих вечна» (Пс. 118:144); «Основание слова Твоего истинно, и вечен всякий суд правды Твоей» (Пс. 118:160). Этот закон, данный Яхве своему избранному народу, является наилучшим из всех, когда-либо установленных на земле. Моисей говорит израильтянам: «Итак, Израиль, слушай постановления и законы, которые я научаю вас исполнять... Итак храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» (Втор. 4:1, 6–8).

*Яхве как судья.* Еще более заметной по сравнению с законодательной функцией Яхве является его судебная власть. Когда Моисей собирает способных и опытных людей для того, чтобы поставить их судьями над разными коленами, он призывает их к следующему: «Не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд — дело Божие» (Втор. 1:17). Именно Бог осуществляет правосудие руками людей. В Книге Исхода мы читаем: «О всякой вещи спорной, о воле, об осле, об овце, об одежде, о всякой вещи потерянной, о которой кто-нибудь скажет, что она его, дело обоих должно быть доведено до судей: кого обвинят судьи, тот заплатит ближнему своему вдвое» (Исх. 22:9). В Книге Чисел рассказывается история о человеке, который собирал дрова в день субботы (Числ. 15:32). Его привели к Моисею и Аарону. «И сказал Господь Моисею: должен умереть человек сей; пусть

побьет его камнями все общество вне стана. И вывел его все общество вон из стана, и побили его камнями, и он умер, как повелел Господь Моисею» (Числ. 15:35–36). Другой случай, когда Яхве лично вынес решение, имел место в деле дочерей Салпаада, который умер, не оставив сыновей: «И представил Моисей дело их Господу. И сказал Господь Моисею: правду горюрат дочери Салпаадовы; дай им наследственный удел среди братьев отца их и передай им удел отца их» (Числ. 27:5–7).

Поэтому то, что Яхве называется «судьей» — это не просто метафора. Уже в Книге Бытия повествуется о том, что Авраам, прося Бога не губить в Содоме добрых вместе со злыми, говорит: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). В своей хвалебной песне Анна восклицает «Господь будет судить концы земли» (1 Цар. 2:10). Весь псалом 75 представляет собой восхваление Бога как судьи, а в псалме 50 мы читаем «Ты праведен в приговоре Твоем и чист в суде Твоем» (Пс. 50:6). Псалтирь включает и иные схожие высказывания: «Но Господь пребывает вовек; Он приготовил для суда престол Свой, и Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте» (Пс. 9:8–9); «Скажите народам: Господь царствует! потому тверда вселенная, не поколеблется. Он будет судить народы по правде» (Пс. 95:10).

Яхве является идеальным судьей, поскольку он всеведущ и ему известны самые потаенные мысли и чувства людей. Пророк Иеремия говорит Яхве: «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его» (Иер. 17:10). В Псалтири написано: «Господь судит народы. Суди меня, Господи, по правде моей и по непрочности моей во мне. Да прекратится злоба нечестивых, а праведника подкрепи, ибо Ты испытуешь сердца и утробы, праведный Боже! Щит мой в Боге, спасающем правых сердцем. Бог — судия праведный» (Пс. 7:9–12). Яхве часто называется богом отмщения. В первую очередь, это значит, что он Бог-судья: «Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя! Восстань, Судия земли» (Пс. 93:1–2). В одной из своих проповедей, что являет собой пример отчаянного призыва к справедливости, Исайя говорит: «И Господь увидел это, и противно было очам Его, что нет суда. И видел, что нет человека, и дивился, что нет заступника; и помогла Ему мышца Его, и правда Его поддержала Его. И Он возложил на Себя правду, как броню, и шлем спасения на главу Свою; и облекая в ризу мщения, как в одежду, и покрыл Себя ревностью, как плащом. По мере воздаяния,

по этой мере Он воздаст противникам Своим — яростью, врагам Своим — мезью» (Ис. 59:15–18). Упоминание Бога отмщения означает отсылку к карательной функции Его справедливого суда.

*Яхве как «обличитель» и как сторона договора.* Процессуальный характер Божественной справедливости проявляется также в том, что Яхве иногда предстает как «обличитель». Поскольку эта функция является решающей в процессе против злоумышленника, то она совпадает с функцией Яхве как судьи. Пророк Софония пишет о дне суда Божия как о дне, когда Яхве восстанет как обличитель (Соф. 3:8), а в книге пророка Малахии Яхве говорит: «И приду к вам для суда и буду скорым обличителем чародеев и прелюбодеев» (Мал. 3:5). Пророк Михай пишет о суде Яхве с народом своим (Мих. 6:2), а пророк Исая сравнивает отношение Яхве и его избранного народа с браком: Исая называет Яхве супругом Израиля, а Израиль — «женой юности» (Ис. 54:5–6). Устами пророка Иезекииля Яхве говорит Израиллю: «Прелюбодейная жена, принимающая вместо своего мужа чужих..., Я буду судить тебя судом прелюбодейц» (Иез. 16:31, 38).

В этой метафоре проявляется одна из основных идей иудейской теологии — идея отношения между человеком и Богом как отношения, построенного на договоре, что Бог заключил со своим народом. Этот народ был представлен в начале каждого этапа истории Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем и Давидом. Этот договор в конце веков вновь будет утвержден Яхве, когда будет установлено Царствие Божие на веки вечные.

Представление о том, что Бог заключает договор с людьми и что Бог связан этим договором точно также, как договор связывает любую другую сторону, весьма характерно для тенденции к рационализации того, что по своей природе является иррациональным — отношения между Богом и человеком.

Этим договором Яхве принимает на себя обязательство по защите своего народа, а Израиль обязуется быть верным Яхве и соблюдать его закон. Заключение этого договора описано в Книге Исхода как процесс, в котором Яхве через Моисея делает оферту Израиллю, а Израиль акцептует эту оферту. После заключения этой сделки она записывается в книгу завета. Как Израиль, так и Яхве предполагаются связанными этим договором. Во Второзаконии повествуется, что Моисей сказал следующему народу: «Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас, — ибо вы малочисленнее всех народов, — но потому, что любит вас Господь, и для

того, чтобы сохранить клятву, которую Он клялся отцам вашим, вывел вас Господь рукою крепкою и освободил тебя из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского. Итак знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, Который хранит завет и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов, и воздаст ненавидящим Его в лице их, погубляя их; Он не замедлит, ненавидящему Его самому лично воздаст. Итак, соблюдай заповеди и постановления и законы, которые сегодня заповедал тебе исполнять» (Втор. 7:7–11). В Книге Левит Яхве говорит: «И вспомню завет Мой» (Лев. 26:42). Яхве будет помнить завет свой вечно (Пс. 104:8), «Клялся Господь Давиду в истине, и не отречется ее» (Пс. 131:11).

То, что Яхве называется ревнующим Богом (например, Исх. 20:5), означает, что он правомерно настаивает на том, чтобы другая сторона исполняла свои обязательства по договору. В качестве встречного удовлетворения за исполнение этих обязательств Яхве будет соблюдать свои собственные обязательства по договору. А несоблюдение договора со стороны Израиля дает Яхве право покарать нарушителя завета. В этом заключается справедливость Яхве. Справедливость — это самая его существенная черта, а принципом этой справедливости является воздаяние.

*Яхве как Бог справедливости.* Пророк Исая говорит: «Господь есть Бог правды» (Ис. 30:18). Эта мысль выражается при помощи разных фраз и оборотов в книгах пророков и в Псалмах: «Господи! милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков» (Пс. 36:6); «И правда его пребывает вовек» (Пс. 111:3); «И выведет, как свет, правду твою и справедливость твою, как полдень» (Пс. 36:5); «Правосудие и правда — основание престола Твоего» (Пс. 88:15). Цари земные осуществляют справедливость Господа: «Боже! даруй царю Твоей суд и сыну царя Твою правду» (Пс. 71:1).

Справедливость так важна для понимания Яхве, что он иногда отождествляется с этим своим качеством. «Поиск Господа», как пишет пророк Софония, равнозначен поиску справедливости (Соф. 2:3). В грядущем Царствии Божием воцарится Яхве как царь, имя которому будет «Господь оправдание наше» (Иер. 23:6). Творить справедливость означает — познать Господа. Устами пророка Иеремии Яхве так говорит царю иудейскому: «Отец твой ел и пил, но производил дело бедного и нищего, тому ему было хорошо. Он разбирал дело бедного и нищего, и потому ему хорошо было. Не это ли значит знать Меня?»

(Иер. 22:15–16). Тот, кто хранит закон в сердце своем, тот знает Господа: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, как Я заключил с отцами... Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учиться друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого» (Иер. 31:31–34).

Чтобы знать Господа и служить ему, нужно быть справедливым. В этом смысл увещевания о том, что Господь предпочитает справедливость подношениям и молитвам: «Соблюдение правды и правосудия более угодно Господу, нежели жертва» (Прит. 21:3). «Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие и празднование! Новомесячия ваши и праздники ваши ненавижит душа Моя: они бремя для Меня; Мне тяжело нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я скрываю от вас очи Мои; и 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» (Ис. 1:13–16). «Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение, Я не приму их и не призову на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать. Пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток!» (Ам. 5:21–24).

Поскольку Бог олицетворяет справедливость, то стремление к Богу оказывается стремлением к справедливости. В этом заключается основной мотив Псалтири и книг пророков. Псалмопевец молит: «Господи! не удаляйся от меня. Подвигнись, пробудись для суда моего, для тяжбы моей, Боже мой и Господи мой!» (Пс. 34:22–23). Пророк восклицает: «Кропите, небеса, свыше, и облака да проливают правду; да раскроется земля и принесит спасение, и да произрастает вместе правда. Я, Господь, творю это» (Ис. 45:8). Написанные в период после Вавилонского пленения произведения Царствия Божьего, основной ление Мессии и на наступление Царствия Божьего, основной функцией которого будет осуществление божественной справедливости на земле.

### Справедливость Яхве: воздаяние

До появления учения Христа для еврейского народа было самоочевидно, что справедливость означает воздаяние. Подобно всем первобытным народам, иудеи в ранние периоды своей истории рассматривали природу как часть общества. Поэтому они объясняли природные явления при помощи социальных понятий — в первую очередь, согласно принципу воздаяния. Первобытный человек истолковывает как воздаяние любое событие, которого он боится. А любое событие, наступления которого он желает, для него будет наградой со стороны сверхъестественного существа. Вероятно, это персонафицированное и, стало быть, социальное истолкование природы основано на анимизме, то есть на вере в то, что все вещи одушевлены, наделены душами. Но это истолкование может также вытекать из настоящего мотеизма, в рамках которого природа понимается как творение всемогущего Бога и, следовательно, как проявление Его сверхъестественной воли. Божественный акт творения описывается в Книге Бытия как приказ Бога, так что сотворенная природа подчиняется этому приказу: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3). Поскольку природа подчиняется приказам Бога также, как человек подчиняется приказам своего царя, то все природные явления, оказывающие действие на человека, должны быть истолкованы как произошедшие по воле Бога. А поскольку Бог справедлив, то произошедшие по воле Бога события должны интерпретироваться как произошедшие с человеком по его заслугам. Если некое событие заключало в себе зло, то оно было наказанием за дурное поведение человека; если событие заключало в себе добро, то оно явилось наградой за хорошее поведение человека.

*Истолкование природы согласно принципу воздаяния.* Так же, как и многие другие народы, евреи объясняли большинство происходивших с ними страданий, включая смерть, как наказание за грех. В качестве страданий они рассматривали также необходимость труда и муки чадорождения. Эти страдания были увязаны с грехопадением. Бог сказал Еве: «Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой» (Быт. 3:16). Адаму Бог сказал: «За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волч-



цы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:17–19).

В Книге Бытия, как и в мифах многих других народов, Всемирный потоп объясняется как наказание: «И увидел Господь, что велико разращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил» (Быт. 6:5–7).

В истории о Вавилонской башне факт того, что люди говорят не на одном языке, что каждый народ имеет свой язык, и что люди не понимают языки других народов, объясняется как наказание за человеческую гордыню. Египетские казни, которые представляли собой вредные для человека природные явления (обращение воды в кровь, нашествие лягушек, мошкары, песьих мух и саранчи, мор скота, язвы и нарывы, тьма египетская, смерть первенцев), объяснены в качестве наказания за непослушание заповедям Яхве. Болезни и, в особенности, проказа, рассматриваются как типичные признаки неудовольствия Бога человеческого поведением. Так были наказаны Мариам (Числ. 12:10) и царь Озия (2 Пар. 26:21). То же самое объяснение дано укусам ядовитых змей (Числ. 21:4). Среди тех зол, которыми Яхве грозил своему народу за непослушание его заповедям, были такие болезни, как чихотка, лихорадка, гангрена, солнечный удар, язвы, цинга, чесотка, безумие, слепота, навязчивый страх, злокачественные воспаления на ногах, плешь на голове. К наказаниям также относились неурожай, нашествие саранчи, мор скота, равно как и природные катастрофы: «И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью, и земля под тобою железом; вместо дождя Господь даст земле твоей пыль» (Втор. 28:23–24). Бог карает творящих зло при помощи сил природы. Именно злодеяния человека превращают благой порядок природы во зло. Так, пророк Иеремия говорит: «Убоимся Господа Бога нашего, Который дает нам дождь ранний и поздний в свое время, хранит для нас седмицы, назначенные для жатвы. Беззакония ваши отвратили это, и грехи ваши удалили от вас это доброе» (Иер. 5:24–25).

*Наказание и награда в Ветхом Завете.* В Пятикнижии описываются ситуации, в которых Яхве наказывает нарушителей. Так, Каин был проклят за убийство своего брата (Быт. 4:11–12).

Содом и Гоморра погибли под дождем серы и огня из-за грехов своих обитателей (Быт. 19:24). Сыновья Аарона Надав и Авивуд погибли от огня из-за того, что поднесли Яхве чуждый огонь (Лев. 1:1–2). Даже Моисей и Аарон были наказаны за то, что они не верили Яхве: «За то, что вы не поверили Мне, чтоб явить святость Мою пред очами сынов Израилевых, не введете вы народа сего в землю, которую Я даю ему» (Числ. 20:12). Этот закон воздаяния применяется даже к животным: «Если вол забодает мужчину или женщину до смерти, то вола побить камнями и мяса его не есть» (Исх. 21:28).

Упоминаются также случаи награды по заслугам. Когда Авраам показал свою готовность повиноваться приказу Яхве и принести в жертву своего сына Исаака, Яхве сказал ему: «Так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов твоих; и благословятся в семени твоем все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего» (Быт. 22:16–18). Когда израильтянин в нарушение закона привел в свою семью мадианитянку, то Финеес, сын Елеазара, сына Аарона священника, убил их обоих. После этого Яхве сказал Моисею: «Вот, Я даю ему Мой завет мира, и будет он ему и потомству его по нем заветом святства вечного, за то, что он показал ревность по Богесвоему и заступил сынов Израилевых» (Числ. 25:12–13).

Яхве неоднократно обещал благословение Израилю, если тот будет соблюдать закон. По словам Моисея: «Разве только не будет у тебя нищего: ибо благословит тебя Господь на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел, чтобы ты взял ее в наследство, если только будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, и стараться исполнять все заповеди сии, которые я сегодня заповедую тебе; ибо Господь, Бог твой, благословит тебя, как Он говорил тебе, и ты будешь давать взаймы многим народам, а сам не будешь брать взаймы; и господствовать будешь над многими народами, а они над тобою не будут господствовать» (Втор. 15:4–6). «Если вы будете слушать заповеди Мои, которые заповедую вам сегодня, любить Господа, Бога вашего, и служить Ему от всего сердца вашего и от всей души вашей, то дам земле вашей дождь в свое время, ранний и поздний; и ты соберешь хлеб твой и вино твое и елей твой; и дам траву на поле твоем для скота твоего, и будешь есть и насыщаться» (Втор. 11:13–15).

*Яхве как Бог отмщения.* Еще более часто встречаются угрозы Яхве сурово покарать Израиль, если тот не будет соблюдать закон. Эти угрозы очень красочны, а упоминаемые кары являютися самыми страшными из тех, что человек может себе вообразить. Так, в Книге Левит Яхве говорит: «Если же не послушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих, и если презрите Мои постановления, и если душа ваша возгнущается Моими законами, так что вы не будете исполнять всех заповедей Моих, нарушив завет Мой, то и Я поступлю с вами так: пошло на вас ужас, чахлость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа, и будете сеять семена ваши напрасно, и враги ваши съедят их; обратшу лице Мое на вас, и падете пред врагами вашими, и будут господствовать над вами неприятели ваши, и победите, когда никто не гонится за вами. Если и при всем том не послушаете Меня, то Я всемерно увеличу наказание за грехи ваши, и сломлю гордое упорство ваше, и небо ваше сделаю, как железо, и землю вашу, как медь; и напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастений своих, и дерева земли не дадут плодов своих. Если же пойдете против Меня и не захотите слушать Меня, то Я прибавлю вам ударов всемерно за грехи ваши: пошло на вас зверей полевых, которые лишат вас детей, истребят скот ваш и вас уменьшат, так что опустеют дороги ваши. Если и после сего не исправитесь и пойдете против Меня, то и Я пойду против вас и поражу вас всемерно за грехи ваши, и наведу на вас мстительный меч в отмщение за завет; если же вы укроетесь в города ваши, то пошло на вас язву, и преданы будете в руки врага; хлеб, подкрепляющий человека, истреблю у вас; десять женщин будут печь хлеб ваш в одной печи и будут отдавать хлеб ваш весом; вы будете есть и не будете сыты. Если же и после сего не послушаете Меня и пойдете против Меня, то и Я в ярости пойду против вас и накажу вас всемерно за грехи ваши, и будете есть плоть сынов ваших, и плоть дочерей ваших будете есть; разорю высоты ваши и разрушу столбы ваши, и повергну трупы ваши на обломки идолов ваших, и возгнущается душа Моя вами; города ваши сделаю пустынею, и опустошу святынища ваши, и не буду обонять приятного благоухания жертв ваших; опустошу землю, так что изумятся о ней враги ваши, поселившиеся на ней; а вас рассею между народами и обнажу вслед вас меч, и будет земля ваша пуста и города ваши разрушены. Тогда удовлетворит себя земля за субботы ваши все дни запустения; когда вы будете в земле врагов ваших, тогда будет покоиться земля и удовлетворит себя за субботы свои; во

все дни запустения будет она покоиться, сколько ни покоилась в субботы ваши, когда вы жили на ней. Оставшимся из вас пошлю в сердца робость в земле врагов их, и шум колболощегося листа погонит их, и побегут, как от меча, и падут, когда никто не преследует, и споткнутся друг на друга, как от меча, между тем как никто не преследует, и не будет у вас силы противостоять врагам вашим; и погибнете между народами, и пожрет вас земля врагов ваших; а оставшиеся из вас исчахнут за свои беззакония в землях врагов ваших и за беззакония отцов своих исчахнут; тогда признаются они в беззаконии своем и в беззаконии отцов своих, как они совершали преступление против Меня и шли против Меня» (Лев. 26:14–40).

Яхве суть истинный Бог отмщения — Бог, который карает не только свой народ, но и другие народы, которые являються врагами Израиля. Яхве обещает отмщение и воздаяние, он отомстит за свой народ: «Когда изострю сверкающий меч Мой, и рука Моя примет суд, то отмщу врагам Моим и ненавидящим Меня воздам; кровью убитых и пленных, головами начальников врагов» (Втор. 32:41–42).

*Закон талиона.* Принцип воздаяния составляет сущность справедливости Яхве. Этот принцип выражен Моисеем в следующей краткой формуле: «Вот, я предлагаю вам сегодня благословение и проклятие: благословение, если послушаете заповедей Господа, Бога вашего, которые я заповедую вам сегодня, а проклятие, если не послушаете заповедей Господа, Бога вашего, и уклонитесь от пути, который заповедую вам сегодня, и пойдете вслед богов иных, которых вы не знаете» (Втор. 11:26–28).

Практически в любой религии между наказанием и наградой нет соответствия. Наказанию в таких системах справедливости уделяется центральное место, тогда как награда имеет лишь второстепенное значение. Особенно это проявляется там, где справедливость осуществляется не Богом в трансцендентальном измерении, а людьми в порядке применения социального организованного санкций. То, что справедливость означает прежде всего воздаяние, является следствием особой техники позитивного права, которая заключается не в обещании награды за правомерное поведение, а в угрозе наказания за запрещенное поведение. В той или иной степени, идея справедливости всегда отражает социальную реальность в том виде, в котором она описывается в позитивном праве. Поэтому принцип

воздаяния также предстает как закон талиона<sup>19</sup>: «Так истреби зло из среды себя; и прочие услышат, и убоятся, и не станут впрямь делать такое зло среди тебя; да не пощадит глаз твой: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Втор. 19:19–21). Тот же самый принцип декларируется и в других местах Ветхого Завета (Исх. 21:23–25; Лев. 24:19–21).

В Книге Судей рассказывается, как сыны Израилевы покорили хананеев и пленили их царя Адони-Везека: «Поймали его и отсекли большие пальцы на руках его и на ногах его. Тогда сказал Адони-Везек: семьдесят царей с отсеченными на руках и на ногах их большими пальцами собирали крохи под столом моим; как делал я, так и мне воздал Бог» (Суд. 1:6–7).

Псалом 136 начинается поэтично: «При реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе», но заканчивается призывом к воздаянию: «Дочь Вавилона, опустошительница! Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!» (Пс. 136:1; 8–9).

Книга Иова является одним из наиболее показательных памятников веры древних евреев в божественную справедливость. В этой Книге сомнения в справедливости Яхве, что были вызваны незаслуженными страданиями, устраняются самим Богом. Он воздаст по заслугам Иову, совершенному, честному и богобоязненному человеку, который раскаивается в своих сомнениях. В конечном итоге, принцип воздаяния оказывается соблюден.

### Отомсти, но возлюби своего ближнего

Может показаться, что принцип воздаяния не вполне совместим с правилами, изложенными в Книге Левит «Люби ближнего твоего, как самого себя... Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его: пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; любите его, как себя» (Лев. 19:18, 33–34). Но поскольку под «ближним» здесь понимается только тот, кто принадлежит к народу Израиля, то истинное значение первой из приведенных фраз заключается в призыве к тому, чтобы возлюбить своего единоплеменника, как самого себя. Такой призыв к национальной солидарности вполне

<sup>19</sup> Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Cambridge: Harvard University Press, 1927. V. II. P. 251ff.

не совместим с принципом воздаяния. Правильным переводом второй фразы было бы: «Когда поселится прозелит в земле вашей, не притесняйте его: прозелит, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; любите его, как себя». Эта вторая фраза поэтому означает всего лишь то, что к новообращенному следует относиться также, как к тем, кто были рождены иудеями. Первой из цитированных фраз предшествует заповедь «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего» (Лев. 19:18).

Разумеется, общий запрет мести противоречит институту кровной мести, что признается в других местах Священного Писания. Но этот запрет вполне совместим с законом талиона, если тот осуществляется не самой жертвой, а судами. То, что еврей должен любить своего ближнего, как самого себя, и что он должен относиться к новообращенному также, как к урожденному иудею — это политические принципы, которые не имеют ничего общего с принципом справедливости «подобное за подобное, зло за зло, добро за добро». Вместе с тем, в Притчах Соломона и в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова восхваляется, как кажется, более высокий принцип: «Не радуйся, когда упадет враг твой, и да не веселится сердце твое, когда он споткнется. Иначе, увидит Господь, и неугодно будет это в очах Его, и Он отворотит от него гнев Свой» (Прит. 24:17–18); «Не говори: „как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его“» (Прит. 24:29); «Мстительный получит отмщение от Господа, Который не забудет грехов его. Прости ближнему твоему обиду, и тогда по молитве твоей отпустятся грехи твои» (Сир. 28:1–2). Но для Ветхого Завета эти редкие проявления морали всепрощения все же не характерны — в нем преобладает справедливость в смысле «подобное за подобное».

### Отказ Иисуса от принципа воздаяния: новая справедливость как любовь

*Принцип любви в противоположность позитивному праву.* Иисусом как раз отвергается этот принцип воздаяния. В Нагорной проповеди он провозглашает: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5:38–41). Сущность позитивного права заключается в том, чтобы сопротивляться злому — реагировать



на зло правонарушения посредством зла санкции. Тут санкция предстает как зло, оно воздается за правонарушение по принципу «зло за зло». Это особая техника позитивного права — воздавать правонарушителю зло наказания; если нужно, то с применением силы. Государство является организацией такой силы, оно заменяет собой самопомощь, к которой прибегала жертва правонарушения для исполнения решения суда. Но Иисус учит следующему: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?» (Мф. 7:1–3); «Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете» (Лк. 6:37).

Отвергая принцип воздаяния злом за зло, не признавая за человеком право судить другого, Иисус отказывается признать позитивное право и существующее государство. Такова отрицательная сторона его представления о справедливости. Позитивная сторона проявляется в следующей заповеди Иисуса: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:43–45). Вместо воздаяния он предлагает любовь, что приводит к отсутствию различия между теми, кто нарушает, и теми, кто соблюдает закон. Любить другого нужно не в ответ на его любовь: «И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность?» (Лк. 6:32). Нужно любить и своих врагов, а это значит — также и правонарушителей. Не следует воздавать злом за зло — нужно воздавать за зло добром. Поэтому наказание правонарушителя, которое устанавливается законом и осуществляется судьей, не может соответствовать Божественной справедливости — новой справедливости как Божественной любви<sup>20</sup>.

Это было поистине революционной доктриной. И не только потому, что она несомнима с существующим законом, но также потому, что требование любить своего врага превосходит человеческую природу. Поэтому Бог по своей сущности является справедливостью только в трансцендентальном смысле — это выходит за пределы любого рационального идеала. С точки зрения

<sup>20</sup> См. раздел комментариев стр. ???

человеческого разума, учение Иисуса не является решением проблемы справедливости, если эту проблему понимать как выбор социальной техники для регулирования межчеловеческих отношений. Это учение скорее является формой ухода от данной проблемы. Оно подразумевает требование отказа от стремления к справедливости в той форме, в котором спрашивается справедливости людьми. Сам Иисус вполне осознавал, что его учение о справедливости совершенно противоположно традиционной точке зрения. В Евангелии от Матфея передаются слова Иисуса: «Если праведность (δικαιοσύνη) ваша не войдет в Царство Небесное» (Мф. 5:20).

Понятно, почему в Евангелиях предпринимается попытка скрыть конфликт между действующим еврейским законом и учением Иисуса. В Евангелии от Матфея Иисус возвещает: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Но в Евангелиях от Марка и от Луки передаются следующие слова Иисуса: «Никто не вливает вина молодого в мехи ветхые: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое надобно вливать в мехи новые» (Мк. 2:22; Лк. 5:37). Это было инскапательным ответом Иисуса на вопрос о том, почему Он и Его ученики не соблюдают пост. Данный вопрос обсуждается вслед за описанием того, как Его ученики проходили через засеянные поля и срывали колоски пшеницы в субботу — это, очевидно, вступало в противоречие с законом (Мк. 2:18; Лк. 5:33). Эта притча не может означать ничего иного, как несовместимости новой справедливости, открытой Иисусом, с законами Моисея. Согласно Евангелию от Луки, Иисус сказал фарисеям: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилится входит в него» (Лк. 16:16). Здесь также выражено представление о том, что новая справедливость заменяет старый закон. Правда, уже в следующей фразе говорится о том, что «Скорее небо и земля пройдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк. 16:17). Но за этой фразой следует учение Иисуса о разводе, которое прямо противоречит закону (Лк. 16:18).

Учение Иисуса о семье. Эта противоположность вполне отчетливо проявляется не только в том, что Иисус не соблюдал некоторые ритуальные предписания — например, касающиеся пиши (Мк. 7:20), омывания (Мф. 15:3, 20), субботы (Мф. 12:10; Мк. 2:23; Лк. 6:5, 14:1; Ин. 5:10, 9:14). Она проявляется также

в непризнании им некоторых базовых институтов, созданных правом. Иисус объявляет преступлением развод, признаваемый законом, и считает развод равнозначным прелюбодеянию (Мф. 5:31; Мк. 10:2).

Он даже учил, что лучше вообще не вступать в брак. После ответа на вопрос фарисеев о том, по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею, Иисус изрек: «Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые осклоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19:9–12). В этом высказывании одобряется даже кастрация. Мнения о том, что предпочтительнее не вступать в брак, придерживался и сам Иисус, поскольку Он не женился. При этом безбрачие «осуждалось раввинами, которые учили, что мужчина должен жениться в 18 лет, и что тот, кто не женится до двадцати лет, тот нарушает Божественные заповеди и навлекает на себя гнев Божий»<sup>21</sup>. При этом отношение Иисуса к браку было вполне совместимо с Его учением об отношениях между людьми в Царствии Божиим, где «не женятся и не выходят замуж» (Мф. 22:30).

Эта точка зрения тесно связана с Его убеждением в том, что в Царствии Божиим не будет смерти. В Евангелии от Луки переданы Его слова: «Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выйдут, и умереть уже не могут» (Лк. 20:34–36). Поэтому продолжение рода оказывается ненужным. Поскольку Иисус учил, что Царствие Божие уже начало осуществляться в этом мире или же было очень близко к осуществлению, то требование безбрачия должно было пониматься как непосредственно применимое.

Это требование стоит во взаимосвязи с другими изречениями Иисуса, которые прямо или косвенно означали отрицание семейных уз. Когда Петр сказал Иисусу «Вот, мы оставили все и последовали за Тобою», Он ответил: «Истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев,

или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы воздаяния более в сие время, и в век будущей жизни вечной» (Лк. 18:28–30). Он даже изрек: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26). Не только законная связь между мужем и женой, но и естественная связь между родителями и детьми, братьями и сестрами оказывается несовместимой со следованием Христу. Поэтому Иисус не признавал одну из наиболее священных обязанностей сына — похоронить своего отца: «А другому сказал: следуй за Мною. Тот сказал: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовествуй Царствие Божие» (Лк. 9:59–60). Его ученикам даже запрещалось звать отцами тех, кто породил их: «И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23:9).

Иисус сказал своим ученикам и о том, что они должны почитать возможность того, что их учение может привести к распаду семьи: «Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас. Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их» (Мф. 10:20–21). Иисус не высказывал сожаления о таких последствиях Его учения и даже считал их своей целью: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф. 10:34–38). «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится! Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12:49–53).

Та любовь к Богу, о которой учил Христос, не была тем естественным инстинктом, что объединяет членов семьи. Иисус сам дает пример отношением к своей собственной семье.

<sup>21</sup> Moore G.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. P. 119.

Апостолы Матвей, Марк и Лука повествуют о том, что Христос не придавал значения связям со своей матерью и братьями: «И пришли Матерь и братья Его и, стоя вне дома, послали к Нему звать Его. Около Него сидел народ. И сказали Ему: вот, Матерь Твоя и братья Твои и сестры Твои, вне дома, спрашивают Тебя. И отвечал им: кто матерь Моя и братья Мои? И обзрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот матерь Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мк. 3:31–35; Мф. 12:48–50; Лк. 8:19–21). Когда женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!», Иисус ответил, прямо пренебрегая заповедью о почитании отца и матери: «Блаженны слышавшие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27–28).

*Учение Христа о налогах.* То, что учение Христа, как минимум, не поддерживало действующий закон, видно из Его ответа на вопрос фарисеев о том, позволительно ли давать подать кесарю: «Что искушаете Меня? принесите Мне динарий, чтобы Мне видеть его. Они принесли. Тогда говорит им: чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесарева. Иисус сказал им в ответ: отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:14–17). Иисус не сказал, что платить подать кесарю правильно — он просто не ответил на вопрос фарисеев. Согласно преобладающему в Римской империи мнению, монета, на которой были отчеканены изображение и имя императора, была собственностью императора. В этом смысле монета «принадлежала» императору. Поэтому утверждение о том, что деньги «принадлежат» императору, не имело ничего общего с вопросом об обязанности платить подати. Если бы Иисус придерживался мнения о том, что платить подати правильно, то у Него не было бы причин уклоняться от ответа<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Eisler R. The Messiah Jesus and John the Baptist. London: Methuen, 1931. P. 334 f. Эйслер в данной работе истолковывает ответ Иисуса: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» следующим образом: «Отдай кесарю означает — брось сатанинскую монету в глотку Сатане так, чтобы ты стал свободен и полностью посвятил себя служению Богу». Эйслер правильно соотносит это утверждение Иисуса с Его высказыванием о том, что нельзя одновременно служить Богу и маммоне: «Маммона — это вся система денежных и кредитных отношений, она представляет собой нечто вроде бога-соперника, создателя всего зла — это настоящий князь мира сего. Тот, у кого больше нет денег, кто их больше не использует и не желает их иметь, тому уже не нужно платить налоги кесарю».

Согласно Евангелию от Луки, обвинение, которое старейшины народа, первосвященники и писцы предъявили Христу перед Пилатом, состояло в том, что «Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2). Таким образом, синедрин исходил из предположения о том, что Иисус запрещал платить подати императору. Возможно, это обвинение не было лишено почвы, поскольку Иисус считал себя Царем Израиля и Мессией, верил в то, что Царствие Божие уже наступило. Христос также считал, что существующая политическая организация мира и Римской империи представляла собой царство Сатаны — после полного осуществления Царствия Божия эта структура должна была неминуемо исчезнуть. Иисус не признавал власть римского государства, поскольку она была несовместима с мессианским царством Сына Давидова, что будет осуществлено на земле<sup>23</sup>. Как же тогда можно было бы утверждать, что следует платить подати императору?

На самом деле, обязанность платить подати кесарю не была установлена еврейским законом. Поэтому ответ Иисуса на этот вопрос не соотносится напрямую с отношением между Его учением и законом. Но храмовый сбор был предписан еврейским законом (Исх. 25:1; Неем. 10:32–33). Когда встал вопрос о том, должен ли Иисус и его ученики платить этот сбор, Он сказал Симону: «Как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойди на море, брось удуду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя» (Мф. 17:25–27). Очевидно, что Иисус не признавал обязанность платить этот сбор. И только ради того, чтобы не бросать вызов властям, Он повелел Симону заплатить. На самом деле, Симон и Иисус не заплатили этот сбор из своей собственности — монета была добыта благодаря чуду.

*Учение Иисуса о собственности.* Это учение крайне важно. Те, кто следуют Христову учению, не могут платить налогов. Ведь у них нет собственности и тем более денег; они не могут

<sup>23</sup> Вместе с тем, в Евангелии от Иоанна повествуется о словах Христа Пилату: «Ты не имел бы над Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:11). Но в синоптических Евангелиях нет упоминания о подобных словах.



заработать денег работой, поскольку им вовсе не следует работать. Предполагалось, что они должны жить подающим. Так же, как и семья, собственность не совместима со следованием Христу. Когда Иисус послал двенадцать своих учеников проповедовать о приближении Царствия Божия, Он прямо запретил им брать с собой деньги. Иисус сказал Своим ученикам: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте. Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10:8–10).

Здесь «трудящийся» понимается не в экономическом смысле этого понятия — те, кто следовали Христу, должны были отказать от своей профессиональной деятельности: «Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев: Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыбаками, и говорит им: идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков. И они тотчас, оставив сети, последовали за Ним. Оттуда, идя далее, увидел Он других двух братьев, Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, в лодке с Зеведеем, отцом их, починивающих сети свои, и призвал их. И они тотчас, оставив лодку и отца своего, последовали за Ним» (Мф. 4:18–22). Петр сказал Иисусу: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобою». Христос ответил ему, что следовать Ему может только тот, кто оставил свою семью и землю (Мк. 10:28–30). Когда юноша обратился к Иисусу с вопросом «Что сделать мне добро, чтобы иметь жизнь вечную?», Иисус ответил: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19:16, 21).

Ни собственность, ни какие-либо иные экономические соображения не имеют места в рассматриваемой доктрине. Показательно значение притчи о хозяине виноградника, который заплатил одинаково и тем, что работали весь день, и тем, кто проработал лишь час (Мф. 20:1–14). Также показательно то предпочтение, что Иисус оказал Марии перед ее сестрой Марфой. При том, что Марфа одна делала всю домашнюю работу, а Мария сидела у ног Иисуса и слушала слово Его (Лк. 10:38–42).

Анти-экономическая направленность учения Иисуса проявилась и в Его Нагорной проповеди, в которой он учил: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют

и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше. Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, то какова же тьма? Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:19–24). Деньги — это противник Бога, это маммона или дьявол.

Поэтому Иисус предпочитает бедного богатому. В Нагорной проповеди он говорит: «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь» (Лк. 6:20–21). Согласно Евангелию от Марка, Иисус сказал своим ученикам: «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им в ответ: дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие! Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Мк. 10:23–25). Характерна в этом отношении притча о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31). После смерти и похорон богача, он был свергнут в геенну огненную, а бедный Лазарь был отнесен ангелами на лоно Авраамово. При этом о богаче не говорится, что он сделал что-то дурное, а о бедняке не сказано, что он совершил некие особо благие деяния. Преходом первого было богатство, а заслугой второго была бедность. Этот подход — вполне в духе учения Иисуса. Так, в Послании апостола Иакова богатство оговорядляется с несправедливостью, а бедность — со справедливостью (Иак. 5:1–5).

Иисус выступает против денег не потому, что он является сторонником примитивной экономики, основанной на прямом обмене товарами. Он настроен против любой экономики вообще, против любого производства товаров для удовлетворения человеческих потребностей: «Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю

вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малверы! И так не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:19–33).

Такая анти-экономическая позиция Иисуса следует из Его представления о том, что Царствие Божие имманентно присутствует среди людей. А в Царствии Божиим нет нужды в работе, поскольку Бог будет кормить, одевать людей, даст им кров. Чудо с кормлением огромной толпы сначала пятью хлебами и двумя рыбами, а затем семью хлебами, о котором сообщается в Евангелии от Марка (Мк. 6:41–44; 8:1–9), указывает на то, что Иисус и Его ученики думали, что эти проблемы будут решены в Царствии Божием.

*Иисусово учение касательно права судить другого человека.* Наиболее очевидный конфликт между учением Иисуса и Ветхим Заветом проявляется в сформулированном Христом запрете судить других людей (Мф. 7:1–2; Лк. 6:37). То, что и сам Иисус придерживался этого принципа, рассказывается в Евангелии от Луки: «Некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 12:13–14). В Евангелии от Иоанна мы встречаем прекрасную историю о прелюбодейке: «Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодейнии, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодейнии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, പി-сал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжили спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8:3–7). Возможно, что это — более поздняя вставка. Вместе с тем, видимый здесь ответ Иисуса на вопрос фарисеев находится в полном соответствии с новым принципом справедливости, что был провозглашен Им в Нагорной проповеди — не воздаяние, а любовь. А если речь уже не идет о воздаянии, то позитивный закон более не применим.

То, что Божественная любовь не совместима с осуждением, четко выражено в другом месте Евангелия от Иоанна: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:16–17). В дальнейшем тексте Евангелия этот антагонизм между Божественной любовью и судом несколько смягчается, чтобы согласовать его с ролью Христа как Мессии и Судьи на Страшном суде, который будет наказывать грешников и награждать праведников.

### Мессианская идея

То, что Иисус как проповедник новой справедливости любви, является также Мессией и судьей мира, представляет собой непреодолимое противоречие в той концепции справедливости, что описывается в Евангелиях. Несомненно, Его ученики верили в том, что Иисус — это Мессия, Царь Израиля, чье пришествие было предвозвещено пророками. Сам Христос никогда этого не опровергал.

*Царствие Божие как порядок справедливости в мире.* В центре учения Иисуса находится мессианская идея Царствия Божьего. Вера в Царствие Божие в том виде, в котором она была распространена среди евреев во времена Иисуса, была верой в грядущий строй абсолютной справедливости и совершенного счастья, была надеждой на второй рай. Первоначальный рай был утерян через грехопадение человека, что положило начало временам зла. Этот рай будет восстановлен в конце времен. На этот раз, рай будет длиться вечно<sup>24</sup>. Так же, как и первый рай, второй будет установлен в самом мире<sup>25</sup>. Палестина — это Святая Земля, которая станет центром Царствия Божия. Но, в конце концов, это Царствие распространится на весь мир. Будут царить мир и достаток, почва будет плодородной. Человеку уже будет не нужно добывать свой хлеб в страданиях, людям уже не будет грозить смерть. Человек будет жить вечно или, как минимум, будет доживать до возраста патриархов. Будет отменено то проклятье, что было произнесено Богом после грехопадения человека.

<sup>24</sup> Gressmann H. Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1905. S. 193.

<sup>25</sup> Duhm B. Das kommende Reich Gottes. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910. S. 33–34.

Весьма показательно, что счастье грядущего золотого века тесно связано с совершенной справедливостью<sup>26</sup>. В Книге Еноха рай называется «садом справедливости» (1 Ен. 32:3; 77:3)<sup>27</sup>. Исайя так описывает справедливый строй в будущем раю: «И в тот день глухие услышат слова книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых. И страждущие более и более будут радоваться о Господе, и бедные люди будут торжествовать о Святом Израиля, потому что не будет более обидчика, и хульник исчезнет, и будут исправлены все поборники неправды, которые запутывают человека в словах, и требующему суда у ворот расставляют сети, и отталкивают правого» (Ис. 29:18–21); «Тогда суд водворится в этой пустыне, и правосудие будет пребывать на плодоносном поле. И делом правды будет мир, и плодом правосудия — спокойствие и безопасность веки» (Ис. 32:15–16); «И произойдет отрасль от корня Иессея, и ветвь произрастет от корня его; и почиет на Нем Дух Господень, и дух премудрости и разума, дух совета и крепости, и дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и железом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл Его правда, и препоясанием бедр Его — истина. Тогда волк будет жить вместе с ягнцом, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11:1–9).

Должна произойти коренная перемена в человеческой природе, что сделает возможным наступление золотого века справедливости<sup>28</sup>. В Книге Иезекииля приводятся следующие слова Яхве: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотное.

<sup>26</sup> *Freiherr von Gall A. Basileiatoutheou: Eine religionsgeschichtliche Studienzuvorkirchlichen Eschatologie.* Heidelberg: C. Winter, 1926. S. 324.

<sup>27</sup> Цит. по: *Charles R. H. (ed.). The Apocalypse and Pseudepigrapha of the Old Testament in English.* Oxford: Clarendon Press, 1913.

<sup>28</sup> *Freiherr von Gall A. Basileiatoutheou.* S. 242.

Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (Иез. 36:26–27).

По меньшей мере, изначально Царствие Божие представлялось как сообщество, действующее в посюстороннем мире. Оно было связано с политической организацией еврейского народа — либо под прямым руководством Яхве, либо под предводительством Мессии, Сына Давидова. В дальнейшем, получило преобладание представление о том, что править будет Мессия, наделенный сверхъестественными способностями. В Псалмах Соломона, что были написаны в середине первого века до Рождества Христова, мы можем прочесть: «И препояшь его силою, чтобы он поразил начальников неправедных, очистил бы Иерусалим от язычников, попирающих его в погибели» (17:22); «И будет он иметь народы языческие для служения себе своими ярмом; и будет прославлять Господа в знамении всей земли; и очистит Иерусалим в освящении, как и в начале, чтобы пришли народы от предела земли видеть славу его, неся дары — истомленных сынов Иерусалима, и видеть славу Господню, какою прославил его Бог; и он праведный, наученный Богом царь над ними» (17:30–31).

В целом, Мессия понимался как человек. Но встречается представление, согласно которому Мессия является сверхъестественным существом, нисходящим с небес, изначально сушим, избранным Богом перед сотворением мира. В Книге Еноха о Мессии говорится следующее: «Это сын Человеческий, имеющий праведность, с которым праведность обитает» (1 Ен. 46:3); «Ибо он могуществен во всех тайнах праведности, и нечестие исчезнет подобно тени, и не останется» (1 Ен. 49:2); «И будет он судить тайные вещи, и никто не сможет произвести лживое слово перед ним» (1 Ен. 49:4).

*Отсутствие веры в бессмертие души.* Задача Мессии состоит в осуществлении справедливости в мире<sup>29</sup>. Справедливость при этом понималась не как воздаяние, имеющее место в ином мире, по отношению к бестелесным и бессмертным душам умерших людей. Такое представление было невымыслимо для папистинских евреев — по меньшей мере, изначально. Среди них преобладало мнение о том, что душа и тело неразрывно связаны между собой. Поэтому представление о человеческой душе,

<sup>29</sup> *Gressmann H. Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* S. 288.



живущей отдельно от тела, было им чуждо<sup>30</sup>. Нигде в Ветхом Завете не встречается учение о том, что душа продолжает существовать после исчезновения тела. А в некоторых местах это учение напрямую отвергается (Иов. 14:10–14; Пс. 26:13; 48:12, 20; 87:11–13), Екклесиаст отзывается о нем со скептицизмом (Еккл. 3:21). Когда пророк или псалмопевец говорит о душе или духе человека, имеется в виду жизнь или живой человек.

Есть все основания предположить, что древние евреи, подобно иным первобытным народам, изначально верили в могущественные и опасные духи мертвых, что религии Яхве представлял культ мертвых и культ предков. Остатки этой древней религии могут быть найдены в Пятикнижии. Так, например, во Второзаконии тот, кто получал землю в удел, должен был сказать о ее плодах: «Я не ел от нее в печали моей..., и не давал из нее для мертвого» (Втор. 26:14)<sup>31</sup>. Религия Яхве решительно выступала против культа мертвых, она принижала этот культ до уровня культа беспомощных теней, обитающих в том или ином подобии царства мертвых. Точно так же религия олимпийских богов принижала души мертвых, вера в которые была распространена в догомерической религии.

В Ветхом Завете преобладает представление о том, что мертвые находятся в Шеоле (Числ. 16:33) — месте тьмы и праха. Встречаются упоминания о том, что мертвые «спят» там, не имея реальной жизни, не работая, не имея пропитания или знаний (Пл. 3:6; Иов. 10:22; Еккл. 9:10). Шеол является обобщением места погребения. Важно, что изначально юрисдикция Яхве распространялась только на мир, расположенный на поверхности земли, и не распространялась на Шеол<sup>32</sup>, который не был создан Яхве<sup>33</sup>. После смерти человек будет отринут от руки Яхве (Пс. 87:6), между Яхве и царством мертвых нет связи (Ис. 38:11; Пс. 6:5; 29:9; 114:8). Следовательно, Шеол не имеет отношения к справедливости. В этой земле забвения нет разницы между праведным и неправедным — для всех уготована одна участь. Божественная справедливость не известна в Шеоле (Пс. 87:12), там нет воздаяния (Сх. 41:4). То, что Яхве и его правосудие изначально не имели власти над Шеолом, может быть объяснено как

<sup>30</sup> *Guignebert C.* The Jewish World in the Time of Jesus. New York: E. P. Dutton, 1939. P. 109, 116.

<sup>31</sup> *Dewick E. C.* Primitive Christian Eschatology. Cambridge: University Press, 1912. P. 11.

<sup>32</sup> *Charles R. H.* Immortality. Oxford: Clarendon Press, 1912. P. 7ff.

<sup>33</sup> *Guignebert C.* The Jewish World in the Time of Jesus. P. 114ff.

пережиток прежней религии<sup>34</sup>, в которой умершие становились богатами и, в качестве таковых, осуществляли воздаяние живым.

*Вера в воскресение мертвых.* В Шеоле не было никакой справедливости. Но при этом евреи верили в то, что божественная справедливость должна была осуществиться после смерти. Эта вера строилась не на представлении о бессмертии души, а на представлении о телесном воскресении. Поскольку не было веры в существование бессмертной души, то искомая справедливость не могла найти свое осуществление в ином, трансцендентном мире. Считалось, что она должна была быть осуществлена в посюстороннем мире, в рамках Страшного суда, который пройдет в земном царстве Мессии. Вера в телесное воскресение была существенным элементом данной концепции<sup>35</sup>.

Изначально ожидалось, что воскреснут только праведники, а для грешников наказание заключалось в том, что они не восстанут из мертвых и останутся в Шеоле. В Книге пророка Даниила сказано: «И наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и позрамление» (Дан. 12:1–2). В Книге Еноха мы читаем: «И в те дни также земля отдаст тех, кто был вверен ей, и Шеол также возвратит тех, кого получил, ад отдаст тех, кто принадлежит ему. Ибо в те дни восстанет Избранник, и избрет праведных и святых среди них: ибо день приближился, чтобы они могли быть спасены» (1 Ен. 51:1–3).

То, что речь шла именно о воскресении телесном, демонстрирует отрывок из Книги Иезекииля: «Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: “кости сухие! слушайте слово Господне!” Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 114; *Lods A.* La Croissance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite. Paris: Fischbacher, 1906. P. 225.

<sup>35</sup> *Freiherr von Gall A.* Basileiatheou. S. 426; *Weiss J.* Die Predigt Jesu vom Reich Gottes. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1900. S. 111.

вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческого, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище» (Иез. 37:1–10).

Надежда на национальное освобождение имела решающее значение для веры в грядущего Мессию, а Царствие Божие принималось, соответственно, как восстановление державы царя Давида, то есть земного царства. Поэтому только телесное воскресение могло быть приемлемо в рамках данной схемы. То, что воскресение и Царствие Божие стали пониматься в духовном смысле, стало результатом более позднего развития.

*Страшный суд.* Псалмопевцы и пророки были убеждены в том, что Царствие Божие настанет в самое ближайшее время, и что ему будет предшествовать грандиозный суд. Сперва речь шла о победной битве Яхве против врагов Израиля. Позднее представление о битве было заменено идеей суда. Этот суд принимался не только как осуждение язычников, врагов и угнетателей Израиля, но и также как индивидуальный суд над каждым живым и мертвым (воскресшим) человеком — как над евреями, так и над представителями других народов. Воскресение мертвых было существенным элементом веры в Страшный суд, поскольку этот суд представлялся как всеобщее судилище над всем человечеством<sup>36</sup>.

Этому суду приписывались все признаки судебного процесса. Каждый будет судим за свои личные поступки, совершенные во время жизни, записанные в памятных книгах и зарегистрированные в них. «И не думайте в духе своем и не говорите в сердце, что не знаете вы и что не видите, что каждый день на небе в присутствии Всевышнего записывается всякий грех. С этого времени известно вам, что весь гнет ваш, которым угнетаете вы, записывается каждый день до дня суда над вами» (1 Ен. 98:7); «И пред лицом Его пишется памятная книга о боящихся Господа

и чужих имя Его. И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему. И тогда снова увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и неслужащим Ему» (Мал. 3:16–18).

Согласно одной из версий, судьей будет сам Яхве. Согласно другой версии, эту роль будет выполнять Мессия, который вознаградит праведников вечной и счастливой жизнью в раю, в Царствии Божием, а грешникам будут уготованы вечные муки в аде. Согласно «Сирийскому апокалипсису Варуха»: «И есть час, который не пройдет, грядет эпоха, которая пребудет вовек, новый мир, который не приведет к гибели тех, кто спасается в нем. Для этих властью и не поведет к гибели тех, кто спасается в нем. Для этих будет наследством возвещенное время, они унаследуют обетованную эпоху. Приготовившим хранилища премудрости и тем, у кого были найдены сокровищницы разума, не удалившимся от милосердия и сохранившим истину Закона будет отдан грядущий мир; жилище же других, весьма многих, будет в огне» (44:12–14). В Книге пророка Ездры мы читаем: «И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда, и пройдут белы, и окончится долготерпение. Суд будет один, истина утвердится, вера укрепится. Затем последует дело, откроется воздаяние, восстанет правда, перестанет господствовать неправда» (3 Езд. 7:32–35).

### Отделение эсхатологической веры от мессианской идеи

Изначально вера в воскресение мертвых и в Царствие Божие, что будут предварены Страшным судом, совпали с эсхатологической верой в будущий мир. Но эти возникшие одновременно представления позднее отделились друг от друга. Стремление к справедливости вызывало к жизни веру в воздаяние непосредственно после смерти. Предполагалось, что в период времени между смертью и воскресением судьба праведников и грешников будет различной. Первым уготовано состояние счастья, а вторым — состояние мучений.

Было две версии веры в воздаяние после смерти<sup>37</sup>. Согласно первой, Шеол разделен на две сферы, одна из которых предназначена для мучения грешников, а другая — для наслаждения

<sup>36</sup> *Freiherr von Gall A. Basileiatoutheou. S. 312.*

<sup>37</sup> *Dewick E. C. Primitive Christian Eschatology. P. 69, 83.*

праведников. Согласно второй версии, праведники восходят на небеса сразу после своей смерти. Первую версию о двух сферах Шеола для отделения праведников от грешников мы находим в Книге Еноха. Там описываются пустоты в Шеоле, которые «были сотворены с той целью, чтобы души умерших собрались в них, да, чтобы все души детей человеческих собрались здесь. И эти места были сделаны, чтобы принять их до дня суда и до определенного периода, когда великий суд придет на них» (1 Ен. 22:3–4). На вопрос Еноха о том, почему пустоты отделены друг от друга, архангел Рафаэль отвечает: «Эти три были сделаны, чтобы души умерших могли быть разделены. И такое разделение было совершено для духов праведников, в которых есть светлый источник воды. И подобное разделение было сотворено для грешников, когда они умирают, и их хоронят в земле, и суд не был произведен над ними в дни их жизни. Здесь их души отделятся со страшной болью до великого дня суда, и вечного наказания, и мучения тех, которые проклинают, и воздаяния за их души. Там Он свяжет их навеки. И такое разделение было сделано для духов тех, кто взывает, которые раскрыли их смерть, когда их убивали в день грешников. Так было сделано для духов человеческих, которые не были праведными, но грешниками, которые усвоились в преступлениях, и сообщниками преступников будут они: но их души не умрут в день суда, и не воскреснут они впредь» (1 Ен. 22:9–13). После этого Енох благословил я Господа славы и сказал: «Благословен мой Господь, Господь праведности, который царствует веки» (1 Ен. 22:14).

То же самое разделение Шеола предполагается в притче о богаче и Лазаре: «Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола богача, и псы, приходя, лизали струпья его. Умер и похоронили его. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: отче Аврааме! умилисердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотя-

щие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк. 16:19–26).

Очевидно, что как богач, так и Лазарь находятся в одном и том же месте, называемом адом. Богач, хоть и издала, но может видеть Авраама и Лазаря, может говорить с ними. Между тем местом, где мучился богач, и местом блаженства, где находился Лазарь, была «великая пропасть», которую не могли перейти те, кто хотел это сделать. Вероятно, эта пропасть, разделяющая Шеол на две части, весьма велика. Представление о том, что праведники восходят на небеса, а грешники остаются в Шеоле, сформулировано в Книге Еноха (1 Ен. 39:4; 103:7).

Осуществляемое непосредственно после смерти воздаяние могло быть только условным, поскольку после будет еще Страшный суд и воскресение мертвых. С другой стороны, развивается тенденция к духовному пониманию будущего мира. В конечном счете эта тенденция ведет к изменению представления о Царствии Божиим. Оно перестает пониматься как некая конечная стадия. Считалось, что это устанавливаемое на земле Царствие не принесет окончательного счастья — более возвышенное и просветленное счастье будет иметь место в том трансцендентальном состоянии, которое придет на смену Царствию. Поэтому период царствования Мессии считался ограниченным во времени, а момент Страшного суда и воскресения мертвых был сдвинут от начала этого Царства в его конец. Ожидаемое трансцендентальное состояние блаженства, что ожидалось после окончания царствования Мессии, не может означать того физического существования, что уготовано в Царстве Мессии. Данное трансцендентальное состояние предполагало веру в бессмертие души — веру, что проникла в иудейскую теологию под влиянием эллинской философии. Эта вера должна была заменить собой веру в телесное воскресение, тесно связанную с Царствием Мессии. На самом деле, данное духовное движение получило свое развитие среди эллинизированных евреев<sup>38</sup>.

Однако те евреи, которым проповедовал Иисус, все еще верили в воскресение мертвых и в рай на земле в качестве конечной стадии развития. Это верование получило свое отражение в синоптических Евангелиях. По-видимому, представление Иисуса о Царствии Божием не особо отличалось от того, во что верили его ученики.

<sup>38</sup> Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4th ed. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907. V. II, S. 579ff., 641. См. также: Klausner J. The Messianic Idea in Israel. New York: Macmillan, 1955. P. 414.



### Представление Иисуса о Царствии Божием

В Христовом учении трудно отделить мессианизм от эсхатологии<sup>39</sup>. Будущий справедливый мир совпадает с Царством Мессии. Иисус разделял пессимизм пророков относительно существующего мира. Он говорил об этом «злом роде» (Мф. 12:45), «лукавом роде» (Лк. 11:29), о «роде сем прелюбодейном и грешном» (Мк. 8:38). Но этот век близок к концу (Мф. 13:39), на пороге стоит новый век справедливости — Царствие Божие. Поскольку век сей по своей природе несправедлив, то справедливость будущего века будет достигнута через полную перемену существующих общественных отношений.

*Принцип перестановки.* Таково значение изречения Иисуса о том, что «Многие же будут первые последними, и последние первыми» (Мк. 10:31). Этот принцип перестановки наиболее отчетливо выражен в Евангелии от Луки: «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмейтесь. Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого. Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их. Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6:20–25).

В Евангелии от Иоанна приведены слова Иисуса: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39). Данный принцип перемены весьма отличен от заповеди «Возлюби своих врагов и моли за своих преследователей» — он представляет собой осуществление принципа воздаяния. Принцип перестановки основан на предположении о том, что в сем злом веке те, кто счастлив, не заслуживают своего счастья, поскольку они несправедливы и будут наказаны за это тем, что станут несчастными. Тогда как те, кто несчастен,

<sup>39</sup> «Иисус иногда говорит о загробной жизни... Намного чаще он говорит также о приближающемся катаклизме, когда для всего рода человеческого сразу будет установлена новая система условий. Тогда наступит Царствие Божие. Говоря об этих двух измерениях, Иисус широко использует один и тот набор технических терминов и представлений... У нас нет иного выбора, кроме как принять... Это странное смешение явно различных тем» (Cadoix C. C. The Historic Mission of Jesus. New York and London: Harper, 1941. P. 219).

этого не заслуживают, поскольку они справедливы, и за это они будут вознаграждены счастьем. В этом заключается то представление о справедливости, которое приемлемо для тех, кто лишен благ мира сего, и которое направлено против тех, кто этими благами наслаждается. Это — справедливость протеста, но не справедливость Божественной любви.

*Представление о воздаянии в учении Иисуса.* Евангелия приписывают Иисусу ряд деяний и изречений, которые вступают в противоречие с Его заповедью не противиться злу и любить своих врагов. Согласно Евангелиям от Матвея и от Луки, Иисус выгнал из Храма менял и торговцев голубями (Мф. 21:12; Лк. 19:45). По Евангелию от Матвея, Иисус звал фарисеев «лицемерами», «безумцами и слепцами», «змеями». «Змии, порождения ехиднины! как убедите вы от осуждения в геенну?» (Мф. 23:33). В этом Евангелии мы читаем: «Приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27).

Даже когда Иисус проповедует новую справедливость, проповоствая ее прежней справедливости воздаяния, он не всегда свободен от этой прежней справедливости. Божественная любовь не ожидает награды (Лк. 6:32). Иисус говорит: «Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?» (Мф. 5:46) и «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф. 6:14). Он даже говорит, что «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его» (Мф. 18:35). Также сказано: «И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (Мф. 10:42) и «И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему. Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:5–6). В Евангелии от Луки передаются слова Иисуса: «Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого. Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их» (Лк. 6:22–23).

Запрещаю одному из тех, кто был с ним, поднимать меч на пришедших схватить его, Иисус изрек «ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26:52). В другом месте Иисус в своем изречении выражает принцип воздаяния: «Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10:32–33). Согласно учению Иисуса: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). Это — позитивная формулировка того принципа, что был выражен в негативной формулировке раввином Гиллелем: «То, что ненавистно тебе, не делай другому». Как позитивная, так и негативная формулировка этого принципа предполагают принцип воздаяния — подобное за подобное.

*Иисусово учение о Страшном суде.* Суд на исходе века несправедливости и начало века справедливости были провозглашены Иоанном Крестителем и Иисусом как день воздаяния, день безжалостного и сурового наказания. В Евангелии от Матфея передаются слова, сказанные Иоанном Крестителем фарисеям и саддукеям: «Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? сотворите же достойный плод покаяния и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь. Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3:7–12). По Евангелию от Луки: «Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостоин развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Лк. 3:16–17).

Когда Иисус послал своих учеников проповедовать, он сказал им: «В какой бы город или селение ни вошли вы, навещайте; кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете; а входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему; и если дом будет достоин, то мир ваш придет на него; если же не будет достоин, то мир ваш к вам возвратится. А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города

того, отрясите прах от ног ваших; истинно говорю вам: ограднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому» (Мф. 10:11–15).

Однажды Христос начал «укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покались», и говорил, что они низвергнутся до ада и что земле Содомской ограднее будет в день суда, нежели им (Мф. 11:20–24). Когда фарисеи обвинили Иисуса в том, что Он изгоняет демонов силой бесовского князя Везельвула, Христос ответил, что изгоняет демонов при помощи Духа Божьего: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет слово на Духа Святаго, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12:28–32).

«*Царствие Божие посреди Вас*». Изречение Иисуса «Достигло до Вас Царствие Божие» означает, что, по Его мнению, это Царствие уже настало, что уже видны его предвестники. В Евангелии от Марка повествуется о словах Иисуса: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15), а согласно Евангелию от Матфея: «Илия должен прийти прежде и устроить все; но говорю вам, что Илия уже пришел» (Мф. 17:12). Христос постоянно увещевает своих учеников быть настороже и наготове, поскольку Царствие Божие может настать в любой момент (Мк. 13:33; Мф. 15:13; Лк. 12:35). Иисус даже изрек своим ученикам о Царствии Божием: «Не пройдет род сей, как все это будет» (Лк. 21:32) и «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1). На вопрос фарисеев о том, когда придет Царствие Божие, Иисус ответил: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21)<sup>40</sup>, что выражает ту же самую идею, что и цитированное выше изречение «Достигло до Вас Царствие Божие». Царствие Божие является имманентным или, точнее, оно уже наступило — такое положение является необходимым следствием веры в то, что Иисус является Мессией, пришедшим для того, чтобы установить справедливый порядок на земле.

<sup>40</sup> См. комментарий стр. 424.

*Царствие Божие как осуществление справедливости на земле.* Практически несомненно, что описание Царствия Божия в синоптических Евангелиях соответствует иудейской традиции понимания Царствия как земного сообщества людей в их телесном бытии<sup>41</sup>. Иисус постоянно говорит о том, что в Царствии Божием будет еда и питье. Своим ученикам Христос возвещает: «И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем» (Лк. 22:29–30).

Действительно, в Царствии Божием не будет брака, не будет сексуальных отношений. Когда саддукеи, не верившие в воскресение, спросили Иисуса о том, какой из нескольких братьев, замужем за которыми она была при жизни, будет ее супругом после воскресения, Христос ответил: «Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22:29–30). Это не вполне совпадало с традиционным представлением, согласно которому почва будет давать плоды, а женщины будут детородными и будут рожать детей без боли (1 Ен. 10:17; 2 Вар. 73:7).

Устранение сексуальных отношений из Царствия Божия может быть объяснено как проявление тенденции к духовному пониманию Царствия. Но в синоптических Евангелиях все еще нет полного переноса Царствия Божия в трансцендентальную сферу. Духовное понимание Царствия Божия стало результатом интеллектуального процесса, который — под влиянием политической необходимости и философской рефлексии — был завершен только после смерти Иисуса. Мессиянская идея о восставлении Царствия Давидова была несовместима с идеей Римской империи<sup>42</sup>. В этом плане становится вполне понятной тенденция к новому пониманию данной идеологии с тем, чтобы сделать ее приемлемой для власти имущих. То, что Царствие Божие, о котором говорили Иисус и его ученики, было формой политической организации земной жизни, подтверждается тем фактом, что ученики верили в Иисуса как в мессиянского царя Израиля, как предвозвещенного пророками правителя Царствия Давидова.

<sup>41</sup> Klausner J. *Jesus of Nazareth*. New York: Macmillan, 1929. P. 398ff. См. также: Gunkel H., Zschornak L. (hrsg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2d ed. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1930. V. IV. S. 1819 f. См. также комментарий стр. 425.

<sup>42</sup> Weiss J. *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*. S. 15, 123.

Поскольку легитимный царь должен происходить от Давида, в Евангелиях предпринимаются попытки доказать происхождение Иисуса от Давида. Несмотря на то, что сам Христос утверждал, что Мессия не обязательно должен быть сыном Давида (Мф. 22:45). Евангелисты доказывали это происхождение через родословную Иосифа, супруга Марии и официального отца Иисуса; при этом доказывая, что Мария зачала Иисуса от Святого Духа (Мф. 1:20; Лк. 1:35). Сам Иисус не проверял веру своих учеников в то, что Он — Мессия, Царь Израиля (Мф. 11:2, 16:13, 24:3; Мк. 8:29; Лк. 9:20; Ин. 1:49, 6:69, 10:24). На вопрос первосвященника «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» Иисус ответил: «Ты сказал» (Мф. 26:63–64). Христос въехал на осле в Иерусалим для того, чтобы исполнить пророчество: «Се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9:9). И Его приветствовали криком «Осанна» (Мф. 21:9), что было предназначением для царя приветствием. Иисус даже пообещал своим ученикам, что в Царствии Божием они станут правителями двенадцати колен Израиля: «Истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28). Фраза «судить двенадцать колен Израилевых» означает править ими. В Деяниях повествуется, что апостолы спросили Христа: «Не в сие ли время, Господи, восстанешь Ты царство Израилево?» (Деян. 1:6). Здесь они имели в виду Царствие Божие. Своим отцом Иисус не возразил их вере. В конечном итоге, Он признал перед первосвященником и перед Пилатом, что Он — Мессия и Царь Израиля (Мф. 26:63, 27:11; Мк. 15:2, 26; Лк. 23:2). На осуждении этого признания Иисус и был приговорен к смертной казни<sup>43</sup>.

С другой стороны, в Евангелии от Иоанна повествуется о словах Иисуса, произнесенных перед Пилатом: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36). Вопреки некоторым интерпретациям, данное высказывание не означает того, что Царство Христа лежит за пределами сего мира и что у этого Царства нет ничего общего с властью над миром. Это высказывание лишь указывает на то, что Царство берет свое начало на небесах и что оно

<sup>43</sup> Radin M. *The Trial of Jesus of Nazareth*. Chicago: The University of Chicago Press, 1931. P. 46ff.



будет принесено в сей мир через прямое и чудесное действие Бога<sup>44</sup>.

Попытки понять Царствие Божие в Христовом учении как чисто духовное несовместимы с важнейшим элементом этого учения — с верой в воскресение. Воскресение мертвых понималось, как минимум, последователями Христа как телесное воскресение. Это с очевидностью вытекает из повествования о воскресении Иисуса во всех трех синоптических Евангелиях. Особенно это заметно по описываемому в Евангелии от Луки появлению Иисуса после воскресения из мертвых: «Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги. Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, взяв, ел пред ними» (Лк. 24:36—43).

Телесное воскресение представляет собой важный элемент Иисусова учения о Царствии Божием не только потому, что это Царствие является сообществом живых существ в сем мире, но и потому что (и, прежде всего, потому что) Страшный суд, с которого начнется Царствие Божие, будет судом над живыми и мертвыми (Деян. 10:42). Поскольку многие в сем злом веке умерли, не получив заслуженных наказаний или наград, они должны восстать из мертвых, чтобы им воздалась справедливость в день Страшного суда. По Евангелию от Матфея: «Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27). Та же самая идея выражена далее (Мф. 25:31). Таким было и представление, превалирующее среди учеников Христа. На это указывают многие места из Деяний апостолов и даже из писем апостола Павла. Так, апостол Петр изрек: «И Он повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых» (Деян. 10:42). Во Втором послании к Тимофею читаем: «Итак заклиная тебя пред Богом и Господом нашим Иисусом Христом, Который

<sup>44</sup> Zahn T. Kommentar zum Neuen Testament. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1908. V. IV. S. 626.

будет судить живых и мертвых в явление Его и Царствие Его» (2 Тим. 4:1).

Чтобы осуществить Свой суд, Мессия, Сын Человеческий, сойдет с небес на облаках: «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30). Показательно, что Царствие Божие придет на землю с небес, а не люди после смерти взойдут на небеса в это Царствие. Это выражено и в молитве «Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10). Царствие придет, как жених приходит к своей невесте (Мф. 25:1). Получается, что Царствие Божие спустится с небес на землю<sup>45</sup>, а Царство Сатаны, что сейчас правит на земле, будет низвергнуто под землю. Когда небеса спустятся на землю, исчезнет антагонизм между несовершенным и совершенным мирами. Учреждаемое после Страшного суда Царствие Божие будет совершенным — а это, в первую очередь, означает его абсолютную справедливость. В этом смысле Царствие будет сверхчеловеческим миром на земле.

Весьма показательно, что в Царствие Божием будет отменен дуализм двух сфер — эмпирической человеческой и трансцендентальной божественной. Те, кто живут в Царствии Божием, узрят Бога<sup>46</sup>. А это означает — приобщаться к абсолютной справедливости.

*Справедливость Страшного суда как воздаяние.* Вместе с тем, та справедливость, что будет свершена на Страшном суде, будет справедливостью воздаяния. Это будет безжалостным наказанием для грешников и щедрой наградой для праведников. На первом плане будет наказание. Иисус возвещает о Страшном суде как о дне воздаяния (Лк. 21:22), как о времени, подобном времени наказания Содома (Лк. 17:22), и даже более худшем: «Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне, и не будет» (Мф. 24:21). Когда приблизится неминуемый конец света, «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и свергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов; тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13:41—43). «Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и свергнут их в печь огнен-

<sup>45</sup> Weiss J. Die Predigt Jesu vom Reich Gottes. S. 105.

<sup>46</sup> Ibid. S. 119.

ную: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13:49–50). И никто не избежит наказания (Мф. 23:33).

Карательная функция Страшного суда весьма отчетливо отражена в словах Иисуса: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? Или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, и пришли в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня. Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе? Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне. И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:31–46).

Несомненно, что в этом фрагменте Евангелия Иисус, Сын Человеческий, Мессия, предстает как судья на Страшном суде. То, что Христос считал себя судьей мира, подтверждается и в Евангелии от Иоанна: «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтители Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:22–23). Страшный суд будет осуществлением справедливости воздаяния. «Вечное наказание» в рамках этого Божественного воздаяния оказывается вполне совместимым с образом Бога отмщения в Ветхом Завете, но оно несовместимо с новой справедливос-

тью, с любовью Божией, провозглашенной в Нагорной проповеди.

Принцип воздаяния лежит даже в основе мистической идеи искупительной жертвы Христа. Иисус провозглашает: что «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28), «ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:28). Его смерть воспринимается как наказание за чужие грехи. Кажется, что происходит нечто крайне несправедливое — смертные муки того, кто абсолютно не виновен. Для объяснения этой несправедливости применяется принцип, согласно которому зло поступка должно быть искуплено злом наказания.

Было предпринято множество попыток устранения противоречий в Иисусовом учении, были предложены более или менее искусные интерпретации. Наиболее удачным методом является различение между аутентичными и неаутентичными изречениями Христа, проводимое на основе историко-критического анализа источников. Например, некоторые исследователи посчитали «дополнением Матфея» важнейший фрагмент в Евангелии, где Иисус предстает как судья на Страшном суде, приговаривающий грешников к вечному огню<sup>47</sup>. Вместе с тем, такой историко-критический метод трудно совместить с пониманием Нового Завета как Божественного откровения. При помощи такого метода можно реконструировать более или менее последовательную этическую систему в учении Иисуса, но невозможно устранить тот факт, что Новый Завет содержит в себе противоречивые представления о справедливости. Это особенно заметно при сравнении синоптических Евангелий с посланиями апостола Павла.

### Иисусово учение в сравнении с учением апостола Павла

*Отрицание еврейского закона апостолом Павлом.* Часто обращалось внимание на то различие, что имеется между учением Иисуса и учением апостола Павла. Это различие проступает в неодинаковом отношении к идее справедливости и к позитивному праву. В том, что касается еврейского закона, апостол Павел заходит намного дальше, чем Иисус, Который пытался

<sup>47</sup> *Glasson T. F. The Second Advent.* London: The Epworth Press [Edgar C. Barton], 1945. P. 127ff., 130.

сохранить впечатление, что Он не был принципиально против закона. Апостол Павел прямо заявляет: «Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него» (Рим. 7:6). «Однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2:16); «А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона. А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет. А закон не по вере» (Гал. 3:10–12); «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал. 5:18).

При этом тот «закон», против которого возвышает свой голос апостол Павел, это всего лишь ритуальные положения еврейского права. Апостол Павел признавал основные позитивно-правовые институты своего времени и подтверждал их соответствие Божественной воле — зияющая на браке семья, основанная на труде собственности, учрежденная в государстве система власти.

*Учение апостола Павла о браке и собственности.* Кажется, что апостол Павел допускал брак лишь как меньшее из двух зол. Он говорил: «Хорошо человеку не касаться женщины. Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу» (1 Кор. 7:1–3). Но в Первом послании к Фессалоникийцам он учит: «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения» (1 Фес. 4:3–5). В Послании к Ефессянам апостол Павел рассматривает институт брака как священный и уподобляет его отношению между Христом и Церковью: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава Церкви, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф. 5:22–25). Применительно к отношениям между детьми и родителями он поучает: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость. Почитай отца твоего и мать, это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо, и будешь долготелен на земле. И вы, отцы, не раздражайте детей

ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:1–4).

Учением Христа было — оставить свои занятия и не работать ради удовлетворения телесных потребностей, поскольку Бог позаботится о тебе. После распятия Христа христиане верили в то, что Царствие Божие приблизилось, так что возникла опасность того, что верующие сочтут труд излишним. А это могло привести к серьезным политическим трудностям. В этой связи апостол Павел учил: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3:10). Он говорил: «Умоляем же вас, братия, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедовали вам; чтобы вы поступали благоприлично перед внешними и ни в чем не нуждались (1 Фес. 4:11–12) и «Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся. Таковых увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб» (2 Фес. 3:11–12).

Сам апостол Павел зарабатывал на жизнь шитьем палаток. Похоже, что до того, как стать проповедником, Иисус работал плотником. Христос заповедал своим ученикам не брать с собой денег и не носить их в карманах. Тогда как апостол Павел организовал сбор денег в пользу народа Божьего, то есть для сообщества первохристиан в Иерусалиме (1 Кор. 16:1; 2 Кор. 8:1; 9:1; Гал. 2:10; Рим. 15:25; Флп. 4:10). Иисус учил о том, что богатому не войти в Царствие Божие, тогда как апостол Павел лишь просил «богатых в настоящем веке» о том, чтобы они «богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни» (1 Тим. 6:18–19).

Апостол Павел даже признавал, что институт рабства совместим с новой справедливостью любви: «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимую только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как человекам, зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный. И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость, зная, что и над вами самими и над ними есть на небесах Господь, у Которого нет лицеприятия» (Еф. 6:5–9). В Первом послании к Тимофею мы читаем: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих



достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божие и учение. Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно, потому что они братья; но тем более должны служить им, что они верные и возлюбленные и благодетельствуют им» (1 Тим. 6:1–2).

*Учение апостола Павла об установленных властях.* Иисус не учил об уплате налогов и не признавал светские власти. Но апостол Павел прямо заповедал христианам платить налоги сборщикам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13:1–2). Действующие в Римской империи власти, которые рассматривались Иисусом как принадлежащие к царству зла, теперь оказываются действующим от имени Бога.

Согласно этой новой позиции: «Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:3–7). Последняя заповедь является реализацией принципа «Каждому свое согласно действующему закону». Концепция апостола Павла не только предполагает безусловное признание позитивного права Римской империи и установленных в ней властей, но и дает сильнейшее обоснование любому позитивному праву и любой установленной государственной власти. Получает свое обоснование и принцип воздаяния — как проявление Божественной воли.

### Мистическое представление апостола Павла о справедливости

*Истолкование апостолом Павлом справедливости любви.* Подчеркнув безусловность повинования государственному закону и признав тем самым воздаяние в качестве принципа справедливости, апостол Павел констатирует: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий

другого исполнил закон. Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя. Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:8–10). Но действительно ли эта любовь совместима с законом, основанным на принципе воздаяния? Разве это та любовь, которую Иисус противопоставил правилу «Око за око, зуб за зуб»?

В Послании к евреям апостол Павел ссылается на фрагмент из Книги Притчей: «Кого любит Господь, того наказывает» (Прит. 3:12). Апостол видит проблему: как совместить Божественную любовь с наказанием: «Если же наша неправда открывает правду Божию, то что скажем? не будет ли Бог несправедлив, когда изъявляет гнев? (говорю по человеческому рассуждению). Никак. Ибо иначе как Богу судить мир?» (Рим. 3:5–7). При этом апостол Павел утверждает провозглашенное Христом новое понимание справедливости как Божественной любви, выразив это понимание в великолепной поэтической форме, в знаменитой похвале любви (1 Кор. 13:1–8). Он считает нужным провести различие между основанной на вере справедливости, о которой учил Моисей, и основанной на вере справедливости, которая пришла от Бога и которую проповедовал Иисус, завершая закон (Рим. 10:1–5).

В посланиях апостола Павла исходящие от Бога отмытие, гнев и страх упоминаются не реже, чем Божественная любовь (Рим. 1:18, 2:5, 5:9; 1 Фес. 2:16, 6:6). «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христова, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10). «Ибо праведно пред Богом — оскорбляющим вас воздать скорбью, а вам, оскорбляемым, отрадою вместе с нами, в явлении Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа» (2 Фес. 1:6–8). «А кто неправо поступит, тот получит по своей неправде, у Него нет лицемерия» (Кол. 3:25). Во Втором послании к Тимофею апостол Павел упоминает, что «Александр медник много сделал мне зла» (2 Тим. 4:14). Но апостол не говорит, что будет молиться о нем, а находит утешение в надежде на то, что «Воздаст ему Господь по делам его!». Апостол увещевает: «Любовь да будет непритворна» (Рим. 12:9), но требует: «Отвращайтесь зла». А коринфянам он пишет, что готов «наказать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится»

(2 Кор. 10:6). В Послании к Галатам мы читаем, что апостол подвергает анафеме (Гал. 1:9) — хотя это противоречит Евангелию, и выражает желание «О, если бы удалены были возмущающие вас!» (Гал. 5:12). Апостол Павел повторяет Христовы заповеди о запрете воздавать злом за зло и мстить за себя (Рим. 12:17–19), но при этом добавляет: «Дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19). Сразу после восхваления справедливости любви, апостол излагает свое учение о богоустановленности властей государства. По этому учению, в том, что власти наказывают преступников, нужно видеть волю Божию.

*Духовное понимание Царствия Божия в учении апостола Павла.* Когда Иисус предстал перед римским прокуратором по обвинению в том, что «Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2), то на вопрос Пилата: «Ты Царь Иудейский?» Христос ответил просто: «Ты говоришь» (Лк. 23:3). Когда апостол Павел был арестован римским тысяченачальником, он протестовал, ссылаясь на свое римское гражданство: «Разве вам позволено бичевать Римского гражданина, да и без суда?» (Деян. 22:25). Обвиненный в возбуждении мятежа между иудеями, апостол Павел заявил о своей невинности: «Я не сделал никакого преступления ни против закона Иудейского, ни против храма, ни против кесаря» (Деян. 25:8) и, воспользовавшись правами римского гражданина, потребовал «суда кесарева» (Деян. 25:11).

В качестве римского гражданина, апостол Павел признавал правовые основания власти римского императора. Поэтому он не мог защищать веру в Царствие Божие в смысле восстановления израильского царства в мире земном. Следовательно, Царствие Божие должно было быть перенесено в чисто религиозную, полностью лишённую политического контекста идеологию. Этот перенос в иной, трансцендентальный мир был нужен для того, чтобы не выглядеть опасными в глазах римской полиции.

Духовное понимание Царствия Божия и особенно его важнейшего элемента (воскресения из мертвых) стало наиболее значимым вкладом апостола Павла в христианство<sup>48</sup>. Это учение апостола изложено в его Первом послании к Коринфянам: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрасеудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не ум-

<sup>48</sup> *Klausner J.* From Jesus to Paul. New York: Macmillan, 1943. P. 562ff.

рет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды различается в славе. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор. 15:35–54).

То, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, означает воскресение из мертвых не телесного, а духовного тела. Следовательно, разрушение смерти означает бессмертие души. «Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

*Справедливость и тайна веры.* Вера в бессмертие души имеет консервативный характер, поскольку она подразумевает веру в то, что справедливость будет осуществлена в ином, трансцендентальном мире. Такая вера служит опорой человеку, испытывающему несправедливость в этом мире и надеющемуся на то, что причиняющие ему страдания люди будут наказаны в загробной жизни. Поэтому им не нужно мстить в этом мире. Телесное воскресение образует один из основных элементов Царствия Божия, что должно осуществиться в этом мире. Вера в такое воскресение обнаруживает скорее революционный подтекст — даже несмотря на то, что осуществление Царствия Божия на

земле считается актом Божественной воли, а не делом человеческих рук. Такое Царствие будет иметь мало общего с существующими государствами.

Попытка апостола Павла истолковать Царствие Божие в духовном смысле не вызвана, разумеется, только стремлением избежать конфликта с римскими властями. Эта попытка тесно связана с общей направленностью присущего ему религиозно-духовного чувства — его склонностью к иррационализму и мистицизму. Как было указано выше, апостол Павел прекрасно осознавал то противоречие, что имеется между принципом воздаяния и принципом любви. Такое противоречие существует лишь в перспективе человеческого познания; оно значимо только в перспективе мудрости мира сего, но не в перспективе таинственной мудрости Бога. «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:19).

Опираясь на слова пророка Исаяи (Ис. 29:14), апостол Павел говорит: «Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоутробно было Богу юродством проповедаи спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудреет человеков, и немощное Божие сильнее человеков. Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор. 1:19–26). «Мудрость же мы проповедем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы. Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл Духом Своим; ибо Дух все пронизывает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам

от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, сообразая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы судить его? А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:6–16).

Разум и рациональная наука направлены против Бога, а Бог — против разума и рациональной науки. Поэтому апостол Павел предупреждает христиан о соблазнах философии: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). Мы должны полагаться не на человеческую философию, а на веру: «И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в пресходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнанием ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утвердилась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2:1–5).

Божественная мудрость, которая подразумевает Его справедливость, является таинством. Вера и ничто, кроме веры, позоляет нам оказаться причастными этой справедливости. Апостол Павел безудстанно увещевает, что «Правда Божия открывается от веры в веру» (Рим. 1:17, 3:22), что «человек оправдывается верою» (Рим. 3:28), что справедливость дается от Бога через веру (Флп. 3:9). В Послании к Галагам апостол Павел пишет: «А мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры. Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:5–6). Но эта вера превышает человеческого познания. В Послании к Ефессянам он увещевает христиан: «Да даст вам верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божию» (Еф. 3:17–19). Эта справедливость любви остается тайной для человеческого разума. Та же самая идея выражена в Книге Еноха, где часто упоминается «тайна справедливости». В день Страшного суда «святым в небесах будет сказано, чтобы искали они тайны пра-



ведности, наследие веры» (1 Ен. 58:5). Здесь под «святыми» понимаются праведники.

Учение апостола Павла лежит в основании христианской теологии справедливости. Конечный вывод из этого учения можно сформулировать следующим образом: существует относительная, человеческая справедливость, которая тождественна позитивному праву; существует также абсолютная, Божественная справедливость — а она суть тайна веры. Поэтому в данной теологии невозможно найти ответ на вопрос о том, что есть справедливость. Этот вопрос предназначен для человеческого разума. Он предполагает отсылку к идеалу, а этот идеал не всегда совпадает с той или иной системой позитивного права и не всегда может быть осуществлен в этом мире.

### 3. Платоновская справедливость

Символом платоновской философии является радикальный дуализм. Платоновский мир — это не мир единства. Пропась между противоположностями — во многом результат появляющегося раздвоения в бесчисленных формах. Это не один, а два мира, видимые Платону, когда в глазах его души он предполагает трансцендентное, бескрайнее и вневременное царство идеи, вещи-в-себе, истинной, абсолютной реальности покоящегося в себе бытия, и когда в этом трансцендентном царстве он выступает против пространственно-временной сферы своего чувственного восприятия — сферы, данной в движении. Эту сферу он представляет только в качестве области иллюзорного подобия, царства, в действительности не имеющего бытия. Этот дуализм проявляется в противоположности между истинным знанием (эпистема) и простым мнением (докса), ограниченным и неограниченным, бессмертным и смертным, божественным и человеческим.

Такой многообразный изменчивый дуализм является, в конечном итоге и в наиболее примитивном смысле, протипоставлением добра и зла. Эта этическая коннотация суть не единственно возможная, но она представляет собой первичный аспект дуализма Платона — это глубинная основа платоновской мысли, в которой все остальное укореняется как в питательной почве. Этический дуализм добра и зла, как представляется, это внутреннее кольцо, которое окружает онтологический и эпистемологический дуализм, выросший из этического дуализма и за его пределами. Очевидно, что ключ ко всем противоположностям, в которых движется платоновская мысль, и реальное значение платоновского дуализма можно найти в фундаментальном взаимоотношении добра и зла. Это так не только по причине того факта, что любое противоречие между двумя мирами в платоновской мысли проявляется как противоречие ценностей, как разделение между высшим и нижним мирами, между миром ценностей и сферой, к которой ценностные суж-

дения не применимы. Это очевидно, в первую очередь, поскольку этика безусловно является первичной по значимости в платоновской философии. Только в сфере этики возможно чистое мышление, свободное от всего материала чувственного опыта; такое мышление в силу его природы направлено на этический идеал.

На фоне всех многообразных рассуждений, связанных с различными предметами, что встречаются в платоновских диалогах, на фоне многих отклонений от основной темы нравственной идея остается постоянным предметом, который сияет над другими рассуждениями как полярная звезда. Только она указывает путь через меняющиеся движения мысли к конечной цели: это цель всей платоновской философии, цель, к которой стремится Платон через самые разнообразные точки зрения и для достижения которой он прикладывает все свои силы от первой до последней из работ — это цель абсолютного блага. Благо, однако, немислимо без зла. Если благо является предметом познания, то познание одновременно должно признавать и зло. Это верно и в отношении платоновской философии, которая сама по себе отнюдь не учение о благе, как это обычно представлено, но суть размышление относительно отношения между добром и злом.

Правда, идея блага в платоновской представлении выдвигается более четко, чем понятие зла: рассуждения по поводу блага развиваются с большей силой и ясностью, чем те, которые имеют зло в качестве своего предмета. Не только мышление моралиста, но и, в первую очередь, его воля направлены на благо. Зло не могло быть постигнуто, если бы не необходимость представлять его как антитезу добра: зло предстает как подчиненное в цепочке рассуждений, выступает как торжественный апофеоз добра. Зло должно оставаться в тени представлений о благе, только лишь как тень в лучах света блага. Лишь в последнем из платоновских сочинений зло принимает более твердую форму и становится определенным в той же степени, как благо — в виде конкретной субстанции. Только в позднем периоде творчества Платона зло стало для него реально-стью, существом, и только после того, как он был вынужден признать, что представление зла в онтологическом дуализме как по сути небытия стало разновидностью существования бытия.

В этом лежит причина того, почему изначальное учение платоновского дуализма держится на том, что мир идеи как мир

блага принимает участие в реальном существовании. Вместе с тем, мир вещей, становления, должен рассматриваться как небытие: этот мир становления, этот эмпирически воспринимаемый мир, чувственно воспринимаемой реальности, этот временный мир фактических событий является миром зла, поскольку он находится в противоположности к миру блага. Этот мир может быть не чем иным, как миром зла, хотя Платон напрямую и не обозначил его как таковой. По определению только благо должно быть; зла быть не должно. В силу этой причины зло суть небытие и только благо суть бытие. Для этической мысли должно подразаумевать сушее: если моралист предполагает, что зло не должно быть, то из этого предположения следует небытие зла. Таким образом, он удовлетворяет волю познанием. Это первенство воли над познанием, имеющее решающее значение для этического воспитания, представляется как первенство должно перед сущим, ценности перед бытием.

В чистой системе блага нет места злу. Это выражается в платонизме, также как в других рассуждениях по поводу добра и зла, отрицанием качества бытия зла или его онтологического предствления. То, что должно быть, существует; оно имеет именно «реальное» существование; следовательно, то, что не должно быть, не может существовать, а может только казаться нам бытием. По этой причине необходимо, чтобы различие произошло между истинным или реальным бытием и кажущимся бытием: то, что является бытием с обыденной точки зрения, должно быть сведено до положения всего лишь подобия бытия. Мысль, направленная на истинное бытие, должна быть помещена выше чувственного восприятия этого подобия бытия: этика должна иметь приоритет над естественными науками для того, чтобы благо, которое должно быть, могло быть воспринято по-настоящему.

С другой стороны, того, что обыденному восприятию кажутся бытием, не должно быть, потому что это не благо — это зло, которое является небытием. Аналогично, любая попытка объяснить мир в терминах этики, любая спекуляция по поводу добра и зла, предполагают отступление — в той или иной степени — от натуралистической концепции. То мировоззрение, которое основывается на реальности чувственного познания и направлено на реальность чувственного опыта, на объяснение мира, кардинально переворачивается в ракурсе этического мировоззрения, направленного на ценности и на оправдание мира.

Поскольку зло — это полное отрицание добра, то этический дуализм в его начальном смысле абсолютен. Тенденция придавать абсолютную форму мыслимым противоположностям — это, скорее, верный признак нормативной этики, созерцания, направленного в конечном итоге больше на ценность, чем на бытие, больше на трансцендентальное должное, нежели на эмпирическое сущее. В отличие от нормативной этики, эмпирическое исследование стремится, по возможности, избежать работы с противоположностями. Скорее, такие исследования стремятся связать между собой все представленные возражения, то есть установить степени различия, постепенные переходы от одного к другому, выстраивая множество явлений в последовательное множество с количественными различиями, так что каждое из явлений переходит в другое. Поэтому тут все связано с понятием эволюции.

История греческой мысли показывает нам, как познание природы предприняло попытку освободить себя от религиозных и этических спекуляций путем релятивизации противоположностей, на которых основаны такие спекулятивные взгляды на мир. В общем, все противоположности, обсуждаемые в рамках религиозных и этических спекуляций, происходят от основополагающей противоположности между добром и злом. Таким образом, процесс релятивизации этого основополагающего противопоставления добра и зла является одним из мостов, с помощью которого мышление переходит от этики к естественным наукам. Решающий момент в этом процессе следующий: не только добро, но и зло воспринимаются как бытие и как реальность. Соответственно, эмпирическая реальность воспринимается не только в качестве зла, но и в качестве блага, как сочетание добра и зла. Этот процесс релятивизации противоположности между добром и злом представляет собой первый шаг к разрушению исключительно нормативной интерпретации мира на основе спекуляций о добре и зле. Тогда как подобные спекуляции ведут назад, в сторону объективного познания эмпирической реальности.

В начальном платоновском учении об устройстве мира явно присутствует тенденция к абсолютизации этого основополагающего дуализма добра и зла. Между двумя мирами, на которые разделена вся вселенная, между сферами мнения и знания, Платон постулирует непреодолимую противоположность. Идя пути, который ведет из мира кажущегося восприятия в мир познания истинного бытия, необходимо полностью освободиться

от мира чувственного опыта, необходим радикальный разворот. Но этот полный поворот от мира чувственности к духовному миру был бы непонятен, если бы он не означал в то же время уклонение от зла и приближение к благу.

Платон символизирует это учение известным образом пещеры: «А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отпратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?... Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла»<sup>49</sup>. Только в том случае, если сфера чувственного восприятия означает зло, а мысль указывает на благо, можно понять отказ от объединения восприятия и мышления. В этой доктрине вечного превращения не выражается эпистемологический подход. Только этический опыт грешника, который стал святым, может приблизиться к осознанию типичного проявления такого неожиданного обращения. Тут мы имеем дело с рассуждением о добре и зле, которое координирует противоположность чувственного восприятия и мышления, с одной стороны, частного и идеи, с другой. При этом данная противоположность проводится даже внутри самого Абсолютного.

В то же время, в учении Платона есть доказательство, свидетельствующие о его склонности сделать эти противоположности относительными. Мышление Платона столь же дуалистично как и мир, который оно отражает. В его творчестве можно видеть непоколебимый дуализм, не допускающий никаких переходов, через которые познание может перейти от одного мира к другому, и глубокий пессимизм, отрицающий посюсторонний мир и возможности его познания, чтобы подтвердить, что другой, потусторонний мир дан в бытии и познании.

<sup>49</sup> Платон. Государство. 518d, 518e // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 3. М., 1994.



Платон выражает пессимистический дуализм, который доходит до тех же крайностей, что и все иные гениальные попытки презрительно отвернуться от природы и естественных наук. Крайность заключается в том, что он отрицает возможность эмпирической науки и видит единственный объект истинного восприятия в том, что лежит за пределами опыта. В то же время Платон очевидно стремится заполнить в некотором роде пропасть между двумя мирами предложением среднего термина — посредника в аспекте непримиримого противостояния между этими продуктами дуалистической спекуляции. Речь идет об учении о среднем (метах). Это среднее проявляется во многих формах, но всегда представляет собой симптом поворота от пессимистического дуализма к методу, признающему реальность эмпирического мира.

## II.

Интеллектуальная деятельность великих моралистов уходит корнями в их личную жизнь в большей степени, чем у других мыслителей, потому что все размышления о добре и зле возникают из глубины их морального опыта. Так что убедительный пафос, который появляется в работах Платона, его трагическом дуализме и героических усилиях, чтобы преодолеть этот дуализм, глубоко укоренены в человеческом характере Платона как личности, а также в обстоятельствах и факторах, обусловивших его личное отношение к жизни.

Жизнь Платона, по существу, определяется страстью любви, платоновским Эросом. Образ жизни Платона, который может быть представлен на основе оставленных им документов, не является картиной холодной, созерцательной природы ученого, смотрящего на мир просто как на предмет познания.

В этих документах мы не находим философа, чьи медитации и усилия направлены исключительно на наблюдение и проникновение в механизм человека и внешних явлений и которые имеют своей конечной целью объяснение затруднений опытного познания. Скорее, тут появляется душа, потрясенная жесточайшими страстями, душа, которая живет в интимном и неразрывном союзе со своим Эросом, проявляется несгибаемая воля к власти, власти над людьми. Любить людей и в то же время проявлять вершенствовать им; любить их так, чтобы любовь проявлялась в самосовершенствовании; создать сообщество людей на основе сообщества любви — в этом и заключено жизненное устремление Платона. Его целью было формирование людей и реформи-

рование их сообщества. Поэтому нет ничего, о чем его мысль заботилась бы больше, чем об образовании и государстве. И, как следствие, главной проблемой для Платона становится то, что является благом или справедливостью, что само по себе является единственным оправданием для правления одних людей над другими, единственным легитимным аспектом образования и государства. Педагогическая и политическая страсть Платона, однако, имеет свое происхождение в его Эросе. Призван, что Эрос является динамическим источником платоновской философии, мы не сможем пренебречь исследованием своеобразной природе этого Эроса, потому что именно природа Эроса определяет личное отношение Платона к обществу в целом, и к демократическому обществу Афин в частности. Этим также объясняется борьба Платона с тем самым миром, в котором он хочет доминировать для того, чтобы перестроить этот мир в соответствии с собственными желаниями.

Этот Эрос, любовь молодежи, ставит Платона в противоположность обществу и всему миру в целом — Эрос не появляется в нем как расширение и обогащение нормальной сексуальной жизни, что было традиционным в аристократическом афинском обществе (но только среди аристократов, а не на низших социальных уровнях). Платоновская природа исключает нормальную сексуальную жизнь. Как правило, те, кто любил красивых молодых людей, также имели дома жену и ребенка, как это было у Сократа. Но не было женщины, имевшей какое-либо значение в жизни Платона. Брак, который был окружен ореолом святости в греческой религии, и семья, считающаяся фундаментальным элементом греческого государства, оставались внешними для Платона, проводившего свою жизнь в кругу мужчин. Он ощущал свою неспособность выполнить самый главный патристический долг — обеспечить государство новыми гражданами, дав жизнь своему потомству. Это было тем более болезненным для Платона, потому что его интеллектуальная позиция в целом была направлена против морального упадка его времени и на восстановление морали предков. В этом показательно своеобразии положения мыслителя кроется опасность глубокого конфликта с социальной действительностью, закономерности которой представляются странными для философского темперамента Платона. За пределами дорийской культуры, и особенно в Афинах, на мужеложство смотрели с презрением; Аристотель определяет его в «Никомаховой этике» как противояственный порок.

Следы этого порока могут быть обнаружены у Гомера. Великие авторы трагедий, Эсхил и Софокл, несмотря на их личную склонность, по-видимому, не осмелились публично выступить в защиту мужеложства. Еврипид прямо не одобряет его; комедии, особенно произведения Аристофана, бичевали его с острым презрением и иронией; софисты решительно нападали на него. Даже уловное право Афин показывает явную тенденцию к преследованию мужеложства<sup>50</sup>.

Строгое отношение осуждения, которое афинское общество проявляло против этого Эроса, упомянуто, хотя и косвенно, в платоновских диалогах «Пир» и «Федр», где Платон защищал этого любящего мальчиков Эроса против официальной точки зрения, признаваясь в этой любви сам, хотя только в одухотворенной форме. Но Эрос характеризовался Платоном в старости, в его последней работе, как опасность для государства, как источник бесчисленных бед как для отдельных людей, так и для целых полисов<sup>51</sup>. Это было несомненно написано в то время, когда Платон освободился от тирании Эроса. В молодости и в годы зрелости он избегал открытого конфликта только усилиями, которые предпринимал с самого начала с непревзойденной энергией и большой моральной силой, чтобы одухотворить этого Эроса. Направляя свой Эрос на службу философии, Платон объясняет созерцание возлюбленных мальчиков как первый шаг на пути к познанию блага. При этом он лишает своего Эроса чувственности, столь важной для его сущности, сублимируя эту чувственность под давлением общественного мнения и собственных моральных убеждений.

Так, Платон достигает для себя желаемого оправдания Эроса. В «Пире», в этом великолепной похвале платоновской любви, философ оправдывает свой Эрос (от которого он, возможно, пострадал больше, чем показывает данный диалог), тем самым оправдывая и себя, и сам мир. На вопрос Сократа о реальной природе Эроса, Платон приводит пророчество Диотимы в качестве ответа: «Великий гений. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным.... Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью»<sup>52</sup>. Что изначально

<sup>50</sup> См.: *Kelsen H. The Platonic Love // The American Imago. 1942. Vol. III. P. 1–110.*

<sup>51</sup> *Платон. Законы. 836d // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1994.*

<sup>52</sup> *Платон. Пир. 202e // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 2. М., 1994.*

разделено, платоновский мир снова объединяет. Эрос произвел разделение; Эрос отвечает за воссоединение.

При этом платоновский дуализм принимает оптимистический уклон. С тенденцией релятивизировать противоположность добра и зла, платоновская философия обращает свое внимание на этот мир и стремится к единому мировоззрению, которое будет включать в себя и природу. Природа, которую оно включает, не будет рассматриваться просто с этической точки зрения, как то, что должно быть, или чего не должно быть, но понимается как само бытие. Поэтому природа — это уже не абсолютное зло и, следовательно, небытие; это участие — на разных уровнях — в реальном бытии. Это новое направление платоновской мысли возвращает его к обществу и государству. В связи с этим важно отметить, что Платон в речи Диотимы, как и в выступлениях всех гостей на пиру, подчеркивает социальную природу его Эроса как защиты против обычного упрека, что любовь неуместна для общества и опасна для государства. Платон неоднократно утверждает, что любящий мальчиков Эрос, если он одухотворен (и это единственная любовь, способная к одухотворению), будет порождающей силой. Через предсказание он провозглашает то, что самые красивые дети, размножаемые духовным Эросом, включают в себя не только поэзию и произведение скульптуры, а также искусства социального порядка, вроде конституции, законов и правосудия. Среди этих «бессмертных детей», которые являются более ценными, чем смертные потомство, Платон называет законы Солона, и детей, оставленных Ликургом в Лакедемон, — детей, спасших Лакедемон и, возможно сказать, всю Грецию»<sup>53</sup>. Это очень личное признание для Платона, поскольку именно этих детей желал его Эрос: лучшие законы, справедливый порядок государства, правильное воспитание молодежи. Здесь явнее раскрывается внутренняя связь, которая существовала между платоновским Эросом и его волей к власти над людьми, между его эротическими и педагогическими политическими страстями.

### III.

Недавние исследования наследия Платона во многом пошатнули мнение о том, что Платон был теоретическим философом, целью которого было установление строгой науки. Сегодня

<sup>53</sup> *Платон. Пир. 209e.*

известно, что Платон был по темпераменту скорее политиком, чем теоретиком.

Одни считают его сегодня обладателем властного темперамента (*Herrmenscht*), другие видят в нем педагога и лидера. Был ли он на самом деле таким человеком, на самом ли деле он обладал характеристиками, которые сопровождают волю к власти, имел ли он способность к гениальным действиям — в этом можно сомневаться. Мы можем быть уверены только в том, что его личный идеал лежал в этом направлении. Он хотел быть тем, кем он не мог стать с учетом внешних и внутренних обстоятельств. Вся его интеллектуальная позиция была лишь взглядом на то, что существует, нежели уважением к должному, она всегда была направлена к воле, а не к познанию. А так как его этическая политическая воля была основательно укоренена в метафизике и, следовательно, выражена в откровенной религиозной идеологии, его произведения дают не только впечатление искусной системы нравственной науки, сколько пророчества об идеальном государстве. Платон раскрывается в меньшей степени ни как психолог или социолог, заботящийся о социальном бытии, а более как проповедник справедливости.

Подтверждение этому можно найти, в основном, в автобиографии Платона — в так называемом Письме VII, где, будучи стариком, в один из своих самых серьезных моментов мыслитель отчитывается перед миром за свою жизнь. Здесь Платон признается, что его настоящим желанием с самой молодости была политика, и что он ждал всю свою жизнь благоприятного момента, чтобы действовать. Но даже если бы мы не имели такого признания Платона, из его диалогов было бы ясно, что для мыслителя политическая воля для него была важнее теоретического знания. Основная проблема его философии, к которой подстраиваются все остальные проблемы — это вопрос о справедливости. Об этом можно судить по тому, что прежде всего он заинтересован в поиске моральных основ деятельности. Из избитых подробностей в сочинениях Платона возникает то, что основное в объяснении этой великой политической страсти — это его пламенное стремление к овладению государством. И хотя это не было выражено прямо или косвенно, эту страсть выдает главный тезис платоновской философии — задача философов в том, чтобы править. Мыслитель упорно настаивает на том, чтобы вся власть в государстве опиралась на философию, но не на любую философию. Сила в том, чтобы пребывать в единственной истинной философии, ведущей к знанию спра-

ведливости и легитимирующей требование освоения платоновской философии.

Такие признаки политической страсти могут быть обнаружены не только в работах Платона, но также в самой его бурной жизни. Его жизнь прошла в тени политических начинаний, даваемых от его первой поездки на Сицилию, когда ему было около сорока лет — с последствиями этого мероприятия ему пришлось считаться почти до самой смерти, эти последствия сделали несчастными последние дни его жизни. Речь идет о попытке Платона поставить под власть своих идей тирана Сиракуз Дионисия II. Платон был доведен до этого фатального шага его демоническим Эросом и его страстной любовью к Диону, молодому родственнику тирана. Дион, воодушевленный, возможно, лучшими намерениями — возможно, стремлением осуществить политические идеалы Платона — предпринял попытку захватить контроль над Сиракузами. Однако эта попытка привела к вовлечению платоновской академии, или, по крайней мере, ее наиболее видных членов, в кровавую гражданскую войну, в ходе которой была разрушена великая Сицилийская империя, основанная Дионисием I. Эта империя была сильнейшей государственной организацией, созданной в эпоху эллинизма, и, возможно, была последним оплотом эллинизма в античном мире. Платоновская академия точно не заслужила чести участием в этой катастрофе.

Роль, которую платоновская академия сыграла в сомнительном мероприятии Диона — об этой роли Платон аккуратно умолчал, — была не единственной причиной для подозрения в том, что академия не была, как уже так давно считается, просто школой обучения, мирной, удаленной от забот этого мира и посвященной чистой науке. Академия, которую Платон основал вскоре после возвращения из первого путешествия на Сицилию, получила поддержку в особенности от аристократических кругов. Она была, как показало недавнее исследование, сообществом по типу пифагорейского общества — сообществом, основанным на платоновской религии и платоновском Эросе. Основной предмет деятельности Академии проявляется в ее политической функции Академии — она была по своему характеру призвана обеспечить подготовку к ремеслу государственного управления. Заметные антидемократические, аристократические тенденции Академии сделали ее оплотом реакционной мысли. Но она была не только центром консервативной политики, но также и также центром политической деятельности, на что



указывают события в Сиракузах. Отношение к Академии соответствовало фундаментальной интеллектуальной позиции Платона, для которого образование было компенсацией политики и виртуальной ячейкой идеального государства. Работа Академии была направлена не столько на точную науку, сколько на этические и мистические спекуляции. Таким образом, эту школу можно было бы корректнее назвать «метафизической сектой». Как показали последние годы жизни Платона, именно таким было его отношение к Академии. Это отношение характеризуется полным откатом от сократовского рационализма и постоянным акцентом на трансцендентную природу предметного этического знания, наряду с убеждением в невозможности рационального представления результата этого знания. Поскольку иррациональное не поддается рациональному выражению, Платон прибегает все больше и больше к мифам, когда он хочет объяснить то, что считает существенным. Ни один ученый не делал бы такого. Платон находит нечто лежащее близко к его сердцу, нечто более высокое и более важное, чем точную теорию. В попытке дать выражение этому Платон говорит темиными пророческими словами, как прородец, вглядывающийся в потусторонние миры, а не как ученый этого мира.

Платон смутил своих читателей недвусмысленным заявлением о том, что его опубликованные работы не должны восприниматься как выражение его истинной мысли, что на самом деле они не должны даже рассматриваться как его собственные работы. Если рассматривать Письмо II как подлинное, то в нем Платон сказал, что ничего не писал ни по поводу реального предмета его философии, ни в отношении конечной или высшей проблемы этой философии. В этом письме делается заявление, что «на свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен»<sup>54</sup>.

Это — не позиция ученого, чьи мысли направлены на научное знание. Человека науки, защищающего свою теорию, не достоин поступок, выражающийся в том, чтобы просто стянуть с себя ответственность за работы, опубликованные в течение многих лет, и отказать их защищать. Это скорее стратегия политика, для которого теория не самоцель, а средство для достижения совершенно другого результата, а именно, результата,

<sup>54</sup> Платон. Письмо II. 314c // Платон. Сочинения: В 4–х т. Т. 4. М., 1994.

к которому человек стремится не ради утоления жажды знания, а чтобы точнее сформировать свою волю и характер, воспитывать и управлять собой. В таком случае надо было бы признать, что нет платоновского учения в любом смысле этого слова, то есть нет такого учения, которое неразрывно связано с именем Платона, по крайней мере, ни одного, о котором мы знаем. Так этого пожелал Платон.

Есть глубокое значение в том заслуживающем внимания факте, что Платон на страницах своих работ никогда не появляется в качестве представителя мнений, представленных в этих работах: он сначала представлял эти взгляды через личность Сократа, позже — через афинского незнакомца. Именно по этой причине он выбрал форму диалога для своих работ. Несомненно, эта литературная форма была близка внутренне противоречивой, разорванной трагическим конфликтом натуре самого Платона: эта форма была более привлекательной для него, чем монолог в форме научного трактата, в котором появляется только одно мнение и где можно представить только одну сторону обсуждаемой проблемы. Кто мог чувствовать более остро, нежели Платон, необходимость дать своему оппоненту и самому себе возможность высказаться? Платон имел сурового противника в собственной груди — вырваться из своего внутреннего конфликта Платон мог, только дав высказаться этому внутреннему противнику.

Платон нашел в форме диалога другое и даже большее знание, чем катарсис. Он обнаружил в диалоге возможность уйти от необходимости отождествлять себя положительно с какой-либо теорией, какой бы обоснованной она не была. Диалоги драматичны, а в драме мнения, высказанные действующими лицами, не могут быть с полной определенностью приняты за мнение драматурга. И это так, даже если драматург позволяет действующему лицу выразить свое мнение со всей силой убедительной риторики, или даже подтвердить это мнение своими поступками. Таким же образом Платон не желает в конечном счете признать своей учение, которое он выражает через Сократа. Поскольку метафизико-религиозный характер его философии исключает ее выражение в словах, он даже не соглашается с тем, что слова Сократа выражают мысли самого Платона. Неоднократно говорилось, что Платон — это не только философ, но и большей степени поэт, и что многие из его произведений представляют собой красивые драмы, а не результаты научных ис-

следований. Действительно, Платон — поэт в том смысле, что его мало заботит то, что говорят его персонажи. Его мало занимают и вопросы о том, точно ли выражают позиции участников диалогов их речь. Платон придает первостепенное значение именно эффекту, производимому этими речами, их диалектическим движением к захватывающему кульминационному моменту, и нисходящий ритм после этого момента. Но эта техника не является продуктивной для научных выводов. Платон действительно драматург. Разница лишь в том, что он пытается оказать влияние не эстетическое, а религиозное и нравственное. Поэтому знание у Платона не является самоцелью. Наука для него, как и для пифагорейцев, является лишь средством достижения цели. Человек нуждается в знаниях для того, чтобы действовать правильно: по этой причине настоящим знанием является знание о благе, о божественном.

Пропасть отделяет это платоновское учение от современной науки, опирающейся на фундаментальные предпосылки о том, что знание следует искать ради него самого, что наука не должна быть направлена на какой-либо предмет вне себя, что ее выводы не должны определяться необходимостью воли и деятельности, что наука не должна управлять и быть управляемой, особенно политикой. Поэтому наука — это, прежде всего, естественная наука. Но то же самое верно и по отношению к науке о воле человека, о деятельности и отношениях людей в обществе. Это верно даже применительно к современной науке о государстве, праве и обществе, которая опирается на неутомимый постулат независимости от политики и от религии. Знать мир, природный или социальный — это совершенно иная цель, чем определять мир волей, формировать или реформировать его, просвещать или доминировать в нем. Жизненно важный закон любого чистого знания заключается в том, что оно добывается ради себя самого. Этот закон оказывается особенно применим к общественным наукам. Ведь если эти науки поставлены на службу политике, они больше не могут служить идеалу объективной истины, им суждено стать идеологией власти. Насколько сильной была эта тенденция платоновской философии, можно судить по платоновской концепции истины. Учение об истине, которое так характерно для его мысли, вместе с учением о платонической любви, можно воспринимать как существенный элемент платоновской мысли.

#### IV.

Платоновская концепция истины, изложенная в «Государстве», — это учение, которое оправдывает и даже требует ложь как средство наилучшего управления; что предполагает дальнейшее разделение плохой и «истинной» лжи. «Истинная» ложь — это полезная государству истина, вопрос государственной важности. Платон говорит, что в идеальном государстве (которое является государством, управляемым платоновской философией) правительству нужно прибегать к неправде и обману ради благосостояния управляемых.

Необходимость лжи со стороны власти проявляется, в частности в таком примере, как государственное регулирование контроля рождаемости. Спужеские пары, отобранные под руководством правительства с целью продолжения рода, должны быть обмануты в том плане, что они не были просто инструментами в руках правителей. Эти пары должны верить в то, что судьба (путем жребия) предназначила их одного другому. Согласно замыслу Платона, родители, чьи дети не добились успеха из-за плохих задатков, будут склонны ставить это в вину случаю, а не правительству<sup>55</sup>. Платон исключает художника, а так же поэта, который просто имитирует, из своего идеального государства, потому что эти искусства являются «бредом», а не имеют строго истинного значения<sup>56</sup>; однако сам Платон не гнушается грубым посягательством на самую интимную сферу человеческой жизни.

В этой личной сфере лежит жизненный государственный интерес, а интерес государства, которое в идеальном состоянии совпадает с правосудием, превыше всего по важности — даже выше самой истины. Максима «цель оправдывает средства» достаточно четко выступает как принцип платоновской политической теории: эта максима является прямым следствием примата воли над знанием, справедливости над истиной. С политической точки зрения, не так существенно знать то, что поданные считают истиной, как знать, полезно ли то, во что они верят, для государства, отвечает ли это интересам поддержания справедливого порядка в обществе.

Поэтому Платон требует для правительства право определять мнение своих граждан любыми способами, которые пока-

<sup>55</sup> Платон. Государство. 459.

<sup>56</sup> Там же. 602.

жуются для этого подходящими. В диалоге «Законы» Платон дает ряд удивительных предложений в этой связи<sup>57</sup>. Приведу только один пример. Для того, чтобы сформировать и обеспечить лояльное отношение со стороны граждан, Платон предлагает разделить их на три хора: один для мальчиков, один для юношей, и один для стариков. Эти хоры должны обязательно петь песни, которые установлены правительством — песни, воплощающие учения, которые полезны государству. Прежде всего, эти песни должны преподносить учение о том, что справедливость способствует счастью, а несправедливость несчастью. Так этим учением пропагандируется вера в истину.

В связи с этим Платон говорит: «Но если бы даже это было не так — а возможность этого показало наше нынешнее рассуждение, — то законодатель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы, как и в иных случаях, употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эта, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо?»<sup>58</sup>. Вполне возможно, что этой программе будут противостоят старики — естественно, что с течением лет чувствуется растущая робость в пении и танцах на публике. Этим объясняется то, что треть населения, которая составляет дионисический хор стариков, склоняется к употреблению вина под руководством государственного чиновника. В пьяном состоянии они могут быть так же легко управляемы, как дети. Это утверждения тем более примечательны, что Платон четко осознает опасность алкоголизма, и желает, что потребление вина остальной частью населения было строго ограничено. Он приводит здесь знаменитое сравнение людей с марионетками в руках божества, а божества — с кукловодом<sup>59</sup>. Тем же самым способом правительство, являющееся представителем божества, может манипулировать нитками, сохраняя при этом свою невидимость, насколько это возможно. Единственным оправданием этой процедуры является то, что это нужно для блага человека и что только таким образом может быть осуществлена справедливость. Платон предлагает и другие проекты такого же рода, среди которых следует науку, поэзию и религию исключительно слугами государства, и использовать их для воспроизводства идеологий. На са-

<sup>57</sup> Платон. Законы. 662–666.

<sup>58</sup> Там же. 663е.

<sup>59</sup> Там же. 664.

мом деле, Платон доходит до того, что предлагает подавление всякой свободы мысли путем установления государственной монополии на идеологию — предлагает установить диктатуру, которой должны быть подчинены не только воля и деятельность людей, но и их мнения и убеждения.

Возможно, нет ничего удивительного в том, что Платон как политик или теоретик политики занимает позицию, аналогичную позиции прагматизма, когда заявляет, что то, что полезно для государства и поэтому справедливо, будет истинным. Здесь нельзя избежать впечатления, что, как эпистемолог и психолог, Платон допускает возможность двойственности истины, хотя прямо об этом не говорит. Как еще можно объяснить то, что он разбивает, с одной стороны, свою теорию идей с четко выраженной монотеистической тенденцией, и в то же время утверждает официальную религию народа, которая со своим множественным антропоморфных богов совершенно несовместима с этим монотеизмом? Опять же в его теории идей только целое обладает вечным бытием, у частей такого бытия нет. При этом платоновская концепция бессмертия души приписывает вечное бытие индивидуальной личности человека, хотя и в весьма особом виде. Далее, почему в таком произведении очень личного характера, как «Пир», нет никаких ссылок ни на бессмертие души в смысле продолжения бытия индивидуальной души, но только в переносном смысле упоминается о продолжении имени и славы?

Никто не решается предположить, что столь простые противоречия могут быть найдены в мышлении такого мощного интеллектуала, как Платон. Скорее следует признать, что Платон хорошо осознавал эти различия в своем учении: что они представляют для него разные степени истины, аналогично разным степеням Эроса; что там появились у Платона, в частности, педагогическая, политическая, религиозная истины в дополнение к научной рациональной истине. Платон считал политическую религиозную истину более важной, и поэтому занимающей более высокое место по отношению к рациональной истине. В описании, как душа достигает другого мира после смерти, Платон говорит в диалоге «Федон»: «человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам — коль скоро мы находим душу бессмертной, — утверждать, по-моему, следует,



и вполне решительно. Такая решимость и достойна, и прекрасна — с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я так пространно и подробно пересказываю это предание»<sup>60</sup>.

Когда Платон учит в «Меноне», что знание зависит от воспоминания душой того, что она видела в других мирах перед ее рождением, он добавляет: «если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем»<sup>61</sup>. Решающий аргумент, который он приводит в противовес учению софистов о невозможности любого знания, заключается в том, что его учение предпочтительнее, поскольку софисты «сделают всех нас ленивыми, он приятен для слуха людей изнеженных, а та речь заставит нас быть деятельными и пытливыми»<sup>62</sup>.

Платон устанавливает истину в своем учении со ссылкой на ее жизненно важную полезность. Это педагогическая политическая истина, которой он оказывает характерную поддержку, но не научным объяснением, а со ссылкой на древние учения о религии.

Это те послышки, которое нужно понять, прежде чем платоновское учение о справедливости может быть полностью осмыслено.

## V.

Диалоги, написанные Платоном в молодости, когда он был еще под влиянием Сократа, в которых он обращается прямо или косвенно к проблеме справедливости, теряются в стерильном анализе понятий, в пустых тавтологиях: они более или менее безрезультатны. Особенно характерно это в ранний и полностью рационалистический период творчества Платона в диалоге «Фрасимах» — в работе, вероятно появившейся после первого путешествия Платона в Сиракузы. Она не была полностью закончена и, в любом случае, отдельно не публиковалась, но позже была включена в первую книгу «Государства». После довольно затяжного обсуждения, в котором Сократ пытался всеми доступными средствами достичь определения справедливости, данный раздел «Государства» наконец-то заканчивается утверж-

дению Сократа о том, что для него результат всей текущей дискуссии в том, что он ничего не знает. При этом по-настоящему решающий вопрос о сущности справедливости не обсуждается. До тех пор, пока никто не знает, что такое справедливость, вряд ли можно прийти к решению, является ли справедливость добродетелью, счастливым ли справедливым человеком.

Если ранее сформулированное предположение о происхождении первой книги «Государства» правильно, то эти последние слова составляют переход, посредством которого Платон встал перед мыслью гораздо более раннего периода в труд своих зрелых лет. Эти слова показывают нам причину, почему «Фрасимах» оставался неоконченным: Сократ, со всеми его рациональными домыслами по поводу понятий, был не способен привести Платона к познанию природы справедливости. Когда Платон оставил своего «Фрасимаха» неоконченным, он находился на переломном моменте жизни — накануне путешествия в Южную Италию, где познакомился с политической и религиозной метафизикой пифагорейской школы. Этот пифагореизм стал новым руководством для него, путем, которому он оставался верным всю оставшуюся жизнь. Он поверил, что в пифагореизме найден ответ на самый жгучий вопрос — о тайне справедливости.

Суть пифагорейского учения, которое в этом моменте согласуется с мудростью орфических тайнств, состоит в вере в то, что после смерти душа человека будет наказана за причиненное зло и награждена за добро. Эти наказание и награждение могут быть осуществлены в ином мире или реинкарнацией в этом мире. Из этого этического религиозного представления следует оправдание мира как данности и особенно как социального явления. Так происходит всегда. Это оправдание является результатом убежденности в том, что добрая воля, наконец, восторжествует над злом. С политической точки зрения, это — метафизика будущего мира душ, метепсихоза, указывающая на учение о справедливости, суть которого заключена в воздаянии. В той мере, в какой это воздаяние не осуществляется в этом мире в жизни хороших и плохих людей, оно будет откладываться для другого мира или для второй жизни в этом мире. Это учение представлено Платоном в его диалоге «Горгий», который был написан во время его первого путешествия или сразу после него. Основные моральные тезисы этой работы состоят в том, что лучше страдать от несправедливости, чем совершать ее, и что лучше подчиниться законному наказанию, чем уклоняться от него.

<sup>60</sup> Платон. Федон. 114d // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 2. М., 1994.

<sup>61</sup> Платон. Менон. 86b // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1994.

<sup>62</sup> Там же. 81d.

Окончательное доказательство этих тезисов не опираются на сомнительную аргументацию Сократа, также главного действующего лица в этом диалоге. Это доказательство представляется в форме великолепного мифа, который Платон относит к заключению, где он описывает, как добро будет вознаграждено, а зло наказано в ином мире. Эта пророческая вера, впервые изложенная в «Горгии», вера в то, что справедливость — это воздаяние в ином мире, доминирует в работах Платона с данного момента до его смерти. Оно представляет собой лейтмотив второго великого диалога, посвященного проблеме справедливости, «Государства», шедевра Платона, формирующего основу всего его творчества.

Эта работа начинается<sup>63</sup> и заканчивается мифом о воздаянии в ином мире, и это учение служит каркасом всего, что должно быть сказано в «Государстве» о справедливости. Тут может показаться, что именно в этом диалоге Платон демонстрирует склонность к отделению идеи справедливости от идеи воздаяния, потому что именно здесь один из ораторов, Адеймант, поддерживает мнение о том, что справедливость не заслуживает адекватной оценки, если продолжать ссылаться только на вознаграждение добра и наказание зла. Если человек достаточно высоко оценивает справедливость, он должен описать ее без каких-либо ссылок на воздаяние. Сократ не противоречит этому утверждению в тот момент, но в конце диалога он прямо отвергает этот ранее принятый по умолчанию довод. Платон завершает «Государство» историей таинственного незнакомца, воскресшего из мертвых, который сообщает о том, что его душа видела в другом мире. Такое же видение, с определенными отступлениями, содержится и в мифе, приводимом в заключении «Горгии», а именно, осуществление божественной справедливости как воздаяния в ином мире. Платон остался верен этой концепции даже в своем последнем диалоге «Законы».

Признание воздаяния в ином мире обязательно подразумевает веру в существование души. В поисках справедливости в другом мире Платон на самом деле нашел душу в этом мире, обнаружив ее в человеке. Душа должна продолжать жить после смерти в трансцендентальной сфере, для того чтобы стать объектом воздаяния. Тесная связь между учениями Платона о душе и справедливости очевидна не только в том, что он всегда пре-

<sup>63</sup> Платон. Государство. 330–331. Этот отрывок обычно упускается из виду.

подносит их в сочетании друг с другом, особенно в его основной работе о теории души, в «Федоне», а также в модификациях, через которые проходит его учение о душе. На эту связь указывает переход от идеи души как единства к концепции трехсторонней души: этот переход осуществляется параллельно с соответствующими изменениями в учении о справедливости. Как проблема справедливости неизбежно приводит к учению о душе, так и это учение приводит к учению об идеях. Вера в осуществление справедливости в ином мире влияет на концепцию будущего существования души; необходимость познания природы справедливости приводит к концепции пред-существования души, к теории знания как воспоминания душой того, что было в ином мире перед рождением в этом мире. Эта теория изначально разработана в «Меноне»; в ней лежит зародыш учения об идеях. То, что душа видела в своем пред-существовании — это идеи и, прежде всего, идея справедливости.

Когда Платон отождествляет справедливость с воздаянием, он не просто ориентируется на орфико-пифагорейское учение, а приводит в качестве основы представления греческого народа, пришедшие из древности. Может показаться, и это могло действительно так казаться Платону, когда он писал «Горгия», что формулой воздаяния он дал ответ на вопрос о характере справедливости. Но этот ответ только кажется очевидным; он не дает никакой реальной информации о природе справедливости. В целом, данной формулой описывается только фактическая функция позитивного права, которая состоит в увязке зла правонарушения со злом санкций как последствия правонарушения. Рассматриваемая формула отражает только внешние структуры существующего социального порядка, который представляется собой системе санкций; этот порядок обособливается представлением механизма преступления и наказания как частного случая общего принципа — как воли божества — закона воздаяния. Взятое само по себе понятие воздаяния так же бессмысленно, как и равенство, которое обычно считается характерным признаком справедливости. Действительно, воздаяние само по себе является формулой равенства, поскольку говорит лишь о том, что добро будет во благо, а зло во зло, подобно заподобное — в своем базовом смысле эта формула сводится к изречению «каждому свое». Но что такое добро, какова именно природа того добра, для которого зло должно быть отрицанием? Этот решающий вопрос остается без ответа. Таким образом,

вопрос о природе справедливости сводится к вопросу о природе добра.

Это как раз тот поворот, который принимает проблема справедливости в учении об идеях. Здесь центральной является идея блага — идея, из которой все другие идеи получают свое освещение, идея, которая лежит за пределами сферы всех других идей в области чистого бытия. Так обстоит дело в том описании учения об идеях, что Платон дает в великом диалоге по вопросу справедливости — «Государстве». Здесь связь между добром и справедливостью определяется утверждением, что последняя идея становится полезной и практичной только благодаря первой; то есть идея справедливости выводит свою ценность из идеи добра<sup>64</sup>. Добро есть таким образом, содержание справедливости, и по этой причине Платон часто отождествляет их. Если эти две идеи будут разделены, то справедливость как воздаяние будет просто методом для осуществления блага. Тогда справедливость в той мере, в какой она относится к мирским делам, есть государство, функционирующее как аппарат воздаяния. Такое государство должно гарантировать победу добра над злом в этом мире. Так как добро — это строго социальная категория, отсюда следует, что только в государстве человек может действовать в соответствии с благом: на самом деле, только в государстве человек, как часть государства может знать, что такое благо. Поэтому оказывается, что работа под названием «Государство» призвана дать ответ на вопрос о существе справедливости. Поэтому центральный замысел «Государства» состоит в объяснении проблемы блага; и именно по этой причине кульминацией этой работы о государстве является теория идей, высшей из которых, как представляется, является идея блага.

Но из диалога невозможно понять, что такое благо на самом деле — «Государство» ограничивается утверждением, что благо существует. Весь грандиозный рай идей, возводимый за пределами земного мира, является философским и политическим выражением для этого утверждения. Таким образом, строительство идеального государства, которое Платон излагает в «Государстве», не является решением содержательных проблем, касающихся природы справедливости. Неправильно предполагать, что описание Платоном истинного государства дает готовый план государственного порядка. Нет этого и в том, что Платон намечается сделать — по крайней мере, изначально. Описание

<sup>64</sup> Платон. Государство. 505.

идеального государства не является основной проблемой «Государства»; на самом деле, лишь небольшая часть работы посвящена этой теме. Если Платон представляет государство, «возникающее в мышлении на наших глазах», то лишь потому, что он предполагает аналогию между государством и человеком, и считает, что человека легче понять, если взглянуть на государство. В них можно найти в больших размерах то, что находится в человеке: хорошее устройство, правильные отношения между отдельными частями души. Как окажется позже, тут проявляется не сама по себе справедливость, но настрой человека, действующего справедливо.

Платон в основном представляет строение государства, его организацию не как полностью регламентированный порядок материальных человеческих взаимоотношений. В жизни общества он показывает только условия организации, при которых жизнь может быть приспособлена к целям справедливости; но он не объясняет это справедливим регулированием жизни самой по себе и не указывает на множественность норм, которые регулируют человеческие отношения, и сами по себе конституируют сущность справедливости. Далее, строение идеального государства с юридической точки зрения вряд ли более чем фрагмент, оставляющий все решающие вопросы под сомнением. В особенности, в данной работе нет никаких следов поиска решений социально-политических проблем. Меры, касающиеся общения имущих, общности жен и детей, которые применяются только к сравнительно небольшим социальным слоям воинов и философов, важны только в качестве организующего фактора. Эти меры имеют в качестве цели образование и отбор лидеров и не имеют никакого отношения к экономическому или политическому коммунизму. Нет никакой нормы для регулирования жизни людей, которые относятся к два господствующим классам. Здесь все оставлено на усмотрение индивидуальных решений правительства, которое состоит из философов — благодаря своему образованию, они знают благо и поэтому желают его. Но в чем состоит это благо, которое должно быть осуществлено правительством? В чем заключается сущность актов управления? Только ответив на эти вопросы, можно изучить природу справедливости.

Сам Платон говорит, что описание трехстороннего разделения общественного организма как строения истинного государства не будет приниматься в качестве ответа на вопрос о при-



роде справедливости. Это указывает на особенность его метода, который состоит в постоянном откладывании решения проблемы. В самом начале разговора Платон позволяет Сократу, который должен дать решение, сделать заявление, которое само по себе исключает любую окончательность и определенность во всем, что может последовать дальше: «Прежнее или не прежнее, но так может подумать тот, кому ты задал свой вопрос. А считаешь ли ты, что человек станет отвечать вопреки своим взглядам, все равно, существовать ли запрет или его нет?»<sup>65</sup>. Это утверждение продиктовано не просто скромностью. Тайственный намек на обязательство молчания означает, что то, что Платон может сказать относительно справедливости — помимо опровержения ложных мнений, — не будет окончательной истиной, что его рассуждение не способно проникнуть в суть вещей. В этом и заключается смысл данного утверждения, подтверждающий содержание диалога.

После описания идеального государства и его трех классов ничего не утверждается о том, что это та справедливость, которую мы искали. Общий принцип, который вытекает изданного описания, а именно, что каждый должен делать только свое собственное дело, принцип разделения труда (который подходит здесь, как и в любом устройстве, которое распределяет компетенцию по разным органам) — этот принцип не признается безоговорочно принципом справедливости. Более того, предлагается оценить, применим ли этот принцип для сравнения между государством и душой человека. «Если же нет», говорится, «тогда нам придется исследовать по-другому»<sup>66</sup>.

Очевидно, что Платон осознает с самого начала, что попытка достичь понимания природы справедливости посредством аналогии между государством и индивидом не может претендовать на успех — по крайней мере, в полной мере. Это действительно так. После установления аналогии и трех частей души, которые соответствуют трем обнаруженным частям государства, можно было бы полагать, что ответ на вопрос о природе справедливости очевиден, хотя и не особенно важен. Этот ответ мог бы быть таким, что три части души — разумная, яростная и вождельющая (та, что ближе к инстинктам), — должны осуществлять каждая свои функции и никакие другие. В этой связи Сократ заявляет: «По моему мнению, теми приемами, которыми

<sup>65</sup> Платон. Государство. 337с.

<sup>66</sup> Там же. 434d.

ми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью, к нему ведет путь гораздо более долгий и трудный, который, впрочем, соответствует тому, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее»<sup>67</sup>. По сути, он не принимает этот другой путь: в тот момент диалога Сократу достаточно этого неточного метода. Этот метод приводит его к выводу, что справедливое действие воплощается в истинном государстве, если философы, с помощью воинов, управляют классом ремесленников в том же порядке, в котором каждый человек осуществляет справедливое действие, управляя своими страстями с рациональной частью души, в чем ему помогает яростный элемент. Справедливое действие таким образом является результатом деятельности, которая направляется разумом. Вопрос о природе справедливости относится по существу к вопросу о природе разума. Далее следует сопоставление справедливости с благосостоянием души, что означает не что иное, как правильное строение души. Это сопоставление не дает разгадки аналогии между душой и строением государства. После довольно длительного отступления от темы справедливости, Сократ возвращается к своему замечанию — чтобы понять природу справедливости, необходимо более длительное и подробное рассуждение. Таким образом, на этом продвинутом этапе (уже в шестой книге) понимание природы справедливости, к которому пришли участники диалога, вновь дезавуируется.

Здесь явно проявляется особенность метода, который Платон использует при обращении к проблеме справедливости. Как только диалог приводит к ответу на обсуждаемый вопрос, этот ответ отвергается, отзывается как неточный или ошибочный, окончательный ответ опять откладывается. На данном этапе обсуждения Платон использует свой особый метод — замещение понятия справедливости понятием блага, которое проходит точно так же, как ранее замещение понятия разума понятием блага. Вопрос о природе справедливости оказывается вопросом о природе блага: но когда Сократ считает нужным ответить на вопрос о том, что же для него благо, он повторяет игру, начатую в начале диалога, когда ему впервые задали вопрос о природе справедливости. Он вновь заявляет, что он ничего не знает, и стремится уйти от вопроса, так что его партнер по дискуссии, Главкон, восклицает: «Ради Зевса, Сократ, не отстраняйся, слов-

<sup>67</sup> Там же. 435d.

но ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное»<sup>68</sup>. Опять ожидаемый результат дискредитируется как неокончательный: Сократ искусно пользуется допущением о том, что благо может быть определено только приблизительно и заявляет: «А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это»<sup>69</sup>. Платон оставил «природу блага самого по себе» в этом неудовлетворительном состоянии, не только на тот момент, но навсегда, и не только в «Государстве», но и во всех других диалогах. Он никогда не дает ответа на этот вопрос.

Вместо того, чтобы говорить о благе, Сократ будет говорить только о последствиях блага, о сыне, который «наиболее близок отцу по своему подобию». Так, как сын занимает место отца, так и разум занимает место справедливости и сам оказывается заменен благом. Этот метод замещения имеет своей целью возвышения предмета обсуждения — справедливости, до степени божественного для того, чтобы уйти от вопроса, касающегося ее истинной природы. Действительно, в этом отрывке становится очевидно, что благо для Платона — это высшая невидимая божественность. То, что мы на самом деле ищем — это божественное. Вопросы о его сущности в природе напрасны и кощунственны. Диалог ведется так, чтобы упростить его и от обсуждения вопроса благочестиво уклониться. Как максимум, мы можем говорить только о видимом сыне и, таким образом, возможно, получить взгляд на характер отца. Этот сын блага есть солнце, что само по себе божественно. Платон ничего не может сказать об этом божестве кроме того, что оно представляет в области видимого то, что идея блага представляет в области мыслимого. Опять же, ничего не говорится о природе или сущности блага — разве только то, что касается его верховенства. Благо существует, оно выше всего. Что такое благо, в чем оно состоит, каков его критерий, как его можно распознать в деятельности человека или общественного порядка, и что будет иметь решающее значение в его природе для социальной теории и практики — эти вопросы остаются без ответа. Философ, который правит в идеальном государстве, будет знать, что такое благо. Другие должны довольствоваться поклонением и подчиняться.

<sup>68</sup> Платон. Государство. 506б.

<sup>69</sup> Там же. 506е.

Конечно, Платон предписывает план для обучения философов, назначенных править. Среди осваиваемых дисциплин диалектика отводится наиважнейшее место. Диалектика характеризуется Платоном как искусство абстрагирования от всего чувственного опыта, который отделяет и связывает понятия. Это абстрагирование приведет философа до самой границы знания, но не далее: оно не приведет философа к его конкретной цели — к идее блага. Идея блага лежит вне всякого бытия, и поэтому вне всякого рационального или научного знания. Осушествление блага — это задача, отведенная другой душевной силе.

Принимая во внимание то, что Платон говорил в «Пире», в «Федре», и особенно в Письме VII, необходимо представить себе видение высшей идеи блага как интуитивный акт внезапного озарения, которое происходит в момент экстаза. Платон описывает опыт следующим образом: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»<sup>70</sup>. Здесь Платон описывает религиозный опыт. Рациональная спекуляция о понятиях не дает прямого доступа к этому переживанию: диалектика может быть скорее понята как духовное. Знание блага не следует в качестве логического завершения диалектического процесса — это дар благодати душе, что очистила себя саму от чувственности посредством медитаций.

Так как Платон не допускает, что опыт, приобретенный через внешние чувственные восприятия, может дать понимание высшей идеи божественного блага, он должен достичь этого понимания через иной опыт, отличный от других чувственных восприятий. Невозможно иметь даже внутренние знания без какого-либо опыта; поэтому должен быть внутренний смысл, который делает возможным особый религиозный опыт. Этот внутренний опыт намеренно отделяется от внешнего опыта, поскольку не все способны к нему. Каждый человек способен к внешним ощущениям. Внутреннее знание возможно только для очень маленькой элиты, возможно только для одного избранного Богом человека. Такой человек возносится над всеми остальными, потому что этот опыт приближает его к божествен-

<sup>70</sup> Платон. Письмо VII // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1994. 341e-d.

ному. По этой причине религиозный опыт, производный от такового редкого внутреннего смысла, не может быть рационально выражен в понятиях так, как может найти выражение внешний опыт чувственных восприятий, равно как не может и быть передан другим. Здесь становится очевидным, что Платон не может дать ответа на вопрос об абсолютном благе, которое является предметом его религиозного опыта. Суть его Бога остается невыразимой. В этом смысле мы можем понять заявление Платона в Письме VII о том, что не было никаких записей от него по этим вопросам, и не будет, ибо вообще «это не может быть выражено в словах, как остальные науки»<sup>71</sup>.

Неудивительно, что философ должен скрывать свое знание абсолютного блага как невыразимого, или поместить его в рамки эзотерической философии. Может ли это быть признанием того, что хотя философ призван управлять государством, он может быть и создателем законов? Платон, однако, не уклоняется от следствий из такой постановки вопроса. Поскольку невозможно и недопустимо писать что-либо по вопросам высшей мудрости, надо считать, что законодатель не ввел в законы все, что имеет первостепенное значение для него, но сохранил в священной святыне своего сердца секрет справедливости, не могущий быть раскрытым даже в законах лучших законодателей. В этом окончательный вывод платоновской мудрости, постоянно даваемый ответ во всех его диалогах по вопросу о природе справедливости — это божественная тайна.

Поскольку ответа на этот вопрос нет, то вопрос сам по себе должен быть окончательно отклонен как неприемлемый. Если можно полагаться на Письмо II как достоверный источник, применительно к вопросу, касающемуся природы блага или божественного Платон говорит, что вопрос о высшем благе состоит в вопросе о его качествах, а божественное не имеет никаких качеств. Этот вопрос, как полагает Платон, является источником всех несчастий из-за боли, которую он причиняет душе. Человек должен избавиться себя от этого вопроса, если он надеется участвовать в постижении истины<sup>72</sup>. Этот окончательный вывод следует как результат трансцендентальности блага и его возвышения до уровня божественного: даже сам вопрос о его природе становится бессмысленным.

<sup>71</sup> Платон. Письмо VII // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1994. 341е.

<sup>72</sup> Платон. Письмо II // Платон. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1994. 313.

Софисты скептически отрицали существование абсолютной справедливости; Сократ утверждал о ее существовании страстно и догматически, но был наконец вынужден признать, что он не знал, в чем же на самом деле она заключается. Платон заявляет, что можно достичь этого знания через его философию: но он также говорит, что результат будет невыразим, что вопрос останется без ответа, что такой вопрос даже не может быть поставлен. Таким образом, путь, который должен был привести от рационалистического релятивизма к метафизическому Абсолюту, заканчивается религиозной мистикой.

Некоторые ставят под сомнение то, что Платон был мистиком. В этом, на самом деле, можно усомниться. Его философия имеет ярко выраженный социальный характер; его учение об идеях, которое завершается идеей справедливости, явно имеет политическую направленность. Подлинная мистика, с другой стороны, асоциальна; мистический опыт изолирует индивида от всех остальных. Поскольку в субъективном опыте изолированного индивида впитываются и Бог, и мир, то теряется понимание все госоциального, утрачивается противоположность Я и Ты. В мистическом опыте остается только всепоглощающее Эго, поднятое на уровень божества. В этом заключается индивидуальное спасение, которого ищет мистик. У него нет желания изменить мир, его меньше всего интересует социальный мир — мистик стремится избавиться себя от мира. Он должен угадать всю свою волю, и тем более волю к власти, для того чтобы обрести божественное внутри себя. Опыт, к которому он стремится, заключается в единстве его Эго и Бога — это для него конечная цель, но не средство для некоей социальной цели.

Фактически учение Платона представляет собой подлинный мистицизм в его наиболее значимом аспекте. Видение высшего бытия невыразимо, и поэтому представляет собой опыт, который не передается и не является продуктом рационального осмысления. Тот, кто видел благо — избранный, объект благодати — тот будет изолирован от большинства других людей, которые не обладают и никогда не смогут обладать таким видением. Когда мы ожидаем объективного решения проблемы, в самом ключевом аспекте в философии Платона появляется лишь формула личного спасения.

Это тот аспект платоновской мысли, который уносит его за пределы мистических домыслов, поднимая его выше пределов просто индивидуального спасения — это цель и назначение его мистического опыта. Платон ищет истину относительно добра



и зла; справедливость — это предмет созерцания, проникающего в тайну; это созерцание делает данный предмет видимым только для истинного философа, что дает обоснование исключительному праву философа на власть. В Письме VII Платон столь энергично подчеркивает эзотерический характер своего учения и мистическую природу открываемой этим учением тайны, что создается впечатление, что Платон вынужден отрицать любую социальную функцию этого учения. Но Платон вновь подтверждает свое прежнее требование о том, что философ, и только философ, должен править. Похоже, что это полное противоречие. Как стремление к индивидуальному спасению и претензия на власть могут найти место в одной и той же системе? Но они явно соединяются в одном и том же сердце, показывая взаимную совместимость в рамках некоего рационального компромисса между противоположностями.

К спасению избран тот, кто благословлен милостью, и кто будет одарен созерцанием блага. Но эта тайна властителя также будет залогом спасения для всех остальных, то есть для тех, кем он правит. Они не могут следовать за своим правителем по пути спасения к созерцанию блага, и по этой причине они полностью исключены из осуществления власти. Они могут найти спасение только в полном подчинении власти правителя, который один знает благо, и кто поэтому желает блага. Поскольку правящий философ имеет знание божественного блага, и уникален в обладании этой тайной, он полностью отличен от других людей. У народной массы, у которой нет политических прав, нет выбора, кроме как верить в мудрость и милость правителя. Эта вера является основанием безусловного повиновения подданных, на ней держится авторитет платоновского государства. В мистике Платона, в этом наиболее полном выражении иррационального, заключено обоснование его антидемократического политического учения — такова идеология любой автократии.

#### 4. Аристотелевское учение о справедливости

В «Этике» Аристотель старался выстроить свою моральную философию на полностью рационалистической основе — не смотря на то, что его философская система включает в себя настоящую метафизику, которая в конечном счете не лишена сильных моральных упрощений. На самом деле, его метафизика представляет себя как онтологию, то есть как науку о бытии, о познании реальности, как знание природы, свойств и отношений бытия как такового. В первую очередь, она касается того, что *есть*, а не того, что *должно* быть или должно быть сделано. Стагирит характеризует свою метафизику как науку, рассматривающую первые причины и начала<sup>73</sup>. Он пишет: «Наиболее познаваемы первые начала и причины; ибо именно через них и из них познается все другое». Но при этом добавляет, что наука о первых началах и причинах является высшей, потому как она знает «с какой целью должно совершаться каждое действие, то есть Благо в каждом конкретном случае и высшее Благо во всей природе». Знание первых начал и причин того, что *есть*, совпадает со знанием того, что *должно быть или должно быть сделано*, то есть со знанием блага, ибо Благо, то есть цель, является одной из причин<sup>74</sup>. Таким образом, в метафизике Аристотеля — как и в любой другой настоящей метафизике — дуализм «*сущего*» и «*должного*», бытия и ценности, отброшен в сторону. Аристотелевская метафизика — как и любая другая — стремится в конечном счете к пониманию Бога, который одновременно является *первопричиной* и конечной целью, а именно — *абсолютным благом*.

Отправной точкой рассуждений, ведущих к аристотелевской идее Бога, является понятие движения, или, точнее, антагонизма движущегося и неподвижного. Движущееся — это царство природы и, следовательно, объект естествознания;

<sup>73</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. 981б.

<sup>74</sup> Там же. 982б.

неподвижное, поскольку оно существует отдельно, является предметом другой науки — метафизики, «первой философии», которую Аристотель в другой связи прямо характеризует как «теологию»<sup>75</sup>, то есть как познание Бога. Эта наука является «самой почетной», наиглавнейшей, превосходит другие науки, ибо ее цель выше, чем у других. «Самая почетная» (высшая) наука рассматривает «самый почетный» (высший) класс предметов. Следовательно, антагонизм движущегося и неподвижного подразумевает определенный порядок ценностей. Метафизика или теология стоят выше других наук, потому что их предмет имеет более высокую ценность, чем предмет других наук. В качестве задачи первой философии или теологии Аристотель указывает: «искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового»<sup>76</sup>. Таким образом, абстракция «бытие» гипостазирована как отдельная сущность, и в то же время как высшая сущность, а это значит — как ценность. Эта онтология имеет тенденцию прерастать в этическую теологию.

Если есть движение или изменение, должно существовать что-то, что перемещено или изменено, а также что-то, что вызывает движение или изменение: «Ибо при всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, — это первое движущее»<sup>77</sup>. «Итак, существует нечто вечно движущееся беспрепятственным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо, можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность»<sup>78</sup>.

Первое движущее является конечной причиной движения и само по себе неподвижно. Но в то же время это — абсолютное благо: «А что целевая причина находится среди неподвижного — это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как пред-

<sup>75</sup> *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976. 1026а.*

<sup>76</sup> Там же. 1003а.

<sup>77</sup> Там же. 1069б.

<sup>78</sup> Там же. 1072а.

мет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное... Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. (А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом.)<sup>79</sup>. Это подразумевает, что неподвижное движущееся является абсолютным благом.

Аристотелевская метафизика демонстрирует явную тенденцию к персонализации своего первого начала, представленного неподвижным в себе, но движущимся и абсолютным благом. Этому началу приписываются жизнь, счастье и деятельность, которая характеризуется как мышление. «Это жизнь [неподвижного движущего, первого начала] — лучшая, такая, какой наслаждаемся короткое время. Ибо оно всегда находится в этом состоянии (в котором мы не можем находиться), поскольку его действительность есть также удовольствие». Весьма показательно, что Аристотель, описывая счастливую жизнь неподвижного движущегося, прямо говорит о нем как о Боге. «Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»<sup>80</sup>.

Поскольку существование Бога выражается в мышлении, возникает вопрос: каково содержание его мышления? Поскольку Бог есть абсолютное благо, этот вопрос равнозначен другому: что является содержанием абсолютного блага? Очевидно, говорит Аристотель, что Бог «мыслит то, что является наиболее богественным и достойным»<sup>81</sup>. Поскольку «наиболее богественным и достойным» является лишь сам Бог, Бог может мыслить только о себе, или, что то же самое, свое собственное мышление. «Поскольку, — говорит Аристотель, — постигаемое мышле-

<sup>79</sup> Там же. 1072б.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Там же 1074б.

и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мышью»<sup>82</sup>. «Точно так же обстоит дело с [Божественным] мышлением, которое направлено на само себя»<sup>83</sup>. Это означает, что на вопрос, касающийся предмета божественной мысли, который в аристотелевской метафизике представляет абсолютное благо, ответ не дан, но устранил. Ответ сводится к пустой тавтологии. Содержание мышления есть мышление, благо есть благо.

В конце книги XII «Метафизики», — а эта книга является наиболее содержательной частью всей работы, — Аристотель поднимает вопрос: «каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок». Это означает: является ли благо ценностью, трансцендентной эмпирической реальности; или имманентной эмпирической реальности. И его ответ таков: «Или же и тем и другим способом»<sup>84</sup>. Чтобы проиллюстрировать это утверждение, он сравнивает вселенную с войском и заявляет: «Ведь здесь и в самом порядке — благо, и сам предводитель войска — благо, и скорее же даже он»<sup>85</sup>.

Не может быть никаких сомнений в том, что предводитель войска, в котором высшее благо проявляется даже более, чем в самом войске, является неподвижным двигателем. И Аристотель заключает: «Между тем скорее не желает быть плохо управляемым. Нет в многовластии блага, да будет единый властитель»<sup>86</sup>. Неподвижный двигатель вселенной, Бог аристотелевской метафизики, является персонафицированным правителем мира. Эта онтология подразумевает монотеистическую теологию, и, соответственно, метафизическую этику.

Но эта метафизика не оказывает существенного влияния на ту часть системы Аристотеля, которая посвящена проблеме морали и, в особенности, справедливости, его трактовке нравственной науки; на его «Этику». У нас есть три версии «Этики»: так называемая «Никомахова этика», «Евдемова этика» и «Большая этика». Никомах был сыном Аристотеля, который пал в бою еще в юности. Евдем был учеником Аристотеля. «Никома-

<sup>82</sup> *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М., 1976., 1075а.*

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Там же. 1075b.

хова этика» считается авторитетным изложением моральной философии Аристотеля.

На самом деле, Аристотель начинает свою «Этику» с утверждения, что «благо — это то, к чему стремятся все»<sup>87</sup>, что почти совпадает с основным тезисом его «Метафизики» о том, что «цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее цель»<sup>88</sup>. Он характеризует благо, к которому отсылает его «Этика», как «главную цель», как «высшее благо», и он определяет задачу этой науки так: «надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое — высшее благо»<sup>89</sup>. Таков предмет его «Метафизики». Но он отделяет свою «Этику» от «Метафизики», подчеркивая, что его «Этика» намеревается определить именно «благо для человека»<sup>90</sup>, а не трансцендентное благо неподвижного движущего. В противоположность Платону, он выдвигает — для целей своей «Этики» — идею абсолютного блага, существующего отдельно в другом мире. Стагирит утверждает: «Следовательно, благо как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует»<sup>91</sup>.

Аристотель признает, что разные вещи называются благом неслучайно; что они, возможно, называются таковыми «в силу того, что они происходят от одного блага, или потому, что все они способствуют одному благу». Но он отказывается обсуждать этот вопрос, как относящийся к другой науке<sup>92</sup> — к первой философии, к его «Метафизике». Касательно платоновского учения о благе он говорит: «В самом деле, даже если есть единое благо, которое совместно сказывается [для разных вещей], или же некое отдельное само по себе благо», — это определение применимо также к концепции Бога, установленной в аристотелевской «Метафизике», — «ясно, что человек не мог бы ни осуществить его в поступке, ни приобрести». И он добавляет: «А мы сейчас ищем именно такое»<sup>93</sup>. И в другой связи он говорит: «Видимо, не обосновательно благо и счастье представляют себе, исходя из [собственного] образа жизни»<sup>94</sup>.

<sup>87</sup> *Аристотель. Никомахова Этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. 1094а.*

<sup>88</sup> *Аристотель. Метафизика. 982b.*

<sup>89</sup> *Аристотель. Никомахова этика. 1094а.*

<sup>90</sup> Там же. 1094b.

<sup>91</sup> Там же. 1096b.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же. 1095b.



Поскольку благо, которое должна определить аристотелевская «Этика», является конечной целью, чем-то, «ради чего делается все остальное»<sup>95</sup>, этим благом должно быть счастье: «Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого»<sup>96</sup>. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть»<sup>97</sup>. В результате этого изыскания счастье отождествляется с добродетелью.

Это отождествление является характерной чертой определенного типа моральной философии. Его отправной точкой является стремление человека к счастью, то есть к определенному состоянию души, недостижимому состоянию полного удовлетворения всех желаний. Чтобы побудить тех, на кого направлены моральные нормы, привести свое поведение в соответствие с этими нормами (а значит, стать добродетельными), эта моральная философия утверждает, что благодаря такому поведению они — в соответствии с принципом воздаяния — получат желаемое счастье. Это счастье — награда за добродетель. Если вы добродетельны, то есть если вы ведете себя так, как должно себя вести, вы будете счастливы. Таково учение этой моральной философии.

Однако, поскольку в действительности добродетельный человек очень часто несчастлив, а дурной человек — счастлив, и поскольку эта философия не способна изменить эти реалии, в которых дано счастье, она вынуждена изменить свою концепцию. Для этой цели счастье, к которому на самом деле стремятся люди, описывается как мнимое, обманчивое и ложное, и тем самым ограничивается от настоящего, подлинного и истинного счастья, к которому люди должны стремиться. Поскольку эта философия не способна и не желает обеспечить человека первым, она обещает ему второе; и она может сделать это без риска, потому как обещает лишь то, чего требует. Ибо истинное счастье — это не что иное, как сама добродетель. Таким образом, добродетель — благодаря ее фиктивному отождествлению со счастьем — становится своей собственной наградой. Фундаментальный принцип сохраняется: если вы добродетельны, то есть если вы ведете себя так, как должно, вы будете счастливы. Но поскольку «быть счастливым» теперь означает быть добро-

<sup>95</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. 1097а.

<sup>96</sup> Там же. 1097б.

<sup>97</sup> Там же.

детельным, означает вести себя так, как следует, данный принцип сводится к тавтологии: если вы добродетельны, вы добродетельны. Особенность этой идеологии в том, что учение, на котором она основана, может обрести реальность. Если человек верит в утверждение этой моральной философии о том, что добродетель, и только добродетель, делает человека счастливым, тогда осознание того, что он вел себя нравственно, выполнил свой моральный долг, может вызвать в нем то же самое чувство удовлетворения, составляющее счастье, которое моральная философия — поскольку она не может обеспечить его — пытается заменить добродетелью.

Когда Аристотель выбирает счастье в качестве отправной точки своей этики, потому что это высшее благо — благо, которое всегда выбирают лишь ради него самого, он сначала принимает это понятие в его обычном смысле — как реальное состояние души, как то состояние удовлетворения, которого действительно желает человек. Стагирит далек от того, чтобы отождествлять это состояние с добродетелью. Он прямо отвергает учение о том, что добродетель является целью жизни: «В самом деле, обладать добродетелью можно, как кажется, и во время сна или всю жизнь бездействуя, а, кроме того, обладая ею, можно пережить беды и величайшие несчастья. Но того, кто так живет, пожалуй, не назовешь счастливым, разве только отставая положение [своего учения]»<sup>98</sup>. И когда он характеризует счастье как нечто желаемое само по себе, он противопоставляет счастье добродетели: «Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовлетворение, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья»<sup>99</sup>. Счастье здесь, очевидно, понимается как следствие или награда за добродетель, а вовсе не как тождественное ей понятие.

Преращение счастья в добродетель происходит при выяснении вопроса о том, что такое счастье на самом деле. Аристотель пытается ответить на этот вопрос, «выяснив, каково назначение человека»<sup>100</sup>. Под назначением он понимает особую функцию человека, противопоставляя ее функциям, которые выпол-

<sup>98</sup> Там же. 1095b, 1096a.

<sup>99</sup> Там же. 1097б.

<sup>100</sup> Там же.

няет человек в качестве плотника, сапожника и так далее. Этой особенной функцией человека, согласно Аристотелю, является «деятельность разумной части человека», функцией его рациональной способности, деятельностью его разума; счастье — это деятельность, сообразная разуму: «Остается, таким образом, какая-то деятельная [жизнь] обладающего суждением [существова]; и «дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо и прекрасно в нравственном смысле». Поскольку «хороший человек» — это добродетельный человек, а выполнять деятельность «хорошо и правильно» — значит выполнять ее в соответствии с добродетелью, только что процитированное утверждение имеет еще одно значение: добродетельный человек — это тот, кто действует в соответствии с добродетелью. На этой до-вольно проблематичной основе Аристотель приходит к определению счастья как высшего человеческого блага. Оно «представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]»<sup>101</sup>.

Благо — это счастье, а счастье — это добродетель. «С [нашим] определением согласуется и то [мнение], что счастливый благоденствует и живет благополучно, ибо счастьем мы выше почти были назвали некое благоденствие и благополучие»<sup>102</sup>. Аристотель прямо признает, что его определение согласуется с теми, что объявляют счастье добродетелью или какой-то особой добродетелью. Фактически, он заявляет, что «никто из блаженных не может стать злосчастным, потому что он никогда не совершит омерзительных и дурных [поступков]. Мы ведь уверены, что истинно добродетельный и здравомыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из возможных в данном случае поступков»<sup>103</sup>.

Но Стагирит не признает важность внешних благ для счастья. Пересмотренное определение счастья гласит следующее: счастлив тот человек, «кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни»<sup>104</sup>. Но позднее Аристотель возвращается к первому определению счастья как «некоей деятельности души в полноте добродетели»

<sup>101</sup> *Аристотель*. Николахова этика. 1098а.

<sup>102</sup> Там же. 1098б.

<sup>103</sup> Там же. 1101а.

<sup>104</sup> Там же.

в качестве отправной точки своего исследования природы добродетели. И снова он настаивает на том, что «добродетель, которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследовали человеческое, и счастье — человеческое»<sup>105</sup>.

## II.

Таким образом, благо и моральная ценность становятся человечнее; они преподносятся как человеческая добродетель. В этом смысле «Этика» Аристотеля нацелена на систему человеческих добродетелей, среди которых справедливость является «величайшей из добродетелей», «совершенной добродетелью»<sup>106</sup>. Как определить моральную ценность или, в терминах Аристотеля, моральные добродетели?

В начале своей «Этики» Аристотель подчеркивает, что «не во всех рассуждениях, так же как не во всех изделиях ремесла, следует добиваться точности в одинаковой степени». В области этики «в понятиях прекрасного и правосудного, которые, собственно, имеет в виду наука о государстве, заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто [все это] возможно только условно, а от природы этого нет...; ведь человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какое это допускает природа предмета. Однако [нелепым] кажется как допустить ствовать правдоподобными рассуждениями математика, так и требовать от ритора строгих доказательств»<sup>107</sup>. Тем не менее, Аристотель применяет математико-геометрическую аналогию для решения центральной проблемы своей этики, чтобы ответить на вопрос о том, что такое добродетель. Это его знаменитое учение о среднем (*mesotes*). Добродетель — это среднее состояние между двумя крайностями — пороками, одним из которых является избыток, а другим — недостаток: «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает...; избыток и недостаток присущи порочности, а обладание серединой — добродетели»<sup>108</sup>.

Эта формула — как признает сам Аристотель — банальна, поскольку «всякая добродетель и доводит до совершенства то,

<sup>105</sup> Там же. 1102а. См. комментарий стр. 425.

<sup>106</sup> Там же. 1129б.

<sup>107</sup> Там же. 1094б. См. комментарий стр. 426.

<sup>108</sup> Там же. 1106б.

добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу». Согласно Аристотелю, «избытка и недостатка всякий знак избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас»<sup>109</sup>. Аристотель выбирает эту банальную мысль отправной точкой своего исследования, потому как в ней качество ценности представлено как количество; и применение математико-геометрического метода в этике возможно, только если моральная ценность преобразуется из качественной в количественную. Если критерием того, что хорошо в некоем объекте, является то, что от него нельзя ни отнять, ни добавить к нему, то благо характеризуется так же, как точка, делящая линию на две равные части. Моралист может найти добродетель, которую он ищет, также как геометр может найти точку, равноудаленную от двух концов прямой. Тенденция к количественной оценке моральной ценности для того, чтобы сделать возможным математико-геометрический или квазиматематико-геометрический метод, ясно выражена в утверждении: «Итак, во всем непрерывном и делимом можно взять части большие, меньшие и равные, причем либо по отношению друг к другу, либо по отношению к нам; а равенство — это некая середина между избытком и недостатком. Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех»<sup>110</sup>.

В другой связи Аристотель говорит о двух пороках, между которыми, как между двумя крайностями, лежит, как среднее, добродетель: «Крайности в наибольшей степени противоположны не середине, а друг другу, подобно тому как большое дальше от малого и малое от большого, нежели то и другое от того, что [находится] ровно между ними»<sup>111</sup>. То, что Аристотель намеревается представить метод определения моральной добродетели как квазиматематико-геометрическое действие, подтверждается его высказыванием о том, что, хотя можно определить, что является благом и добродетелью, это нелегко: «Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае — дело трудное, как и сере-

<sup>109</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. 1106а.

<sup>110</sup> Там же. 1105b.

<sup>111</sup> Там же. 1108b.

дину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]»<sup>112</sup>. Определить благо — это, в принципе, та же задача, что и определить среднюю точку прямой или центр окружности.

Количественная оценка моральной ценности, трехчастная схема «слишком много», «середина», «слишком мало», которая представляет собой существенную предпосылку математико-геометрического метода определения блага, является заблуждением. В сфере моральных ценностей нет измеримых величин, как в окружающей действительности, выступающей в качестве предмета естествознания. Этика рассматривает только качества — добро и зло, правильное и неправильное, справедливое или несправедливое, добродетельное или порочное; то есть соответствие и несоответствие предпосылаемой позитивной норме. Утверждение о том, что определенное человеческое поведение является добрым или злым, правильным или неправильным, справедливым или несправедливым, добродетельным или порочным, предполагает, что есть должное поведение. Утверждение о том, что-то — должно, или должно поступать каким-либо образом, является нормой. Это способ выразить идею о том, что что-то является целью, а не средством достижения цели. Это оценочное суждение. Утверждение о том, что человеческое поведение является добрым или злым, правильным или неправильным, справедливым или несправедливым, добродетельным или порочным, означает, что это поведение соответствует предпосылаемой норме или не соответствует ей, то есть противоречит этой предпосылаемой норме. Если поведение человека соответствует предпосылаемой норме, мы говорим: он подчиняется норме; если его поведение не соответствует норме, потому что оно противоречит норме, мы говорим: он нарушает норму.

Утверждение о том, что добродетель — это среднее между пороком недостатка и пороком избытка, как между чем-то слишком малым и чем-то слишком большим, подразумевает идею о том, что соотношение между добродетелью и пороком является отношением степеней. Но, поскольку добродетель состоит в соответствии, а порок — в несоответствии поведения моральной норме, отношения между добродетелью и пороком не могут быть разной степени. Ибо в отношении этого соответствия или несоответствия степени невозможны. Поведение не может «слишком» соответствовать или «недостаточно» соответствовать норме, оно может только соответствовать или не соответ-

<sup>112</sup> Там же. 1109а.



ветствовать (моральной или юридической) норме; оно может только противоречить или не противоречить норме. Если мы исходим из нормы: люди не должны лгать, или — выражаясь позитивно — люди должны говорить правду, то определенное утверждение, сделанное человеком, правдиво или неправдиво, является ложью или не является ложью. Если это высказывание правдиво, то поведение человека соответствует норме; если оно ложно, то поведение человека противоречит норме. Но поведение не может в разной степени соответствовать норме или противоречить ей. Это несоответствие не может быть большим или меньшим, и, следовательно, недостаточным или избыточным, несоответствием или противоречием норме.

Различение Аристотелем трех степеней или «количеств» — избытка, среднего, недостатка — на самом деле относится не к моральной ценности, качеству добра или зла, добродетели или порока, а к психической действительности. Он говорит: нравственная добродетель «сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели»<sup>113</sup>.

Применительно к добродетелям воздержания и мужества теория *mesotes* представлена следующим образом: «Итак, мужество — это обладание серединой между страхом и отвагой; название для тех, у кого избыток бесстрашия, нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен — смельчак, и кто излишне страшится и недостаточно отважен — трус. В связи с удовольствиями и страданиями (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и (не в том же смысле), [что удовольствия] обладание серединой — это благоразумие, а избыток — распушенность. Люди, которым бы не доставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось названия, так что пусть они будут «бесчувственные»<sup>114</sup>. Трусость — это «порок недостатка», потому что она характеризуется недостатком отваги. Самонадеянность — это «порок избытка», потому что она характеризуется чрезмерной

<sup>113</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1106б.

<sup>114</sup> Там же. 1107б.

отвагой. Распушенность — это порок избытка, потому что она характеризуется как чрезмерное потворство удовольствиям. Бесчувственность — это порок недостатка, потому что она характеризуется слишком наслаждением удовольствиями.

Чувство, которое сопровождает или вызывает определенное поведение, может быть способно к различной степени интенсивности, но не к соответствию или несоответствию этого поведения моральной норме, которая составляет добродетель или порок, характеризует бытие как хорошее или плохое. Ни одна из этих степеней или величин сама по себе не является «слишком большой» или «слишком малой» и не представляет избытка или недостатка. Быть «слишком большим» или «слишком малым» — это оценочные суждения, которые возможны только в том случае, если предполагается, что определенная степень или «количество» являются «правильными». А определенная степень или количество чувства является «правильным», потому что поведение, сопровождаемое или вызванное этим чувством, является правильным, то есть соответствует моральной норме. Что правильно или неправильно, так это поведение в его отношении к моральной норме; а это отношение не может быть большим или меньшим.

Вот почему Аристотель не может последовательно отстаивать свое утверждение о том, что добродетель является средним и, как таковая, противостоит крайностям, но вынужден признать, что добродетель сама по себе является крайностью. Он вынужден изменить свою теорию, утверждая, что добродетель — это «обладание серединой» только «по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия», но «невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой»<sup>115</sup>. Точка совершенства и правильности — это, на самом деле, единственное, что имеет значение, поскольку добродетель по самой своей природе есть «совершенство и правильность». Идеи «слишком много» и «слишком мало», обозначающие количественную дистанцию от блага, являются просто фигурами речи, особым метафорам в представлении отношения человеческого поведения к моральной (или правовой) норме. Аристотель сравнивает тот факт, что определенное поведение соответствует предполагаемой норме, со средней точкой линии, а тот факт, что поведение не соответствует предполагаемой норме, с двумя концами линии. Когда

<sup>115</sup> Там же. 1107а. См. комментарий стр. 427.

явление описывается без использования метафоры, трехчастная схема формулы *mesotes* должна быть немедленно заменена двухчастной: антагонизм добра и зла, правильного и неправильного, соответствия и несоответствия. «Слишком много» и «слишком мало» не являются — как их представляет учение о среднем — двумя различными количествами одного и того же морального субстрата, но являются различными выражениями, обозначающими одно и то же качество, а именно несоответствие — факт, который определяет поведение, противоречащее норме. Добродетель означает соблюдение моральной нормы, порок — нарушение моральной нормы.

Различать два разных порока как две разные «крайности» можно только в том случае, если существуют две разные нормы, регулирующие человеческое поведение. Похоже, что это та ситуация, по крайней мере, в некоторых случаях, к которой применяется формула *mesotes*. Типичным примером является добродетель мужества как среднее между пороком трусости как «слишком мало» и пороком самонадеянности как «слишком много» (отвага). Характеризуя порок трусости по сравнению с добродетелью мужества как «недостаточный», мы образно говорим, что рассматриваемое поведение противоречит норме, выполнение которой соответствует добродетели, которую нарушает трус — норма, предписывающей быть мужественным. Характеризуя порок самонадеянности по сравнению с добродетелью мужества как «избыточный», мы выражаем идею о том, что поведение противоречит норме, отличной от той, выполняющей которой составляет соответствующую добродетель. Только «избыточная» самонадеянность, а не «недостаточная» трусость является нарушением нормы, предписывающей быть мужественным. Самонадеянный человек мужествен, а трус — нет. Первый мужествен, но он слишком в себе уверен. В этом смысле он «слишком» мужествен; и это означает, что он, будучи таким, нарушает другую норму, предписывающую благоразумие — обязанность учитывать возможность успеха, то есть принцип, согласно которому ценность, которую мы рискуем разрушить, должна быть в определенной степени пропорциональна ценности, которую мы пытаемся достигнуть нашими действиями. «Слишком» справедлив, согласно широко распространенному мнению, тот, кто применяет определенное правило международно признанной морали даже в том случае, если это невыгодно его собственной стране, тот, кто, применяя это пра-

вило, нарушает норму, выраженную в известной поговорке: «права или неправы, это моя страна». В одном из двух элементов «слишком» формулы *mesotes* указывается на несоответствие одной норме, в другом — на несоответствие другой норме. В странственной метафоре о том, что добродетель является средним между двумя пороками как двумя крайностями, одно соответствие ставится в отношении с двумя несоответствиями. При этом Аристотель не акцентирует то, что существуют две разные нормы, которые не соответствуют двум образцам поведения, характеризующимся как «пороки». Теория *mesotes* создает видимость, что — это одна норма, нарушаемая выходом за верхнюю или нижнюю грань установленного ею предела.

Формула *mesotes* вуалирует проблему, на решение которой она претендует. Поскольку нормы данной моральной системы очень часто противоречат друг другу, то для того, чтобы действовать морально, необходимо надлежащим образом ограничить сферу действия различных норм. То, что «добродетель» является «средним» между двумя пороками, означает, что морально правильным является только то поведение, при котором соблюдается одна из конфликтующих норм без нарушения другой. Истинная проблема состоит в том, чтобы показать, как это возможно: как, например, поведение человека может соответствовать нормам, предписывающим быть и мужественным, и благоразумным. На этот вопрос учение осреднем не дает ответа; как и на любой вопрос, направленный на определение нравственной ценности.

Это учение заявляет, что имеет такой ответ и способно предложить метод, с помощью которого моралист может определить благо, найдя среднюю точку между двумя пороками, точно так же, как геометрия предоставляет метод для нахождения средней точки между двумя крайними точками прямой. Если формула *mesotes* действительно определяет благо, то только в том случае, если добродетель является средним значением в том же смысле, в каком линия делится пополам в точке, равноудаленной от двух ее концов. Но этого Аристотель утверждает не может. Ибо два порока, между которыми лежит добродетель, не являются крайностями в том же смысле, что и два конца прямой, разделенной пополам в точке, равноудаленной от них. Это видно на примере, который приводит сам Аристотель. Он говорит: «Ведь если пища на десять мин много, а на две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на

шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало»<sup>116</sup>. Если «крайности» — десять и два — можно охарактеризовать только как «слишком много» и «слишком мало», то любое количество, большее, чем десять — что в данном случае характеризуется как «слишком много» — это слишком много, и любое количество меньше, чем два — что характеризуется как «слишком мало» — тоже слишком мало, так что правильное количество может быть любой из бесконечно многих величин от десяти до двух.

По этой причине Аристотель проводит различие между средним в объективном смысле и средним в субъективном смысле этого термина, между «средним по отношению к вещи», которое является реальным средним, и «одинаковым для всех», которое является реальным к нам», которое «не одинаково для всех». Это означает, что «среднее значение по отношению к нам» не определено и не поддается определению на расстоянии одной точки от двух концов разделенной пополам линии. Добродетель — это среднее между двумя пороками в смысле «среднего по отношению к нам». Поскольку две «крайности», между которыми добродетель лежит как «среднее по отношению к нам», определены не так, как должны быть определены две крайние точки линии, чтобы мы могли определить точку, равноудаленную от них — поскольку два порока характеризуются только как «слишком много» и «слишком мало» — все, что мы можем сказать о добродетели, которую мы ищем, это то, что она находится где-то между ними. Нет никаких оснований полагать, что добродетель лежит точно посередине, а не ближе к тому или иному пороку. Аристотель признает: «Средине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других — то, в чем избыток; скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противоположит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность, как распущенность, состоящая в излишестве»<sup>117</sup>. Далее он пишет: «Итак, стало быть, ясно по крайней мере, что следует отклоняться во всех случаях заслуживает похвалы и что следует отклоняться в одних случаях к избытку, а в других — к недостатку, ибо так мы легче всего достигнем средины и совершенства»<sup>118</sup>. Если кто-то

<sup>116</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. 1106б.

<sup>117</sup> Там же. 1109а.

<sup>118</sup> Там же. 1109б.

склоняется в сторону избытка или в сторону недостатка, он не достигнет среднего, но может выбрать правильный курс.

Следовательно, добродетель — это не «среднее», а «правильный путь». Одно из определенных добродетели звучит следующим образом: «Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причём определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек»<sup>119</sup>. Согласно первоначальной формуле учения о *mesotes*, среднее определяется двумя крайностями. Но «среднее по отношению к нам» не определяется таким образом, и, следовательно, никакого «среднего» вообще не существует. Это определяется «рассудительностью», а «рассудительность предписывает, ведь ее цель [указать], что следует делать и чего не следует»<sup>120</sup> — в этике Аристотеля это совпадает с моральным порядком. Следовательно, добродетель — это расположение людей, соответствующее моральному порядку. В этом истинный смысл утверждения, что добродетель — это соблюдение срединны по отношению к нам.

Утверждение о том, что добродетель лежит где-то между двумя пороками, является образным выражением. Его смысл, без использования метафоры, таков: если мы сравним добродетель с двумя пороками, то добродетель не является ни одним из них. Формула *mesotes* сводится к тавтологии: если что-то правильно, значит оно не слишком велико и не слишком мало — или, другими словами, добродетель — не порок, благо — не зло, правильное — не ошибочно.

Но даже если бы две моральные крайности были так же определены, как две крайние точки линии, разделенной пополам в точке, равноудаленной от двух концов, и даже если бы моральная середина была не «средним по отношению к нам, а средним по отношению к вещи» и, следовательно, таким же определенным и определяемым, как точка, равноудаленная от двух концов разделенной пополам линии, формула *mesotes* не была бы определением морального блага. Предполагаемое определение блага состоит в утверждении, что добродетель является средним между двумя противоположными пороками. Существование этих пороков Аристотель считает само собой разумеющимся. Он не доказывает, что две крайности, такие как, например, самонадеянность и трусость, являются злом или

<sup>119</sup> Там же. 1107а.

<sup>120</sup> Там же. 1143а.



пороками; его этика предполагает это как самоочевидное; точно так же, как геометр предполагает круг или две крайние точки линии, как заданные, чтобы определить центр или точку, которой линия делится на две равные части. Круг или две крайние точки заданы, то есть предопределены, так что по умолчанию подразумевается определение центра или точки для деления пополам. Центр определяется заданной окружностью, средняя точка линии — двумя заданными крайними точками.

Если этическая теория предполагает все возможные пороки, то вместе с этими пороками она предполагает и все возможные добродетели. Если мы знаем, что такое зло, мы также знаем, что такое добро, и тогда не остается ничего нового, что можно было бы еще определить. Даже если добродетель определяется в соответствии с формулой *mesotes* как среднее между двумя «заданными» пороками, как «среднее по отношению к вещи» и, следовательно, «одинаковое для всех», данная формула могла бы установить только избыточность. Но и в этом случае ее смысл заключался бы в том, что добро противоположно злу; так что зло не определяется, а предполагается этой формулой.

Хотя этика учения о среднем претендует на то, чтобы установить моральную ценность<sup>121</sup>, она оставляет решение этой проблемы определению того, что является злом или пороком, и, следовательно, также определению того, что является благом или добродетелью. Это сфера компетенции позитивной морали и позитивного права — это сфера установленного социального порядка. Предполагая в своей формуле *mesotes* установленный социальный порядок, этика Аристотеля оправдывает позитивную мораль и позитивное право, которые, по сути, определяют, чего «слишком много», а чего «слишком мало», каковы крайности злого или ложного, и, следовательно, что является средним, то есть добрым и правильным. В этом оправдании установленного социального порядка заключается истинная функция тавтологии, которую раскрывает критический анализ формулы *mesotes*<sup>122</sup>.

### III.

Книга V «Этики» Аристотеля, посвященная проблеме справедливости, начинается с вопроса: «В связи с правосудностью (*dikaionyne*) и неправосудностью (*adikia*) нужно рассмотреть

<sup>121</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. 1143a.

<sup>122</sup> См. комментарий стр. 428.

[следующие вопросы]: к каким поступкам то и другое может иметь отношение, обладание какого рода серединой есть правосудность и в чем серединой является правосудное? Пусть наше рассмотрение идет тем же путем, что и в предыдущем изложении<sup>123</sup>. Это — метод учения о *mesotes*. Аристотель впервые разделяет справедливость в общем и справедливость в частном смысле. Он утверждает, что существуют две концепции справедливости: законность и равенство: «Итак, «неправосудным» считается тот, кто преступает закон, кто своекорыстен и несправедлив, а отсюда ясно, что правосудный — это законопослушный и справедливый. Стало быть, правосудие, [или право], — это законное и справедливое, а неправосудие, [или неправое], — это противозаконное и несправедливое»<sup>124</sup>.

Что касается взаимосвязи между законностью и равенством, Аристотель говорит, что эти понятия неидентичны, законность — более широкое понятие, а равенство, соответственно — более узкое: не все незаконное есть несправедливое, хотя все несправедливое является незаконным. Равенство связано с законностью «как часть с целым»<sup>125</sup>. Следовательно, правосудие в смысле законности — это «не часть добродетели, а вся добродетель»<sup>126</sup>; это совершенная добродетель «с оговоркой, а именно, что она проявляется по отношению к другим»<sup>127</sup>. Это означает, что правосудие в смысле законности является социальной добродетелью. Под законностью Аристотель, несомненно, понимает соответствие позитивному праву. Он говорит: «Коль скоро, как мы видели, преступающий законы неправосуден, а законопослушный правосуден, ясно, что все законное в известном смысле правосудно. В самом деле, что определено законодательным [искусством], законно, а каждое из этих [определений] мы признаем правосудным, [то есть правом]»<sup>128</sup>. *Notion* идентичен с *dikaion*, закон идентичен с правосудием (в смысле этого термина).

Но действительно ли *nomos*, закон, следует понимать как позитивный закон — как любой позитивный закон? На этот вопрос, безусловно, следует ответить утвердительно. Ибо Аристотель продолжает: «Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду либо пользу всех, либо лучших, либо имеющих

<sup>123</sup> Там же. 1129a.

<sup>124</sup> Там же. 1129a.

<sup>125</sup> Там же. 1130b.

<sup>126</sup> Там же. 1130a.

<sup>127</sup> Там же. 1129b.

<sup>128</sup> Там же.

власть (по добродетели) или как-то еще иначе, так что в одном из значений, [а именно в широком], мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет»<sup>129</sup>. Но «счастье» может быть счастьем «всех» или только «правлящего класса». Именно эту справедливость в общем смысле законности Аристотель характеризует как «величайшую из добродетелей», которой «дивятся больше, чем свету вечерней и утренней звезды»<sup>130</sup>. Это равносильно безусловному прославлению позитивного права. Но Аристотель не является позитивистом. Он не ограничивает свое исследование анализом позитивного права, он не отказывается от использования двух концепций правосудия и права, *dikaion* и *nomimon*; он поддерживает дуализм, но только для того, чтобы отождествить позитивное право с правосудием, оправдать *nomimon* как *dikaion*.

Особое правосудие, которое заключается в равенстве, также бывает двух видов: распределительное и направительное. Распределительное правосудие «связано с распределением почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами определенного сударственного устройства (именно среди них одному возможно иметь в сравнении с другим несправедливую или справедливую [долю]»<sup>131</sup>, и осуществляется законодателем. Направительное правосудие осуществляется «при взаимном обмене. Оно состоит из двух частей; дело в том, что обмен бывает произвольный и произвольный»<sup>132</sup>. Направительное правосудие применяется судом при разрешении споров и назначении наказаний за правонарушение. Принцип распределительного правосудия заключается в пропорциональном равенстве: «Право, таким образом, с необходимостью предполагает не менее четырех [вещей], потому что и тех, для кого [существует право, не менее] двух, и то, к чему [оно применяется], — две вещи. При этом для лиц и для вещей будет иметь место одно и то же уравнивание, ибо одинаково отношение одной пары, [то есть вещей], и другой, [то есть лиц], а именно: если люди не равны, они не будут обладать равными [долями]»<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1129b.

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Там же. 1131a.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же.

Таким образом, принцип справедливости распределения выражается в математической формуле: если право *a* предоставлено отдельному лицу *A*, а право *b* — отдельному лицу *B*, то требование распределительного правосудия выполняется, если отношение значения *a* к значению *b* равно отношению значения *A* к значению *B*. Если индивиды *A* и *B* равны, то и права, которые им предоставляются, также должны быть равными. Однако в природе не существует двух действительно равных людей, поскольку всегда существует разница в возрасте, поле, расе, здоровье, богатстве и так далее. В природе нет равенства. Нет его также и в обществе. Равенство как социальная категория, как утверждение о том, что два индивида социально равны, не означает, что между этими индивидами нет различий. Оно означает, что определенные различия, которые действительно существуют, как, например, различия в возрасте, поле, расе, богатстве, считаются несущественными. Решающий вопрос относительно социального равенства заключается в следующем: какие различия несущественны? На этот вопрос математическая формула распределительного правосудия Аристотеля не дает ответа. Нет ответа и на другой вопрос — о том, какие права законодатель должен предоставить отдельным лицам, чтобы соблюдать принцип справедливости. Справедливо ли предоставлять гражданам право частной собственности, или справедливо установить коммунизм? Справедливо ли предоставлять гражданам политические права, то есть установить демократию, или наоборот, справедливо ли не предоставлять гражданам никаких политических прав, то есть установить автократию?

Формула Аристотеля о распределительном правосудии гласит лишь, что права распределяются, и, если два человека равны, им должны быть предоставлены равные права. В соответствии с этой формулой как капиталистический, так и коммунистический правовые порядки справедливы; правовой порядок, предоставляющий политические права только людям, имеющим определенный доход, или принадлежащим к определенной расе, или благородного происхождения, так же справедлив, как и правовой порядок, который обеспечивает равные права для всех людей, независимо от различий. Эта формула охватывает любые виды привилегий. Когда правовой порядок предоставляет все возможные права одному человеку (правителю), а на остальных (управляемых) возлагает только обязанности, такой правовой порядок справедлив, поскольку разница

между правителем и управляемым считается решающей — управляемый не может считаться равным правителю.

Чтобы проиллюстрировать эту форму распределительного правосудия, Аристотель ссылается на принцип «по достоинству». Он говорит: «Дело в том, что распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство, правда, [«достоинством»] не все называют одно и то же, но сторонники демократии — свободу, сторонники олигархии — богатство, иные — благородное происхождение, а сторонники аристократии — добродетель»<sup>134</sup>. Но его моральная философия не способна и не считает себя компетентной ответить на вопрос, какой из этих критериев является справедливым. Однако в этом и заключается сущность вопроса справедливости.

Ответ на этот вопрос «Этика» Аристотеля оставляет созданию позитивного права. Только в том случае, если предполагается, что позитивный закон решает вопрос о том, какие права должны предоставляться гражданам и какие различия между ними имеют значение, применима математическая формула распределительного правосудия Аристотеля. Утверждается, что это означает не что иное, как то, что позитивное право должно применяться в соответствии с его собственным значением. Равенство этой справедливости — это равенство перед законом, что означает просто легальность, законность. Определение распределительного правосудия Аристотеля является математически сформулированным принципом *suitisique* — каждому свое или каждому по заслугам. Но у этой тавтологии есть важная функция легитимации позитивного права, которое, как правило, выполняет задачу, которую философия права не в состоянии выполнить — определить, что является «заслуженным» для «каждого».

«Направительное» правосудие осуществляется судьей при рассмотрении дел о «добровольном или недобровольном обмене». «Ведь идти к судье — значит идти к правосудию, так как судья хочет быть как бы одушевленным правосудием»<sup>135</sup>. Разделение Аристотелем «произвольного» и «непроизвольного» обмена, вероятно, в целом совпадает с нашим разделением между гражданским и уголовным правом. Он говорит: «Произволен такой, как купля, продажа, суда, залог, заем, задаток, платежи (произвольными они называются потому, что начало этих обменов зависит от нашей [воли]), а непроизвольный обмен осу-

ществляется тайком — скажем, кража, блуд, опаяние приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство — или подневольно — скажем, посямление, пленение, умерщвление, ограбление, увечение, брань, унижение»<sup>136</sup>. Все эти действия являются преступлениями, наказуемыми в соответствии с позитивным правом.

Направительное правосудие также суть равенство; но это — равенство не в геометрической, а в арифметической пропорции<sup>137</sup>; это не равенство двух соотношений, это равенство двух вещей, а особенно — двух утрат или двух выгод. Типичным примером этого правосудия является обмен, которым могут называть любую добровольную сделку. Направительное правосудие требует, чтобы услуга и встречная услуга, составляющие обмен, были равными. Потеря одной стороны в результате оказания услуги другой стороне («оказание услуги», включающей также предоставление подарка другой стороне) должна быть равна потере этой другой стороны в результате оказания ответной услуги («оказание ответной услуги», включающей также предоставление ответного подарка); и наоборот: выгода первой стороны в получении услуги от второй должна быть равна выгоде второй стороны в результате получения ответной услуги от первой. Такое же равенство должно преобладать и в отношении преступления и наказания. Оказать услугу другому, не получив от него соразмерной ответной услуги, равносильно такой же несправедливости, как совершить преступление, не получив соразмерного наказания.

Проблема такого рода правосудия заключается в установлении того, что такое соразмерная, правильная, справедливая ответная услуга; соразмерное, правильное, справедливое наказание. Аристотель пытается ответить и на этот вопрос с помощью математико-геометрической формулы. Он сравнивает ситуацию, когда человек оказал другому услугу, не получив ответной услуги, или когда человек совершил преступление, причинив вред другому, с линией, разделенной на неравные части: «Так что если данное нарушение права представляет собою нарушение равенства, то судья [как вершитель правосудия] старается восстановить его..., отнимая наживу, восстанавливает равенство с помощью «убытка», [то есть взыскания]»<sup>138</sup>. «Судья уравнивает

<sup>136</sup> Там же. 1131a.

<sup>137</sup> Там же. 1131b.

<sup>138</sup> Там же. 1132a.

<sup>134</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. 1131a.

<sup>135</sup> Там же. 1132a.



по справедливости, причем так, как [геометр уравнивает отрезки] неравно поделенной линии: насколько больший отрезок выходит за половину, столько он отнял и прибавил к меньшему отрезку. Когда целое разделено надвое, признают, что имеют свою [долю], когда получили равные [доли]. А равное — это среднее между большим и меньшим по арифметической пропорции. Действительно, если отнять часть от одной из двух равных [величин] и прибавить к другой, последняя на две эти части больше первой, если же отнять, но не прибавить, [что отняли], то вторая величина больше первой только на одну часть. Следовательно, [то, к чему прибавили], на одну часть больше средней [величины], а средняя [величина] на одну часть больше того, от чего отняли»<sup>139</sup>. Эти две равные части разделенной пополам линии и две половины целого, очевидно, являются лишь метафорой отношений равенства, которые должны быть установлены между услугой и ответной услугой, преступлением и наказанием.

Эта метафора не является решением проблемы справедливой ответной услуги и справедливого наказания. Это всего лишь другой способ изложения проблемы. Аристотель, однако, считает, что, заявив, что судья должен найти среднее значение таким же образом, как геометр делит данную линию на две равные части, он решил проблему направительного правосудия. Стагирит говорит со ссылкой на только что процитированный отрывок: «По этой части, таким образом, мы узнаем и что нужно отнять у владеющего слишком многим, и что добавить владельцу слишком малым»<sup>140</sup>. Это означает: процесс позволяет нам определить справедливую ответную услугу и справедливое наказание: «ибо, насколько средняя [величина] превосходит [меньшую], столько нужно добавить имеющему меньшую часть, а насколько средняя [величина] превышена, столько нужно отнять от наибольшей части»<sup>141</sup>. Это значит не что иное как то, что услуга и ответная услуга, и преступление и наказание должны быть равны. Это равенство, конечно, не является математическим количественным равенством. Обмен между двумя людьми происходит, если обоим нужны разные вещи. Аристотель говорит: «Ведь [общественные] взаимоотношения возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть [скажем], врач и земле-

<sup>139</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. 1132a.

<sup>140</sup> Там же, 1132b.

<sup>141</sup> Там же.

делец и вообще разные и не равные [стороны], а их-то и нужно приравнять»<sup>142</sup>. Это означает: услуга и ответная услуга должны быть уравнены, поскольку они не являются и не могут являться равными ни как две половины линии, ни как преступление и наказание.

Вот почему Аристотель вынужден в конце концов отказаться от своей математической формулы, согласно которой «равенство» устанавливается направительным правосудием. Обсуждая учение Пифагора о том, что справедливость — это взаимность (*antiperithos*), он говорит, что взаимность иногда противоречит исправительному правосудию. Но он признает: «Между тем во взаимоотношениях [на основе] обмена связующим является именно такое право — расплата, основанная, однако, не на уравнивании, а на установлении пропорции. Дело ведь в том, что и государство держится на пропорциональном ответном давлении. В самом деле, либо стремятся [делать] зло в ответ на зло, а [вести себя] иначе кажется рабством, либо — добро [за добро], а иначе не бывает передачи, между тем как вместе держатся благодаря передаче»<sup>143</sup>. Принцип воздаяния, или — более широко сформулированный, взаимности — это правило воздавать злом за зло, добром за добро, подобным за подобное. Наказание должно быть равно преступлению, награда — заслуге. На решающий вопрос, что такое зло и что такое добро, эта формула не отвечает, как и на вопрос, что такое «подобное» или равное.

Позитивное право по самой своей природе является принудительным. Оно предусматривает принудительные действия — принудительное лишение жизни, свободы или собственности — как санкцию, подлежащую исполнению в отношении лица, совершившего правонарушение, то есть ведущего себя вредным, по мнению законодателя, для общества образом. Определение правонарушения и санкций очень отличаются в различных порядках; но все они соответствуют принципу воздаяния, который лежит в основе социальной техники, которую мы называем правом. То, что воздаяние рассматривается как принцип справедливости, может быть объяснено тем фактом, что оно берет свое начало в одном из самых примитивных инстинктов человека — жажде мести. Возражение Аристотеля против принципа «подобное за подобное» как принципа справедливости состоит в том, что соотношение между заслугами и наградами, пре-

<sup>142</sup> Там же. 1133a.

<sup>143</sup> Там же. 1132b-1133a.

ступлением и наказанием — это не равенство, а пропорциональность. Ответная услуга не должна быть равна услуге, а наказание — преступлению; это невозможно. Она должна быть «пропорциональна», что означает, что одно должно быть соразмерно пропорционально другому. Но это, опять же, всего лишь изложение, а не решение проблемы. Решающий вопрос о том, что есть направляющее правосудие, остается без ответа. Даваемое Стагиритом решение — это лишь видимость ответа. Мы вновь имеем дело с тавтологией формулы «Каждому свое».

Хотя обсуждение проблемы справедливости начинается с вопроса о том, в каком смысле справедливость является сообществом среднего, учение о *mesotes* играет лишь второстепенную роль в философии права Аристотеля. Применение формулы *mesotes* к проблеме справедливости поверхностно и не очень последовательно. Смысл утверждения о том, что справедливость — это среднее, не всегда один и тот же. Основное утверждение таково: «Правосудность в действии означает середину между тем, чтобы поступать неправосудно, и тем, чтобы терпеть неправосудие: в одном случае имеют больше [должного], в другом — меньше»<sup>144</sup>. Очевидно, что одна из двух крайностей (совершать несправедливость и страдать от несправедливости), а именно — страдать от несправедливости, это не порок. Формула *mesotes* имеет здесь значение, отличное от того, которое она имеет при обсуждении других добродетелей. Это признает и сам Аристотель. Он говорит: «А правосудность состоит в обладании некоей серединой, однако не в том же смысле, что прочие добродетели»<sup>145</sup>.

Эта разница здесь не представляет интереса, поскольку формула *mesotes* в применении к проблеме справедливости имеет тот же характер тавтологии, что и в ее применении к другим моральным ценностям. Эта характеристика здесь еще более очевидна. Совершение несправедливости и страдание от несправедливости — это не две разные степени одного и того же субстрата; это даже не два разных факта, между которыми может быть расположен третий. Несправедливость одного человека влечет за собой страдание от этой несправедливости для другого человека. Одно не может существовать отдельно от другого. Сказать, что справедливость — это среднее между совершением несправедливости и страданием от нее — это образное выраже-

<sup>144</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1133б.

<sup>145</sup> Там же.

ние для суждения о том, что справедливость не является несправедливостью; ни несправедливостью, которая совершается, ни несправедливостью, от которой страдают, которые сами по себе являются одной и той же несправедливостью.

Возможно, сам Аристотель не был полностью удовлетворен выводами из своего учения о справедливости, поскольку в книге VII его «Этики», где он обсуждает добродетель дружбы, появляется тенденция дополнять более или менее очевидную идею справедливости более существенной идеей мира. Здесь был встречен нам потрясающий отрывок: «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государство, и законодатели усердной заботой о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие — это, кажется, нечто подобное дружественности, кединомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий, как от вражды, охраняют [государство]. И когда [гражданин] друженственны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским»<sup>146</sup>.

«Согласие» означает мир; и установление мира, а не справедливости, по-видимому, является — согласно этому утверждению — сутью государства. Аристотель не отрицает, что законодатели стремятся главным образом к миру, а не к справедливости; а там, где царит мир, справедливость не нужна. Справедливость здесь недостаточна! Идет ли речь о той же самой справедливости, о которой Аристотель с таким энтузиазмом говорит в начале своего исследования природы этой добродетели, утверждая, что это главная из добродетелей, более возвышенная, чем вечерняя или утренняя звезда? Поскольку установление мира, несомненно, есть функция права, акцент, который Аристотель делает на идее мира, соответствует отождествлению справедливости с законом. «Понятие справедливости, — говорит Аристотель в своей «Политике», — связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения»<sup>147</sup>. Если закон определяет, что справедливо, справедливость — это законность; и если справедливость — это равенство, то это только равенство перед законом<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Там же. 1155а.

<sup>147</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1983. 1253а.

<sup>148</sup> См. комментарий стр. 428.

Это определение справедливости как равенства перед законом подразумевает замену логической ценности истины моральной ценностью справедливости.

Поскольку рационалистическая моральная философия не способна определить содержание справедливого порядка, ответить на вопросы что есть добро и что — зло, какие различия между индивидами имеют значение, а какие — нет, кто равен и что равно, она должна предпосылать эти определения. Это означает: предоставить государству (то есть позитивному законодателю) установить правовой порядок, системе общих норм, которые должны применяться судом. Когда законодатель установил порядок, когда, скажем, он установил, что каждый гражданин мужского пола старше 24 лет может участвовать в выборах мировых судей, или что каждый гражданин старше 14 лет, совершивший кражу, должен понести наказание, и так далее, тогда моральная философия способна утверждать, что справедливо разрешить не только А, но и В осуществлять право на голосование, при условии, что они оба равны, то есть являются гражданами мужского пола старше 24 лет; и что судья справедливо наказывает не только С, но и D, при условии, что оба лица равны, а именно, что им обоим больше 14 лет и они оба совершили кражу. Это — принцип справедливости в смысле законности или в смысле равенства; это равенство перед законом. И такого рода равенство устанавливается любой общей нормой.

Равенство в дальнейшем сохраняется, когда общая норма применяется в соответствии с ее собственным значением. Вот почему такого рода равенство тождественно законности. Если верным является решение о том, что каждое лицо старше 14 лет, совершившее кражу, должно понести наказание, и если С и D оба являются лицами старше 14 лет, совершившими кражу, то верным является решение о том, что не только С, но и D должен понести наказание. Это верно как вывод от общего к частному, который подразумевается при применении судьей общей нормы к конкретному делу. Если судья, применяющий общую норму права, заявляет, что С должен быть наказан, а D не должен быть наказан, он предполагает в первом случае общее суждение «каждое лицо старше 14 лет, совершившее кражу, должно понести наказание»; и во втором случае — общее суждение «не каждое лицо старше 14 лет, совершившее кражу, должно понести наказание». Взятые вместе, эти два общих суждения находятся в логическом противоречии. Утверждение о том, что

несправедливо решать, что С должен понести наказание, а D не должен понести наказание, означает только одно: противоречие между двумя суждениями. Принцип справедливости в смысле равенства перед законом — принцип законности — есть не что иное, как логический закон противоречия в отношении применения общей нормы позитивного права к конкретным случаям. Это единственная концепция справедливости, которую моральная философия Аристотеля — как и любая другая рациональная философия — может определить.

Очевидно, что эта концепция справедливости как закона мышления существенно отличается от первоначального предназначения для поступков идеала, который мы понимаем под справедливостью. Этот идеал нацелен не на логически, а на морально удовлетворительную нормативную систему. Совершенно непротиворечивый порядок как система общих правил может быть совершенно несправедливым в первоначальном смысле этого идеала. Замена логической ценности отсутствия противоречий моральной ценностью справедливости, заложенной в определении справедливости как равенства перед законом, является результатом попытки рационализировать идею справедливости как идею объективной ценности. Хотя эта замена оказывается не решением, а уходом от проблемы справедливости, кажется, что от этой попытки люди никогда не откажутся — возможно, из-за ее важного политического подтекста. Этот тип рационалистической философии, претендующий на ответ на вопрос, что справедливо, и, следовательно, претендующий на полномочие предписывать установленной власти, как принимать законы, в конечном счете легитимирует установленную власть, определяя справедливость как равенство перед законом и, таким образом, объявляя позитивный закон справедливым.

Поскольку концепция справедливости, созданная рационалистической моральной философией, не имеет какого-то определенного содержания, она неизбежно должна использоваться в консервативных воззрениях для легитимации существующего общественного порядка, для оправдания обесчеловеченности позитивного права. Она может быть использована — хотя интеллектуальная история человечества показывает, что это лишь исключительный случай — в реформаторской или даже революционной мысли, которая отрицает справедливость существующего общественного порядка, объявляя его несправедливым.



Очень интересный пример в этом отношении представляет философия права Аврелия Августина. Он был епископом христианской церкви в одной африканской провинции Римской империи в то время, когда эта империя еще не была христианской державой. Августин оговествляет право и справедливость так же, как Аристотель оговествляет *nomion* и *dikaion*; но он делает это не так, как Аристотель — через укрепление авторитета первого авторитетом второго. Чтобы ослабить авторитет римского права, Августин выдвигает тезис о том, что общественный порядок является правом только в том случае, если он справедлив: «Итак, где нет истинной справедливости, там не может быть и права. Ибо что бывает по праву, то непременно бывает и справедливо. А что делается несправедливо, то не может делаться и по праву. Нельзя считать и называть правом несправедливые постановления людей. Сами же они называют правом то, что имеет свой источник в справедливости, и ложью то, что имеют обычай утверждать люди неправильного образа мыслей, будто бы право есть то, что полезно более сильному. Поэтому, где нет истинной справедливости, там не может быть и совокупности людей, соединенных взаимно согласием в праве»<sup>149</sup>, то есть государства. Если нет права там, где нет справедливости, то, безусловно, из этого следует и то, что нет государства там, где нет справедливости: «Итак, при отсутствии справедливости, что такое государство, как не большие разбойничьи шайки»<sup>150</sup>?

Но что такое справедливость? На этот вопрос Августин отвечает той же формулой, которую Аристотель использовал с прямо противоположной целью: «Справедливость есть добродетель, воздающая каждому по заслугам». Но что есть «по заслугам» для каждого? Древнегреческий философ оставил ответ на этот вопрос позитивному моральному и правовому порядку, создаваемому большинством членов общества, христианский епископ — позитивному религиозному порядку меньшинства, к которому он принадлежал. Согласно Августину, справедливость — это христианство, несправедливость — язычество: «Какова же после этого та человеческая справедливость, которая самого человека отнимает у истинного Бога и подчиняет нечистым демонам? Значит ли это отдавать каждому, что ему следует? Или отнимающий земли у того, кем она куплена, и отдающий

<sup>149</sup> Блаженный Августин. О Граде Божием // Блаженный Августин. Творения. СПб.; Киев, 1998. Т. 4. Кн. 19. Гл. XXI.

<sup>150</sup> Там же. Т. 3. Кн. 4. Гл. IV.

ее тому, кто не имеет на нее никакого права, несправедлив; а кто самого себя отнимает у владычествующего Бога, Которым соиздан, и вступает в рабство к коварным демонам, справедлив?... А если в таком человеке нет никакой справедливости, то, без всякого сомнения, ее нет и в собрании человеческого, состоящем из таких людей. Следовательно, нет в этом собрании и того согласия в праве, которое образуется из толпы человеческой народ»<sup>151</sup>. Следовательно — и Августин ни на мгновение не сомневается в этом следствии — Римского государства никогда не существовало. А из этого следует — римского права также никогда не существовало.

Это очень интересный вывод теории справедливости, основанной на пустой тавтологии формулы «Каждому по заслугам». Данный вывод представляет интерес не столько потому, что эта формула позволяет тому, кто намеревается ее использовать, отказать империи (которая, в течение многих столетий объединяла и организовывала огромную и наиболее цивилизованную часть человечества) в статусе государства, а праву (которое было, можно сказать, прародителем всего современного права) в статусе права; он также интересен в том плане, что демонстрирует безграничные возможности использования этой формулы для любых целей.

<sup>151</sup> Блаженный Августин. О Граде Божием // Блаженный Августин. Творения. СПб.; Киев, 1998. Т. 4. Кн. 19. Гл. XXI.

альное истолкование природы, поскольку первобытный человек рассматривает природу как часть своего общества. Люди должны боготворить данные объекты в силу верования в то, что обитающие в природных явлениях духи и души обладают большой силой и способны вредить и помогать человеку. Следовательно, анимизм является религиозным осмыслением природы.

На более высоких стадиях религиозного развития, когда анимизм заменяется монотеизмом, природа воспринимается как творение Бога и за счет этого рассматривается как проявление Его всемогущей и праведной воли. Если естественно-правовое учение хочет оставаться последовательным, ему следует принять религиозный характер. Это учение может вывести из природы справедливые правила человеческого поведения лишь постольку, поскольку природа понимается как откровение Божественной воли: следовательно, исследование природы равнозначно исследованию этой Божественной воли.

По сути, не было ни одного естественно-правового учения, которое бы в своей основе не было бы религиозным. К примеру, Гроций определяет естественное право как поведение разумной природы, в силу которого определенное действие или воспрещено, или же предписано самим «богом, создателем природы»<sup>152</sup>. Гроций указывает, что естественное право исходит из «внутренних, присущих человеку начал, которые, тем не менее, могут быть с полным основанием приписаны самому богу, потому что ему было угодно, чтобы такие начала были нам присущи»<sup>153</sup>. Согласно Гоббсу, естественное право есть предписание разума; но эти предписания разума «люди обычно называют законами, что, однако, не соответствует их сущности. Ибо эти предписания суть лишь заключения или теоремы относительно того, что ведет к сохранению и защите людей, между тем как закон в собственном смысле означает предписание того, кто по праву повелевает другими. Однако, если мы рассматриваем эти теоремы как возведенные Богом, повелевающим по праву всем, тогда они правильно названы законами»<sup>154</sup>. Вслед за Гоббсом Пуфендорф пишет, что если веления разума — то есть принципы естественного права — имеют юридическую силу, то «во всех

<sup>152</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 70.

<sup>153</sup> Там же. С. 46.

<sup>154</sup> Гоббс Т. Левифан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1991. С. 122–123.

## 5. Естественно-правовое учение перед трибуналом науки

### I.

Естественно-правовое учение ставит своей задачей нахождение окончательного решения вечной проблеме справедливости, нахождение ответа о том, что правильно, а что нет во взаимоотношениях между людьми. Такой ответ базируется на предположении о возможности разделения человеческого поведения на естественное (то есть такое, которое соответствует природе, поскольку требуется ему) и противоестественное (противоречащее природе и запрещенное ею). Данное предположение исходит из того, что возможно вывести из природы (из природы человека, общества или даже из природы вещей) определенные правила, которые бы являлись верным руководством человека в его поведении; иными словами, предполагается, что путем тщательного изучения природных фактов мы способны найти решение нашим общественным проблемам. Природа тут рассматривается как законодатель — как высший законодатель.

Это воззрение предполагает, что природные явления направлены к некоей цели или оформлены неким замыслом, так что природные процессы или природа понимаются как целое, определенное конечными целями. Это воззрение полностью телеологично и по своей сути ничем не отличается от идеи о том, что природа снабжена волей и разумом. Здесь предполагается, что природа — это своего рода сверхчеловек, некая властная инстанция, которой человек должен подчиниться. На ранних стадиях человеческой цивилизации это понимание природы проявлялось в так называемом анимизме. Первобытный человек верит, что природные объекты — животные, растения, реки, звездное небо — одушевлены, что в этих объектах живут духи или души; тем самым, данные объекты действуют по отношению к людям согласно тем же принципам, что определяют отношения человека к его соплеменникам. Это своего рода соци-

случаях следует утверждать, что обязывающая сила естественного права исходит от Бога»<sup>155</sup>.

Только таким образом можно предположить, что право, выводимое из природы, является вечным и неизменным и за счет этого отличается от позитивного права, которое создано людьми и, стало быть, суть лишь временный и изменчивый порядок. На этой же послылке зиждется и предположение, что установленные природой субъективные права являются священными, врожденными (поскольку они заложены в человека Божественной природой) и что позитивное право не может ни создать, ни отменить такие права — его задача заключается только в их защите. Такова сущность естественно-правового учения.

Первое из возражений против него следует сделать с научной точки зрения. Оно заключается в том, что разбираемое учение стирает ту существенную разницу, что имеет место между научными законами природы (то есть правилами, с помощью которых естественно описывает свой предмет) и правилами, с помощью которых этика и правоведение описывают свои предметы, то есть мораль и право. Научный закон природы есть правило, которым два явления связываются между собой согласно принципу каузальности, то есть как причина и следствие. Таким правилом будет, к примеру, утверждение о том, что при нагревании металлический предмет расширяется. Отношения между причиной и следствием, независимо от того, рассматриваются ли они как необходимые или же просто вероятные отношения, не связываются с каким-либо актом человеческой или сверхчеловеческой воли.

Если же мы говорим о морали или о праве, то ссылаемся на нормы, предписывающие человеческое поведение, то есть на нормы, которые представляют собой специфическое значение актов человека или сверхъестественного существа. Такой нормой, например, будет провозглашенная Христом моральная норма, требующая помогать нуждающемуся ближнему, или правовая норма, изданная законодателем, которая предписывает наказание убийце. Этика описывает ситуации, подпадающие под действие моральных норм, следующим утверждением: «Если человек оказывается в нужде, его ближний должен помочь ему». Правоведение так описывает ситуацию, которую регулирует правовая норма: «Если человек совершает убийство, его должно наказывать». Очевидно, что моральные и правовые

<sup>155</sup> Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium. Bk. II. Ch. 3. Sec. 20.

нормы связывают причину со следствием не согласно принципу причинности, а в силу совершенно иного принципа. Законом природы будет утверждение «Если есть А, то есть Б», тогда как правила морали или права выражаются через утверждение: «Если есть А, то должно быть Б». Речь идет о различии между сущим и должным, между каузальностью и нормативностью.

Если мы предполагаем наличие некоей общей нормы, которая предписывает определенным типом человеческого поведения, то мы в состоянии охарактеризовать конкретный поведенческий акт, находящийся в соответствии с этой нормой, как хороший, правильный, корректный; а акт, находящийся в несоответствии с нормой, как неправильный, плохой, некорректный. Эти утверждения называются ценностными суждениями (в объективном смысле). Ценностью в рассматриваемом нами значении будет соответствие норме. Эта ценность будет позитивной — в отличие от негативной ценности, то есть несоответствия норме. Утверждение о том, что конкретное поведение некоего конкретного индивида хорошо или плохо или, что то же самое, имеет позитивную или негативную ценность, означает, что поведение данного индивида соответствует или не соответствует установленной общей норме. Мы можем выразить это оценочное суждение через утверждение о том, что индивид должен или не должен вести себя так, как он в действительности себя ведет.

Не предполагая некую общую норму, предписывающую (или запрещающую) нечто, мы не сможем вынести оценочное суждение в объективном смысле этого термина. Атрибуируемая некоему объекту ценность не задается вместе со свойствами самого этого объекта, без отсылки к некоей общей норме. Ценность не имманентна объекту, который рассматривается как ценный — ценность представляет собой отношение данного объекта к некоей норме. Мы не сможем обнаружить ценность той или иной реальной вещи или фактического поведения путем анализа самих этих объектов. Ценность не задана в природном бытии. Следовательно, ценность не может быть выведена из бытия. Из факта, что нечто существует, не следует, что это нечто должно существовать или должно быть сделано, либо что это нечто не должно существовать и его не должно делать. Факт того, что в действительности большие рыбы едят маленьких, не означает ни того, что поведение рыб хорошо, ни того, что такое поведение плохо. Не существует логической цепочки от сущего к должному, от природного бытия к моральной или правовой ценности.



Если мы сравниваем правила, с помощью которых этика или правоведе описывают свои предметы, то есть правила, отсылающие к моральным или правовым нормам, и каузальные правила, то нужно учитывать тот факт, что те нормы, к которым отсылают моральные или юридические правила, являются (как было указано выше) значением актов некоего морального или правового органа власти. В силу того, что такой орган власти представлен тем или иным человеком, издаваемые им нормы будут иметь субъективный характер, то есть будут выражать намерение своего автора. Иными словами, то, что такой орган власти предписывает или запрещает, зависит от той цели, которую он преследует. То, что является чьей-то целью, также называется ценностью, но в субъективном смысле этого термина; если же речь идет не о пути к конечной цели, а о самой конечной цели, то такая цель называется высшей ценностью.

Существует большое многообразие мнений по поводу конечных или высших ценностей в субъективном смысле, зачастую одна из ценностей конфликтует с другой. Так, к примеру, личная свобода может вступить в конфликт с общественной безопасностью, благосостояние отдельного индивида — с благосостоянием нации в целом. В этих случаях реализовать одну из ценностей возможно только за счет другой. Тогда возникает вопрос о том, какая же из ценностей предпочтительнее, или, что то же самое, какая из ценностей выше, а какая ниже. Это вопрос о том, какая из них является поистине высшей ценностью. Но на такой вопрос нельзя дать ответ тем же способом, каким мы отвечаем на вопрос о том, что тяжелее: железо, вода или дерево. Ответ на последний вопрос может быть дан на основе опытного знания, рационально-научным способом. Однако на вопрос о высшей ценности можно ответить только эмоционально, посредством изучения чувств или желаний субъекта оценивания.

Эмоции одного лица могут привести его к предпочтению личной свободы, а другого — к предпочтению общественной безопасности; один может решить в пользу благосостояния отдельного индивида, другой — в пользу благосостояния всей нации. Путем рационального суждения нельзя доказать, что тот или иной выбор правилен или неправилен. Как следствие, в действительности существуют множество сильно различающихся между собой систем морали и права, тогда как у нас всего одна система природы. То, что в рамках одной из систем морали является благом, в другой системе морали может оказаться злом;

то, что считается преступлением в одном правопорядке, может оказаться вполне правомерным в другом. Это означает, что ценности, указывающие на соответствие или несоответствие существующему моральному или правовому порядку, являются относительными. Только если в качестве властного органа, издающего нормы, мыслится Бог, то есть абсолютное и трансцендентальное Существо, может существовать некая система морали и права, исключающая другие системы; тогда ценности, означающие соответствие нормам такой системы, будут мыслиться как абсолютные.

Естественно-правовое учение предполагает, что ценность имманентна бытию, что ценность абсолютна или, что то же самое, что Божественная воля имманентна природе. Лишь на основании такого предположения можно отстаивать учение, согласно которому право может быть выведено из природы и что такое право будет абсолютной справедливостью. Поскольку с научной точки зрения неприемлемо метафизическое допущение о том, что ценность имманентна природному бытию, естественно-правовое учение оказывается основанным на логической ошибке — выведении должного из сущего. Нормы, якобы выведенные из природы, в действительности оказываются имплицитными допущениями, основанными на субъективных ценностях. Эти ценности позиционируются в качестве намерений природы-законодателя.

Отождествляя законы природы с юридическими правилами, предполагая, что порядок природы тождественен некому справедливому социальному порядку или содержит в себе этот порядок, естественно-правовое учение, подобно первобытному анимизму, воспринимает природу в качестве части социума. Легко доказать, что современная наука является результатом процесса, характеризующегося тенденцией к эмансипации знания о природе от социальных категорий<sup>156</sup>. Естественно-правовое учение не имеет никаких шансов перед трибуналом науки. Вместе с тем, это учение может отрицать правомочность такого трибунала, ссылаясь на свой религиозный характер.

## II.

Естественно-правовое учение характеризуется фундаментальным дуализмом позитивного и естественного права. Над несовершенным позитивным правом, сотворенным человеком,

<sup>156</sup> *Kelsen H. Society and Nature. Chicago, 1943. P. 249ff.*

лежит совершенное, абсолютно справедливое естественное право, установленное Божественной властью. Следовательно, позитивное право оправдано и действительно лишь постольку, поскольку оно соответствует естественному праву<sup>157</sup>. В силу этого и поскольку есть возможность (которую допускает естественное-правовое учение) извлечения правил естественного права через изучение природы (некоторые авторы даже полагают, что право природы самоочевидно<sup>158</sup>), позитивное право оказывается излишним. Принимаемая во внимание существование справедливого социального порядка, познаваемого через природу, деятельность творца позитивного права равнозначна бессмысленной попытке дать искусственное освещение при ярком солнечном свете.

Но никто из сторонников этого учения не имел мужества быть последовательным. Никто из них не объявил, что существование естественного права делает ненужным установление позитивного права<sup>159</sup>. Как раз наоборот. Все сторонники естественного права настаивают на необходимости позитивного права<sup>160</sup>. Фактически, одной из самых важных функций всех естественно-правовых учений является обоснование позитивного права или, что то же самое, существования государства, компетентного на установление позитивного права. Выполняя эту функцию, большинство естественно-правовых учений запутываются в весьма характерном противоречии. С одной стороны, они утверждают, что человеческая природа суть источник естественного права — это предполагает, что человеческая природа должна в своей основе быть благой. С другой стороны, они могут обосновывать необходимость позитивного права с его принудительным аппаратом только за счет упоминания дурных свойств человека.

Единственным философом, избежавшим этого противоречия, был Гоббс. Он исходил из презумпции того, что по своей природе человек зол. Следовательно, выводимое им из человеческой природы естественное право практически сводится к одному принципу: необходимо государство, наделенное безгранич-

<sup>157</sup> Там же. *Kelsen H.* 1) *Naturrecht und positives Recht: Eine Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses // Revue Internationale de la Théorie du Droit.* 1927–1928. Vol. 2. P. 71ff.; 2) *General Theory of Law and State.* 1947. P. 389ff.

<sup>158</sup> См. комментарий стр. 429.

<sup>159</sup> См. комментарий стр. 430.

<sup>160</sup> См. комментарий стр. 430.

ной властью устанавливать позитивное право, и в силу естественного права люди обязаны безусловно повиноваться позитивному праву, установленному государством. Эта линия аргументации означает отрицание естественного права через само естественное право. Однако если естественное право рассматривается в качестве системы материальных правил, а не в качестве формального одобрения любого позитивного права, то становится неизбежным противоречие между той человеческой природой, из которой выводится естественное право, и той, которая делает необходимым естественное право. Так, Пуфендорф подчеркивает, что «нет более подходящего и прямого пути к изучению права природы, кроме как через тщательное изучение природы, условий и желаний самого человека»<sup>161</sup>. Если право природы выступает в качестве веления разума, которое можно вывести из человеческой природы, то необходимо чтобы человек «был социальным, то есть стремящимся к соединению с другими себе подобными и вел себя по отношению к ним так, чтобы у них не было никакой причины причинять ему вред и чтобы они имели основания для сохранения и умножения его благосостояния»<sup>162</sup>. Но Пуфендорф понимает, что это не настоящая природа человека. Он допускает, что «человек всегда злобен, завистлив и легко раздражаем, скор на свершение несправедливости»<sup>163</sup>, что «многие люди строят свою жизнь не по разуму, а по интуиции»<sup>164</sup>. В пессимистической оценке человеческой природы он не заходит так далеко, как Гоббс, но констатирует: «Действительно, в большинстве людей есть испорченность, из-за которой они с готовностью нарушают законы всякий раз, когда полагают, что получат больше выгоды от нарушения, чем от соблюдения законов»<sup>165</sup>.

Из этого Пуфендорф выводит невозможность верить в то, что «само по себе уважение к естественному праву, запрещающему любые злоупотребления, может позволить человечеству спокойно существовать в условиях естественной свободы»<sup>166</sup>. «Ведь злоба человеческого характера и его готовность причинять вред другим не могут быть ограничены более действенно, чем угрожая человеку неизбежным злом, которое немедленно

<sup>161</sup> *Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium.* Bk. II, Ch. 3. Sec. 14.

<sup>162</sup> *Ibid.* Sec. 15.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.* Bk. VII. Ch. 1. Sec. 11.

<sup>165</sup> *Ibid.* Sec. 8.

<sup>166</sup> *Ibid.*

последует, если он нападет на другого, отнимая у человека людскую надежду на безнаказанность»<sup>167</sup>. Следовательно, человеческая природа необходимо приводит к установлению государственва, а это означает — к созданию позитивного права: «Такова глупость большинства людей и грубость их страстей, что только немногие уделяют данным вопросам должное им внимание. Поэтому нет более действенного средства для усмирения человеческого злобы, чем то, что создается государствами...»<sup>168</sup>.

Если множество людей по своей природе не упорядочивают свою жизнь разумно, если большинство людей по своей природе глупы и злы, то как можно вывести из человеческой природы естественное право, то есть веление разума, абсолютно справедливый порядок общественной жизни? Пуфендорф и другие авторы выводят то, что они рассматривают в качестве естественного права, не из реальной человеческой природы. Они выводят естественное право из такой человеческой природы, какой она была бы, если бы соответствовала естественному праву. Право природы не выводится из реальной человеческой природы; сама (идеальная) человеческая природа выводится из постулируемого тем или иным способом естественного права<sup>169</sup>.

### III.

Если, как предполагают сторонники учения о естественном праве, позитивное право действительно только в той степени, в которой оно соответствует естественному праву, то любая норма, созданная обычаем или введенная законодателем, будет считаться недействительной и ничтожной в случае противоречия естественному праву. Это является неизбежным выводом из теории, которая допускает существование позитивного права как нормативной системы, расположенной под естественным правом. Степень, в которой тот или иной автор остается верен этому выводу, является для него тестом на искренность. Очень мало кто выдерживает этот тест. Некоторые философы избегают данного теста, доказывая невозможность конфликта между позитивным и естественным правом. Так, Гоббс утверждает, что позитивное право не может противоречить разуму и, следовательно, естественному праву. По его словам, «не может быть ни-

какого гражданского [то есть позитивного] закона, который, вразрез с законами естественными, оскорблял бы Бога»<sup>170</sup>.

«Поэтому во всех государствах мира естественный закон есть часть гражданского закона... В свою очередь гражданский закон также является частью предписаний природы... Но каждый подданный государства обязался договором повиноваться гражданскому закону... поэтому повиновение гражданскому закону является также частью естественного закона»<sup>171</sup>. Гоббс предполагает согласие юристов в том, что право не может противоречить разуму. Но он задается вопросом о том, «чей разум будет считаться эталоном». Его ответ: «Этим разумом не может быть разум любого человека, ибо тогда законы так же часто противоречили бы друг другу, как различные схоластические учения». По Гоббсу, именно разум государства, общества определяет содержание права, которое одновременно является и позитивным, и естественным правом: «Поэтому закон устанавливается... разумом и приказанием нашего искусственного человека — государства. И так как государство является в лице своего представителя единым лицом, то нелегко могут возникнуть противоречия в законах, а если таковые возникают, то тот же разум способен путем толкования и изменения устранить их»<sup>172</sup>.

Здесь очевидно, что естественно-правовое учение не имеет иной функции, кроме как обоснование позитивного права — любого позитивного права, установленного эффективным правительством. Хотя это и не всегда просматривается столь ясно, как в философии Гоббса, но именно эта сознательная или бессознательная тенденция есть у подавляющего большинства других авторов. Они не отрицают, что конфликт между позитивным и естественным правом возможен в принципе; но при этом они пытаются доказать, что подобные конфликты могут случаться крайне редко и что даже если такой конфликт произойдет, действительность позитивного права все равно не может быть поставлена под сомнение.

Типично отношение Пуфендорфа к этому вопросу. Он оспаривает мнение тех, «кто отрицает возможность того, что гражданские законы будут противоречить естественным зако-

<sup>170</sup> Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М., 2001. С. 193.

<sup>171</sup> Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 206.

<sup>172</sup> Там же. С. 208.

<sup>167</sup> *Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium. Bk. VII. Ch. 2. Sec. 1.*

<sup>168</sup> *Ibid. Bk. VII. Ch. 1. Sec. 11.*

<sup>169</sup> См. комментарии стр. 430.



нам»<sup>173</sup>. Он подчеркивает: «Конечно, может быть принят такой гражданский закон, который будет противоречить естественно-му праву», но при этом добавляет: «Но принимать такие законы не захочет никто, кроме безумца или того, кто желает разрушить государство»<sup>174</sup>. Поэтому конфликт между позитивным и естественным правом, хоть теоретически и возможен, но на практике исключен. На основании этого Пуфендорф утверждает, что фактически все позитивные законы в принципе соответствуют естественному праву: «Действительно, в любом государстве наиболее важные черты естественного права во всех вопросах, без которых нельзя сохранить мир в обществе, имеют силу гражданского закона или же включены в состав гражданских законов»<sup>175</sup>. Воистину, все гражданские законы предполагают или включают в себя, по меньшей мере, общие принципы естественного права, за счет чего сохраняется безопасность человеческого рода; но естественное право никоим образом не исчезает после принятия гражданских законов — эти последние лишь добавляются к естественному праву в той мере, в которой этого требуют выгоды каждого отдельного государства»<sup>176</sup>.

Хотя Пуфендорф решительно возражает против отождествления Гоббсом позитивного права с естественным, он тем не менее принимает один из гоббсовских аргументов, который неизбежно ведет к тому же самому результату. У Гоббса нет иллюзий по поводу субъективного характера наших суждений, касающихся добра и зла. По его словам: «*Добро и зло* суть имена, обозначающие наши расположения и отвращения, которые различны в зависимости от различий характера, привычек и образа мыслей людей. И разные люди различаются между собой своими суждениями не только в отношении ощущений, именно в отношении того, что приятно и что неприятно вкусу, обонянию, слуху, осязанию и зрению, но также и в отношении того, что сообразно или несообразно с разумом в человеческих действиях. Мало того, тот же самый человек в разное время различен, и в одно время он хвалит, то есть называет добром, то, что в другое время он хулит и называет злом. Отсюда возникают диспу-

<sup>173</sup> *Pufendorf S. Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo. Definition XIII. Sec. 6.*

<sup>174</sup> *Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium. Bk. VIII. Ch. 1. Sec. 2.*

<sup>175</sup> *Pufendorf S. Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo. Definition XIII. Sec. 18.*

<sup>176</sup> *Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium. Bk. II. Ch. 3. Sec. 11.*

ты, споры и в конце концов война»<sup>177</sup>. И Гоббс добавляет: «Те, кто писал о естественном праве, не соглашались с тем, что мы называем естественным правом»<sup>178</sup>.

Поскольку из-за разногласий по поводу ценностных суждений возникают споры и нарушается мир, необходима общая мера того, что будет называться правильным и неправильным: «Некоторые говорят, что общей мерой будет правильный разум. Я бы согласился с ними, если такую вещь можно было бы найти или познать в царстве природы. Но обычно те, кто упоминают о правильном разуме для решения того или иного спора, имеют в виду свой собственный разум. Очевидно, что ввиду того, что правильный разум не существует, его должен заменить разум какого-то человека или людей; этот человек или эти люди обладают суверенной властью... и, следовательно, для всех подданных гражданские законы являются мерой их действий, с помощью которой они определяют, правильны ли эти действия или нет, выгодны или разорительны, праведны или порочны»<sup>179</sup>.

Не индивид, а государство, представленное своим правительством, призвано решать, чего требует естественное право. Гоббс констатирует: «Толкование естественных законов в государстве не может быть почерпнуто из книг по моральной философии. Авторитет писателей, не имеющих полномочий государства, не делает их мнения законами, как бы правильны эти мнения ни были. То, что я писал в этом трактате о моральных качествах и об их необходимости для водворения и поддержания мира, не потому является в настоящее время законом, что это представляет собой очевидную истину, а потому, что это во всех государствах является частью гражданского права. Хотя это основано на естественном разуме, однако законом становится в силу постановления верховной власти. В противном случае было бы большим заблуждением называть естественные законы написанными законами. И такими заблуждениями изобилуют многие опубликованные книги, в которых авторы так часто противоречат друг другу и самим себе»<sup>180</sup>.

<sup>177</sup> *Гоббс Т. Левифан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 122.*

<sup>178</sup> *Hobbes T. The Elements of Law (ed. by F. Tunnies). Cambridge, 1928. P. 57.*

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Гоббс Т. Левифан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 213.*

Следуя в этом отношении за Гоббсом, Пуфендорф полагает, что «очевидно, опасно то мнение, согласно которому знание добра и зла, то есть того, что хорошо или плохо, выгодно или невыгодно для государства, принадлежит индивидам. Иными словами, любой индивид вправе высказать суждение о приемлемости мер, принимаемых согласно распоряжениям государя для обеспечения общественного блага, так что обязанность каждого лица повиноваться зависит от такого суждения»<sup>181</sup>. Пуфендорф констатирует: «Поскольку между людьми наблюдается немислимое разнообразие суждений и желаний, так что из такого разнообразия могут возникнуть бесчисленные споры, то интересы мира требуют публичного определения того, что каждый человек должен считать своим, а что принадлежащим другому, что следует считать правомерным, а что неправомерным в государстве, что будет порядочным, а что бесчестным, то есть определить, что человек сохраняет от своей естественной свободы. Иными словами, для сохранения спокойствия государства следует определить, каков предел умеренности каждого в пользования своим правом. И, наконец, определить, что каждый гражданин может требовать по праву от другого гражданина и в каком порядке»<sup>182</sup>.

Это означает, что если индивид считает норму позитивного права противоречащей естественному праву, то преобладать будет не мнение отдельного индивида, а мнение компетентного властного органа государства. Обсуждая вопрос о том, может ли народ усмирить тирана, Пуфендорф выражает весьма характерное мнение: «Презумпция справедливости всегда остается на стороне государя»<sup>183</sup>. Это значит, что всегда будет действовать презумпция того, что позитивный закон есть естественное право.

Иной путь к отождествлению позитивного права с естественным лежит в определении справедливости, принятом большинством последователей естественно-правового учения: «Кажdomу свое». Гоббс отчетливо понимает, что данная формула предполагает, что определение того, что кому принадлежит, дается позитивным правом. И он заключает, что там, где отсутствует позитивное право, там не может быть и справедливости в том смысле, в котором она фигурирует в данной форму-

<sup>181</sup> *Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium. Bk. VIII. Ch. 1. Sec. 5.*

<sup>182</sup> *Ibid. Bk. VII. Ch. IV. Sec. 2.*

<sup>183</sup> *Pufendorf S. Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo. Obs. V. Par. 21.*

ле. «Поэтому там, где нет государства, нет несправедливости»<sup>184</sup>. Пуфендорф определяет заданную естественным правом справедливость сообразно римскому праву как «постоянное стремление воздавать каждому свое»<sup>185</sup>. Но он добавляет, что нечто принадлежит по праву тому или иному лицу, если оно может предъявить иск в суде против нарушителя<sup>186</sup>. Это означает, что справедливость, заданная в определении естественного права, возможна только при наличии позитивного права. Отсюда объясняется и цитированное выше высказывание Пуфендорфа о том, что во избежание бесчисленных споров естественное право требует, чтобы позитивное право определило, «что каждый человек должен считать своим, а что принадлежащим другому». Несмотря на критику в адрес Гоббса, естественно-правовое учение Пуфендорфа применительно к важнейшему вопросу о взаимоотношении естественного и позитивного права преследует ту же цель, что и теория английского философа: обоснование позитивного права через естественное право.

Наконец, мы встречаем принцип, который защищается всеми ведущими представителями естественно-правового учения. Согласно этому принципу, если и допустить конфликт между естественным и позитивным правом, то такой конфликт не несет никакого ущерба обремененным компетенцией властям. Речь идет о догме, по которой естественное право не допускает право на неповиновение, либо допускает его только в ограниченном масштабе. По Гоббсу, из разума вытекает, что «никто ни в одном государстве не имеет права сопротивляться тому или тем, на кого они [их] принудительную силу или, как люди ее обычно называют, меч справедливости»<sup>187</sup>.

Также и Гроций допускает, что «не следует повиноваться приказам власти, противным естественному праву и божественным заповедям», но при этом увещевает нас, что если «по той или иной причине, все же носителю верховной власти угодно причинить нам обиды, то это предпочтительнее перенести, чем противиться его воле»<sup>188</sup>. Он цитирует отрывок из «Антигоны»

<sup>184</sup> *Гоббс Т. Левифан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. С. 109.*

<sup>185</sup> *Pufendorf S. Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo. Definition XVII. Par. 1.*

<sup>186</sup> *Ibid. Definition VIII. Par. 2.*

<sup>187</sup> *Hobbes T. The Elements of Law. P. 86.*

<sup>188</sup> *Гроций Г. О праве войны и мира. С. 158.*

Софокла: «Владыкам повинуйся ты во всех делах — в ничтожных, справедливых и неправедных»<sup>189</sup> и заключает, что «нельзя противиться носителям верховной власти, не совершая при этом правонарушения»<sup>190</sup>.

Пуфендорф отрицает тезис Гоббса о том, что государство не может причинить зла гражданину<sup>191</sup>. Но и он указывает, что «малыми неправдами государей следует пренебречь из уважения к благородству их происхождения и к иным из их достоинств, а также ради наших сограждан и всего государства»<sup>192</sup>. Применительно к более серьезным несправедливостям он констатирует, что «даже если государь злонамеренно угрожает самой ужасной неправдой, то лучше оставить страну, спастись бегством или искать защиты в другом государстве, чем поднимать оружие против жестокого правителя, пусть бы он и был таковым, поскольку он все же правитель родной страны. Но что если государь злонамеренно ищет убить неповинного гражданина и если такому гражданину некуда бежать?»<sup>193</sup>.

На этот вопрос Пуфендорф не дает прямого ответа, но указывает: «Поскольку с трудом можно найти примеры государей, которые убивали бы невиновных граждан ради забавы, наибольшая трудность возникает применительно к ситуации, когда государь вымещает свой гнев под правомерным предлогом, к примеру, ссылаясь на то, что граждане не исполнили какой-то из его несправедливых приказов. В этой связи мы считаем очевидным, что... граждане не связаны какими-либо приказами суверена, которые явно и откровенно противоречат Божественной заповеди... В такой ситуации лучше спастись бегством, насколько это возможно, и искать защиты у какого-то третьего лица, не имеющего обязательств перед государем. Но если бегство невозможно, человеку лучше быть убитым, чем убивать самому: и это не столько ради личности самого государя, сколько ради блага всего общества, которое подвергается великим неустойчивым при таких обстоятельствах». В конечном итоге Пуфендорф признает, «что иногда нет неправды в том, что некий гражданин защищает свою безопасность силой против наиболее очевидной неправды со стороны более высшего по рангу», но сразу же до-

<sup>189</sup> *Гроций Г.* О праве войны и мира. С. 159.

<sup>190</sup> Там же. С. 170.

<sup>191</sup> *Pufendorf S. De Jure Naturae et Gentium.* Bk. VII. Ch. VIII. Sec. 4.

<sup>192</sup> *Ibid.* Sec. 5.

<sup>193</sup> *Ibid.*

бавляет: «хотя по этой причине остальным гражданам непозволительно впадать в непослушание и силой защищать невиновного»<sup>194</sup>.

В этом вопросе Локк заходит достаточно далеко. Он говорит: «Но разве можно противиться велениям государя? Разве можно оказывать ему сопротивление всякий раз, как кто-либо будет чувствовать себя обиженным и считать, что с ним поступили несправедливо? Это приведет в расстройство и сокрушит все государство, и вместо правления и порядка не останется ничего, кроме анархии и смуты. — На это я отвечаю, что силу следует противопоставлять лишь несправедливой и незаконной силе; всякий же, кто оказывает сопротивление в любом другом случае, навлекает на себя справедливое осуждение бога и людей; и поэтому не возникнет никакой опасности или смуты, как это часто предполагают»<sup>195</sup>.

Сопrotивление оправдано, если применение силы со стороны правительства не только несправедливо, но и «незаконно», то есть противоречит не только естественному, но и позитивному праву. Но кто вправе определить это? Не частное лицо. При учреждении политического общества «всякий частный суд каждого отдельного члена исключается, и общество становится третейским судьей, устанавливая постоянные правила, беспристрастные и одни и те же для всех сторон, и с помощью людей, получивших от общества полномочия проводить в жизнь эти правила, разрешает все разногласия, которые могут возникнуть между любыми членами этого общества в отношении всякого правового вопроса, равно как и наказывает те преступления, которые любой член общества совершил по отношению к обществу, такими карами, которые установлены законом»<sup>196</sup>. «Следовательно, когда какое-либо число людей так объединено в одно общество, что каждый из них отказывается от своей исполнительной власти, присущей ему по закону природы, и передает ее обществу, то тогда, и только тогда, существует политическое, или гражданское, общество... И это переносит людей из естественного состояния в государство, поскольку на земле появляются судья, имеющий власть разрешать все споры и возмещать любой ущерб, который может быть нанесен любому члену госу-

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Сочинения.

В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 380.

<sup>196</sup> Там же. С. 311.



дарства; этим судьей является законодательная власть или значенное ею должностное лицо»<sup>197</sup>.

Это высказывание можно интерпретировать в том смысле, что вопрос о том, имело ли место несправедливое и незаконное применение силы со стороны правительства, должен быть разрешен властными органами, созданными согласно позитивному праву. В другой связи Локк выражает иное мнение: «Кто будет судьей и решит, действует ли государь или законодательный орган вопреки оказанному им доверию? Возможно, что недобрые и злонамеренные люди будут распускать в народе по добные слухи, когда государь будет только лишь пользоваться положенной ему прерогативой. На это я отвечаю: народ будет судьей; ибо кому же еще быть судьей и определять, правильно ли поступает его доверенное лицо или уполномоченный и действует ли он в соответствии с оказанным ему доверием, как не тому, кто уполномочил это лицо и кто должен, так как он его уполномочил, по-прежнему обладать властью отозвать его, если он не оправдал доверия? Если это разумно в случаях, касающихся частных лиц, то почему должно быть иначе в вещах величайшей важности, когда речь идет о благе миллионов и когда так же и зло, если ему не воспрепятствовать, несравненно больше, а возмещение очень трудно, дорого и опасно?»<sup>198</sup>.

Но мало кто из авторов заходил так далеко, как Локк. К примеру, в философии Канта, которая является типичным образцом естественно-правового учения, подчеркивается, что «против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа», и что такое сопротивление особенно предосудительно, если «высшая законодательная власть воплощена в личности монарха»<sup>199</sup>.

Мнение о том, что истолкование естественного права суть прерогатива учрежденных согласно позитивному праву властей и что нет права сопротивляться этим властям (либо такое право сильно ограничено, практически сведено к нулю), означает полное выхолащивание естественно-правового учения. Критический анализ работ классиков этого учения показывает, что его функцией было не ослабление, а укрепление авторитета пози-

<sup>197</sup> Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 312.

<sup>198</sup> Там же. С. 403–404.

<sup>199</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 241.

тивного права, несмотря на имплицитную идею верховенства естественного права по отношению к праву позитивному. В целом, естественно-правовое учение имеет строго консервативный характер. Реформаторские тенденции, содержащиеся в нем, имеют некоторое значение в международном праве, но они явно преувеличены в том, что касается национального права. Весьма показательно, что там, где проявляются такие тенденции, задача адаптации позитивного права к праву естественному не предлагается автоматической — такая адаптация ожидается как результат действий законодательной власти.

Более того, среди сторонников естественно-правового учения были и такие, кто открыто противостоял законодательным реформам. Так, например, очень влиятельный представитель протестантского естественно-правового учения, Бенедикт Винклер, в своей работе «Principium Juris Libri Quintae» (1615 г.) критикует «новаторов», то есть тех, кто вводит инновации в сферу права. «Они смеют, — говорит Винклер, — потрясать сами основания справедливости». Неожиданные перемены в праве всегда опасны<sup>200</sup>. Это является лишь следствием из той идеи Винклера (которой придерживаются почти все другие авторы), согласно которой не только естественное право, но также и право позитивное приводят к добру (*jube bona*).

#### IV.

На самом деле, утверждение о том, что определенное поведение или некий социальный институт являются «естественными», означает только то, что такое поведение или такой институт соответствует некоей предполагаемой норме, основанной на субъективном ценностном суждении того или иного автора, принадлежащего к естественно-правовому учению. Поэтому нет какого-то одного естественно-правового учения, а есть множество таких учений, каждое из которых выдвигает весьма противоречивые принципы.

Согласно Гоббсу, разум учит тому, что сила правительства, учрежденного в соответствии с естественным правом, по своей природе абсолютна или, иными словами, безгранична: «Сумма таких суверенных прав, а именно абсолютное применение меча в мире и в войне, создание и отмена законов, высшая судебная

<sup>200</sup> См. те фрагменты, что я цитирую в моей вышеназванной статье «Naturrechtundpositives Recht» (S. 83).

власти и решение всех судебных споров, назначение всех судей и министров, а также иные связанные с этим права делают суверенную власть столь же абсолютной в политическом обществе, сколько до политического общества каждый человек был абсолютно свободен делать или не делать то, что он считал благом... Следовательно, обманывает себя тот, кто воображает, что политическое общество может быть создано так, что суверенная власть окажется столь ограниченной и скромной, каковыми являются сами такие авторы»<sup>201</sup>. «Суверенитет неделим; и лишь по причине смешения нескольких видов правления в силу путаницы в нашем мышлении, — но не по причине смешения самих вещей, — нам трудно сразу определить, какой же власти мы подчинили себя»<sup>202</sup>.

Локк выводит из природы, что «законодательная власть не является и, вероятно, не может являться абсолютно деспотической в отношении жизни и достоинства народа. Ведь она представляет собой лишь соединенную власть всех членов общества, переданную тому лицу или собранию, которые являются законодателями; она не может быть больше той власти, которой обладали эти лица, когда они находились в естественном состоянии, до того, как они вступили в общество и передали эту власть сообществу. Ибо никто не может передать другому большую власть, нежели та, которую он сам имеет, и никто не обладает абсолютной деспотической властью над собой или над кем-либо другим, правом лишить себя жизни или лишить жизни или имущества другого»<sup>203</sup>. «Нельзя предположить, чтобы они [то есть те, кто учредит политическое общество согласно с правом природы] намеревались, даже если бы они и были в состоянии поступить так, передать какому-либо лицу или нескольким лицам абсолютную деспотическую власть над своими личностями и достоинством и вложить власть в руки должностного лица для того, чтобы тот неограниченно творил произвол в отношении их. Ведь это значило бы поставить себя в еще более худшее положение, чем естественное состояние, когда они обладали свободой защищать свои права от посягательств других и в равной мере имели силу, чтобы отстоять их, подвергшись нападению одного человека или сразу многих»<sup>204</sup>.

<sup>201</sup> *Hobbes T. The Elements of Law. P. 87ff.*

<sup>202</sup> *Ibid. P. 89ff.*

<sup>203</sup> *Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 340.*

<sup>204</sup> Там же. С. 342–343.

Следует Локку, Руссо пишет: «Отказаться от своей свободы — это значит отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей. Невозможно никак возместить для того, кто от всего отказывается. Подобный отказ несовместим с природою человека; лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой бы то ни было ответственности. Наконец, бесполезно и противоречиво такое соглашение, когда, с одной стороны, выговаривается неограниченная власть, а с другой — безграничное повиновение. Разве не ясно, что у нас нет никаких обязанностей по отношению к тому, от кого мы вправе все потребовать? И разве уже это единственное условие, не предполагающее ни какого-либо равноценного возмещения, ни чего-либо взамен, не влетит за собою недействительности такого акта?»<sup>205</sup>.

Поскольку, согласно этой версии естественно-правового учения, власть государства с необходимостью ограничена, то абсолютная монархия противоречит природе. Локк указывает: «Отсюда очевидно, что абсолютная монархия, которую некоторые считают единственной формой правления в мире, на самом деле несовместима с гражданским обществом и, следовательно, не может вообще быть формой гражданского правления»<sup>206</sup>.

Единственной формой правления, соответствующей естественному праву, является демократия, то есть правительство, чья власть производна от народа: «Поскольку люди являются, как уже говорилось, по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного согласия»<sup>207</sup>. «Следовательно, подразумевается, что все, кто из естественного состояния объединяется в общество, отказываются в пользу большинства этого общества от всякой власти, необходимой для осуществления тех целей, ради которых они объединились в общество, если только они не договорились совершенно определенно о каком-либо числе, превышающем простое большинство. И все это совершается посредством одного лишь соглашения на объединение в единое политическое общество, а это и есть весь тот договор, который существует или должен существовать между личностями, вступающими в госу-

<sup>205</sup> *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 24.*

<sup>206</sup> *Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 312.*

<sup>207</sup> Там же. С. 317.

дарство или его создающими. И таким образом, то, что является началом всякого политического общества и фактически его составляет, — это всего лишь согласие любого числа свободных людей, способных образовать большинство, на объединение и вступление в подобное общество. И именно это, и только это, дало или могло дать начало любому законному правлению в мире»<sup>208</sup>.

Но, следуя тому же самому методу, Филмер доказывает, что демократия противна естественному праву. Его основной тезис заключается в том, что «для людей неестественно как властвовать самим, так и выбирать правителей»<sup>209</sup>. Он возражает тем, кто вручает верховную власть всему народу в целом: «Известно ли такое, чтобы все королевство собралось вместе для выбора государя? Есть ли тому хоть один пример во всем мире? Представить себе такое означает вообразить нечто, близкое к невозможному; поэтому ни одна форма правления, ни один король не были приведены к власти благодаря такому якобы естественному праву»<sup>210</sup>. Применительно к принципу большинства Филмер говорит: «Если не будет доказано, что в силу естественного права большинство или какая-то иная часть имеет право властвовать над всеми остальными, то отсюда следует, что акты такой части населения не имеют обязывающей силы, а действуют при условии, что другие на это согласны»<sup>211</sup>. А его наиболее мощным аргументом является то, что «Бог всегда властвовал над своим народом один, подобно монарху»<sup>212</sup>.

Наиболее сложной проблемой современности является принцип частной собственности и вопрос о справедливости правовой и экономической систем, основанных на данном принципе. Тот факт, что в современном правоведении и политологии можно наблюдать заметное возрождение естественно-правового учения, в значительной степени может быть объяснено широко распространенной среди юристов и политиков идей, согласно которой в борьбе против коммунизма капиталистическая система может получить эффективную защиту только со стороны этого учения. Действительно, наиболее видные представители естественного права, от Гроция до Канта, прикладывали все свои усилия для доказательства того, что право собствен-

<sup>208</sup> Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 319.

<sup>209</sup> Filmer R. Patriarcha. Ch. II. Par. 1.

<sup>210</sup> Ibid. Par. 5.

<sup>211</sup> Ibid. Par. 6.

<sup>212</sup> Ibid. Par. 10.

венности суть священное право, дарованное человеку Божественной природой.

Этот вывод из естественно-правового учения кажется еще более значимым в свете того, что согласно церковной интерпретации Священного Писания, Бог даровал людям все вещи в соответствии с их достоинством. С этой точки зрения достаточно загрузительно доказать, что частная собственность — то, что человек один владеет вещью и исключает из такого владения всех остальных — находится в согласии с природой, созданной Богом. Человек был создан по образу и подобию Божию, и поэтому изначально был хорошим. Тем не менее, по Божественному предвидению он впал в грех и стал плохим. Поэтому после грехопадения вещи в условиях изменившейся природы попали в частную собственность человека. Так, например, Гроций допускает, что Бог изначально установил общность имущества. Но далее Гроций говорит, что данное состояние вещей соответствовало только «простоте состояния первых людей», прообразом которых был Адам. Этим людям «были неведомы пороки», они были «неиспорченны». Но люди «не стали жить этой простой и невинной жизнью», они «стали лукавы» и в результате этого «была оставлена общая собственность сначала на движимые, а потом и на недвижимые вещи». Ссылаясь на авторитет Цицерона, Гроций настаивает на том, что в такой перемене «не было конфликта с природой»<sup>213</sup>.

Одна из наиболее примечательных попыток вывести право частной собственности из природы была предпринята Ричардом Камберлендом, епископом Петерборо, автором хорошо известного трактата о естественном праве<sup>214</sup>. Он пишет: «Природа вещей дает нам столь ясное и твердое знание добра и зла, общее для многих, что посредством этого знания нам становятся ведомы причины правильного и неправильного развития. Отсюда я прихожу к тому, что материя и движение, из которых состоит мощь человеческого тела и всего остального в видимом мире, имеют определенное качество и определенные границы, за которые эти материя и движение не могут перейти. Отсюда следует множество очевидных аксиом, касающихся любых природных тел. Одни и те же тела не могут одновременно двигаться в несколько разных мест (особенно если эти места находятся

<sup>213</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 201.

<sup>214</sup> *Cumberland R. De Legibus Naturae*. London, 1672 (английский перевод: *A Treatise of the Laws of Nature*. London, 1727).



в противоположных направлениях) и не могут одновременно служить противоречащим друг другу волям разных людей. Вещи имеют такие границы, что только воля одного человека может определять движение этих вещей, за исключением случаев, когда несколько человек стремятся к одному и тому же способу использования вещей»<sup>215</sup>. «Следовательно, тем людям, что обязаны заботиться об общем благе, так же следует согласиться с тем, что пользование вещами и трудом других лиц должно быть предоставлено отдельным людям таким образом, чтобы способствовать достижению общего блага. То есть так, чтобы в виду вышеназванной необходимости вещи и труд нельзя было изъять у людей правомерным способом. Иными словами, данные вещи должны, по меньшей мере на протяжении определенного времени, стать собственностью таких людей и называться их вещами... Отсюда очевидно, что природа вещей открывает то, что необходимо для счастья, жизни и здоровья каждого отдельного лица и от чего зависят все остальные блага — то есть то, что пользование вещами хотя бы временно должно быть ограничено так, чтобы исключить из пользования всех остальных»<sup>216</sup>.

Естественное право не только создает права частной собственности, но оно также и предписывает нерушимость данного права: «Те же самые разум и естественное право, что предписывают раздельное владение над вещами и лицами, также очевидно предписывают нерушимость такого владения в виду того, что оно учреждено для достижения определенных конечных целей и, как доказано опытом, способствует этому. Ведь ясно, что раздельное владение, которое мы находим у наших предков и которое было учреждено по согласию или дозволению всех наций и государств, оказалось достаточным для приумножения и сохранения всего того, что сегодня существует, равно как и для обеспечения всего того счастья, которым сегодня на наших глазах владеет человечество. Кроме того, раздельное владение по-прежнему владеет такие отношения между людьми, такие возможности взаимного содействия, что за счет него все люди могут стать более счастливыми как в этой, так и в будущей жизни»<sup>217</sup>.

Распределение благ, осуществляемое позитивным правом собственности в согласии с естественным правом, является

<sup>215</sup> *Cumberland R. De Legibus Naturae*. London, 1672 (английский перевод: *A Treatise of the Laws of Nature*. London, 1727). Ch. I. Par. 21.

<sup>216</sup> *Ibid.* Ch. VII. Par. 2.

<sup>217</sup> *Ibid.* Par. 9.

справедливым, оно гарантирует максимально возможное счастье. Следовательно, любая попытка изменить данный порядок и заменить его на другую экономическую систему будет противоречить закону природы и поэтому будет несправедливой: «Кроме того, очевидно, что то счастье, которым мы сейчас наслаждаемся и которое мы имеем все основания ожидать от существующего порядка, превосходит то, что рассудительный человек мог бы ожидать от нарушения и пересмотра правил человеческого и Божественного порядка, от введения нового порядка распределения собственности в соответствии с суждениями или пристрастиями какого-либо лица. Ведь очевидно, что подобное предприятие превосходит способности разума отдельного человека или собрания людей: легко предвидеть, что мнения множества людей могут расхожиться столь существенно, что все немедленно оказались бы в состоянии войны и нищеты. Нововведения в вопросах собственности являются несправедливыми, поскольку они несовместимы с тем правом, которое неотделимо от общего блага. Отсюда я не только полностью одобряю (вместе с Гроцием) высказывание Фукидида о том, что для каждого справедливо сохранять ту форму правления в государстве, которая была ему дарована. Я придерживаюсь мнения, что то, что Фукидид говорил применительно к одному государству, должно быть распространено на все сообщества разумных существ (которое я называю Царством Божиим). Данное высказывание должно распространяться не только на форму правления, которая описывает распределение основных должностей управления, но и вообще на все распределение вещей. В этой перспективе я считаю справедливым сохранение неизменным древнего порядка владения вещами и лицами — как между нациями, так и внутри отдельных государств. Поскольку опыт свидетельствует о полезности такого распределения для достижения благой цели и поскольку нельзя вообразить себе какого-либо естественного закона, который бы ввиду данной цели запрещал бы изначальное распределение. Следовательно, данное распределение не может быть кому-либо вредным. В силу той же самой причины, которая изначально заставила людей принять данное распределение (поскольку здоровомыслящие люди неизбежно должны были с ним согласиться), последующие поколения будут вынуждены признать и подтвердить это положение вещей»<sup>218</sup>.

<sup>218</sup> *Ibid.* Ch. VII. Par. 9.

Многие из последователей естественно-правового учения утверждают, что одной из основных задач государства — а, стало быть, и позитивного права — является охрана собственности, учрежденного естественным правом. Поэтому не во владении государства и противно природе отменить право собственности, которое существует независимо от позитивного права. Тезис Локка о том, что власть государства ограничена естественным правом, относится, в первую очередь, к праву собственности. Он пишет: «Верховная власть не может лишиться какого-либо человека какой-либо части его собственности без его согласия. Ибо сохранение собственности является целью правительства, и именно ради этого люди вступают в общество; и, таким образом, отсюда по необходимости предполагается и требуется, чтобы люди обладали собственностью, так как без этого следует предположить, что они, вступая в общество, теряют то, что являлось целью, ради которой они вступили в него; это слишком большая нелепость, вряд ли кто-либо с ней согласится. Следовательно, люди, находясь в обществе, обладают собственностью; они имеют такое право на имущество, которое по закону общества является их собственностью, что никто не имеет права отнять у них их добро или какую-либо его часть без их собственного согласия; без этого они не имеют вообще никакой собственности. Ведь я действительно не имею никакой собственности, если другой может по праву отнять ее у меня, когда ему заблагорассудится, без моего согласия. Таким образом, ошибочно думать, что верховная, или законодательная, власть любого государства может делать все, что ей угодно, и деспотически распоряжаться имуществом подданных или брать часть этого имущества по собственной прихоти... И для того чтобы убедиться, что даже абсолютная власть там, где она необходима, не является деспотической, будучи абсолютной, но все же ограничена теми обстоятельствами и определяется теми целями, которые требуют, чтобы в некоторых случаях эта власть была абсолютной, нам достаточно рассмотреть обычную практику воинской дисциплины. Сохранение армии, а тем самым всего государства требует абсолютного повиновения приказу каждого вышестоящего офицера, и вполне справедливо, что за неповиновение или оспаривание самых опасных или неразумных приказов полагается смерть; и все же мы видим, что сержант, который может приказывать солдату подойти к жерлу пушки или стоять в проломе крепостной стены, где он почти наверняка погибнет, не может приказывать этому солдату дать ему

хотя бы пенни из своих денег; точно так же и генерал, который может приговорить его к смерти за самовольное оставление поста или за неповиновение самым безрассудным приказам, не может при всей своей абсолютной власти над жизнью и смертью распорядиться хотя бы одним фантиком из собственности этого солдата или присвоить хотя бы малую толику из его имущества; и тем не менее этому солдату он может приказывать все, что угодно, и повесить за малейшее неповиновение, так как подобное слепое повиновение необходимо для достижения той цели, ради которой командир обладает своей властью, то есть для сохранения остальных; но право распоряжаться его имуществом не имеет к этому никакого отношения»<sup>219</sup>. Нет абсолютного права на жизнь, но есть абсолютное право собственности. Заключенный в природе правильный разум учит нас тому, что собственность даже более ценна, чем жизнь.

Ввиду таких утверждений, сделанных признанными авторитетами, понятно, почему естественно-правовое учение считается мощным бастионом для защиты против коммунизма. Но с трудом мы можем полагаться на такой бастион. Ведь на основе естественно-правового учения и с помощью его методов также доказывалось, что частная собственность противоречит природе и является источником всех социальных зол. Для устранения таких зол нужно именно уничтожить частную собственность и учредить коммунизм, который является единственной экономической системой, которая выводима из природы.

Таков был основной тезис работы, которая была анонимно опубликована в Париже в 1755 г. под названием «Кодекс приходы или истинный дух ее законов»<sup>220</sup>. Ее автором был некий Морелли, о котором нам мало что известно. Показательно, что авторство данной книги сперва приписывалось знаменитому энциклопедисту Дидро. Эта книга стала «великой книгой социализма восемнадцатого века»<sup>221</sup>. Бабеф, лидер коммунистического движения в годы Французской революции, часто ссылался на «Кодекс природы», где были предвосхищены многие идеи, впоследствии развитые Фурье и другими коммунистами<sup>222</sup>. Как

<sup>219</sup> Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 343–345.

<sup>220</sup> Code de la Nature ou Le véritable Esprit de ses Lois // Dolléans E. (ed.). Collection des Économistes et des Réformateurs Sociaux de la France. Paris, 1910.

<sup>221</sup> Lichtenberger A. Le Socialisme au XVIIIe Siècle. 1895. P. 114.

<sup>222</sup> Dolléans E. Collection des Économistes... P. 5ff.; Kingsley M. French Liberal Thought in the Eighteenth Century. 1929. P. 243.

указывает название этой книги, «Кодекс природы» является легитимным дитем естественно-правового учения. Книга исходит из предположения, что природа имеет определенные замыслы, которые доступны познанию и которые направлены на счастье человеческого рода, и что справедливость может быть достигнута только путем подчинения наших социальных институтов замыслам природы. Морелли отстаивает в качестве «бесспорного принципа», что «природа едина, постоянна, неизменна, такова, как я изобразил ее выше; что ее законы не меняются и в общем именно они создают в одушевленных существах мирные наклонности и определяют их движения; что, напротив, все, что отделяется от этих наклонностей, противостоит естественному, то есть удаляется от природы»<sup>223</sup>. В этом плане Морелли — также как и многие из тех, кто писал о естественном праве — уверен в том, что в своей основе человеческая природа блага. Он предполагает, что есть некая «естественная честность разумных существ»<sup>224</sup>, и провозглашает, что «первым из законов природы» является закон «общественности»<sup>225</sup>. Позитивному законодателю остается только «вернуть и восстановить в силе первый естественный закон общественной»<sup>226</sup>. Согласно этой интерпретации, закон общественной подразумевает, что «природа распределила силы всего человечества в разных пропорциях между всеми индивидами рода. Но она оставила им в нераздельную собственность поле, производящее ее дары, она предоставила всем и каждому пользование ее щедротами. Мир — это стол, на котором достаточно пищи для всех сотрапезников, и она принадлежит либо всем, потому что все голодны, либо лишь некоторым, потому что остальные уже насытились. Никто поэтому не является неограниченным хозяином мира и не имеет права притязать на это»<sup>227</sup>.

Следовательно, частная собственность противоречит природе. Учреждая частную собственность, позитивные законодатели оказываются виновны в «чудовищном разделе произведенной природы и даже самих стихий, разделяя то, что должно было оставаться нетронутым или восстановлено в этом состоянии, если бы какая-нибудь случайность разделила его, — эти за-

<sup>223</sup> Морелли. Кодекс природы или истинный дух ее законов. М.: Л., 1947. С. 83.

<sup>224</sup> Там же. С. 71.

<sup>225</sup> Там же. С. 108.

<sup>226</sup> Там же. С. 108.

<sup>227</sup> Там же. С. 64.

коны помогли и благоприятствовали разрушению всякой общности»<sup>228</sup>. Тем самым они «имели еще против себя разум природы»<sup>229</sup>. Через учреждение частной собственности законодатель признают личный интерес человека и тем самым создают социальную ситуацию, при которой будет преобладать алчность — худший из грехов и источник всех грехов. «Могла ли бы эта всеобщая чума — частный интерес, эта изнурительная лихорадка, эта губительная болезнь всякого общества — могла ли бы она привиться там, где она никогда не находила бы не только пищи, но и никакого опасного возбудителя? Я думаю, что никто не станет спорить против очевидности следующего положения: там, где не было бы никакой общности, не могло бы существовать ни одно из ее пагубных последствий»<sup>230</sup>.

Если мы хотим понять «мудрые замыслы природы» и соиздать «такое положение, при котором человек был бы настолько счастливым и благоприятным, насколько это возможно для него в земной жизни»<sup>231</sup>, нам должно «повергнуть наземь этого монстра — дух собственности»<sup>232</sup> и учредить такой социальный порядок, при котором ничто в обществе не принадлежит лицам в качестве частной собственности, за исключением тех вещей, в которых они нуждаются для немедленного потребления, чтобы удовлетворить свои потребности, чтобы получить наслаждение или чтобы использовать в своей повседневной деятельности. Там каждый гражданин будет должностным лицом, получающим содержание на общественный счет и обязанным действовать, со своей стороны, общественной пользе сообразно своим силам, дарованиям и возрасту<sup>233</sup>. В этом заключается суть коммунизма<sup>234</sup>.

Нет нужды говорить, что тот естественный закон, на котором Морелли основывает свой коммунистический идеал, имеет

<sup>228</sup> Там же. С. 108—109.

<sup>229</sup> Там же. С. 112.

<sup>230</sup> Там же. С. 69.

<sup>231</sup> Там же. С. 197.

<sup>232</sup> «Чтобы успеть в этом, предоставьте сначала истинным мудрецам полную свободу бороться с заблуждениями и предрассудками, поддерживающими дух собственности; когда это чудовище будет низвергнуто, постарайтесь воспитанием укрепить эту счастлившую реформу» (Там же. С. 198).

<sup>233</sup> Там же. С. 202.

<sup>234</sup> Русский комментированный перевод «Кодекса природы» Морелли издан в 1940 г.



полностью религиозный характер. Морелли признает свое верование: «никто не станет оспаривать, а именно, что в общем порядке вселенной все представляется ее бесконечно мудрому творцу настолько добрым и хорошим, насколько это возможно, и что ничто не может быть ему неприятным в его творении. Таким образом, пред лицом создателя нет физического зла»<sup>235</sup>. Согласно конституции идеального государства Морелли, религиозное образование детей является обязательным. Они должны выучить, что существует высшее существо, благодетельная первопричина всего, чем они восхищаются и что они находят привлекательным и хорошим<sup>236</sup>.

#### V.

Причиной того, почему естественно-правовое учение, несмотря на его очевидные недостатки, оказывало и, возможно, всегда будет оказывать значительное влияние на социальную философию, заключается в том, что это учение удовлетворяет глубоко укорененную в человеческом сознании потребность в обосновании. Для обоснования своих субъективных ценностей суждений, которые зарождаются в эмоциональной сфере сознания, человек пытается представить их как объективные принципы путем наделения этих суждений свойством истинности и путем передачи таких суждений с помощью тех же самых формулировок, что используются для передачи высказываний о бытии. Эти суждения, как утверждается, выводятся из бытия, а это предполагает, что ценность имманентна бытию. Термином «бытие» может охватываться не только природа, но и общество или история, которые определяются законами, аналогичными законам природы. На этой основе может быть принята попытка вывести из таких законов некий справедливый порядок человеческих отношений. Именно такова была основная тенденция социологии и философии истории в XIX веке. Хотя эти две дисциплины прямо противоположны естественно-правовому учению, они применяли тот же самый метод и за счет этого впадали в то же самое заблуждение, что и учение, на замещение которого они претендовали — это заблуждение заключается в выведении должного из сущего.

<sup>235</sup> Русский комментированный перевод «Кодекса природы» Морелли издан в 1940 г. С. 147.

<sup>236</sup> Там же. С. 231–232.

Наиболее значимыми представителями социологии XIX века являются Опост Конт и Герберт Спенсер. Оба эти мыслителя исходят из предположения о том, что социальная жизнь людей определяется каузальными законами точно так же, как природа. Под влиянием теории органической эволюции, развитой в сфере биологии сначала Ламарком, а потом Дарвином, Конт и Спенсер сформулировали гипотезу о социальном законе эволюции. Наиболее значимые произведения обоих авторов — знаменитый «Курс позитивной философии» Конта (1830 г.) и «Принципы социологии» (1855 г.) Спенсера — характеризуются смещением описания и объяснения реальной социальной жизни с провозглашением нормативных постулатов, утверждений о социальной действительности, политических ценностей суждений. И Конт, и Спенсер претендовали на то, чтобы открыть основной закон эволюции, согласно которому могут быть объяснены не только прошлое и настоящее, но и будущее, которое являет собой необходимый результат предшествующей эволюции и поэтому может быть в некоторой степени предсказано. Оба автора утверждали, что данный основной закон социальной эволюции указывает на постоянный прогресс человечества от низшей к высшей ступени; в конечном итоге, эволюция ведет к наивысшей ступени, которая в теориях обоих мыслителей совпадает с их политическими идеалами, выведенными из основного закона прогрессивной эволюции точно также, как естественно-правовое учение выводит правильное право из природы.

Гипотеза о том, что социальная эволюция прогрессивна, то есть что она ведет от низшей к высшей ступени цивилизации, основана на предположении, что социальная ценность имманентна социальному бытию — именно это предположение характерно также и для естественно-правового учения. Как Конт, так и Спенсер строят свои рассуждения на этом предположении, рассматривая его как самоочевидное. Но ценность не является и не может быть имманентна бытию и, следовательно, ее существование не может быть столь же объективно доказано, как бытие реального мира. Напротив, ценность крайне субъективна. По этой причине понятно, почему основной закон эволюции по Конту ведет к совершенно иному результату, чем тот, который считался Спенсером необходимым следствием эволюции.

Согласно основному закону эволюции, сформулированному Контом, человечество проходит через три последовательных

стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. Характеристика этих стадий не представляет интереса в ракурсе настоящего изложения. Нам важна только третья, высшая стадия, которая представляет необходимый результат социальной эволюции и, в то же самое время, является идеальным состоянием общества. Ее описание во многом напоминает «Государство» Платона<sup>237</sup>. Так же как Платон, Конт исходит из основополагающего дуализма созерцательной и практической жизни<sup>238</sup>. Созерцательная жизнь проявляется в философской (или научной) и эстетической (или поэтической) деятельности<sup>239</sup>. В качестве основной жизни — в производящей деятельности<sup>240</sup>. В качестве основного закона Конт предполагает приоритет более общего и простого над более специализированным и сложным<sup>241</sup>, отсюда он предсказывает, что в обществе будущего созерцательная жизнь будет преобладать над активной жизнью. Такое преобладание является признаком прогресса человечества<sup>241</sup>. Так же как в платоновском идеальном государстве класс философов превит рабочим классом, так и в обществе будущего, согласно предсказанию Конта, править будет класс философов, то есть люди науки и искусства. Он говорит, что «будущая духовная сила будет сосредоточена в совершенно новом классе, которому нет аналогии в каком-либо из существующих классов. Этот класс будет изначально состоять из членов, согласно своей квалификации подобранных из всех слоев общества... Социальная власть этого класса должна, подобно власти католической церкви, предшествовать его политической организации. Этот класс будет действовать на общий порядок вещей за счет философского

<sup>237</sup> Сходство позитивной стадии человечества и платоновского идеального государства впервые было продемонстрировано Адольфом Менцелем в его превосходном сочинении об естественном праве и социологии (*Naturrecht und Soziologie*, Wien, 1912. S. 38). Менцель показывает, что, несмотря на противостояние естественно-правовому учению, социология XIX века имела те же самые характеристики, что и это учение. Речь идет о формулировке политических постулатов в терминах некоего закона эволюции.

<sup>238</sup> *Comte A. Cours de la Philosophie positive*. V. VI. P. 50ff. Цитаты приведены по второму изданию 1884 г. под ред. Э. Литтре. При цитировании на английском я использовал издание Гарриет Мартино: *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. London, 1853.

<sup>239</sup> *Comte A. Cours de la Philosophie positive*. V. VI. P. 50ff.

<sup>240</sup> *Ibid.* P. 48.

<sup>241</sup> *Ibid.* P. 440.

творчества, которое обеспечит формирование данного класса задолго до того, как он формально будет создан»<sup>242</sup>.

Духовная власть, осуществляемая новым правящим классом, будет независима от «временной власти», под которой Конт, возможно, имеет в виду политическое правительство. Задачей духовной власти будет управление мнениями и нравами, тогда как функция временной власти будет заключаться в управлении действиями, активной жизнью согласно общим идеям, разработанным духовной властью. Функцией последней, по словам Конта, будет «руководство образованием, сохранения при этом за собой только консультативные полномочия в том, что касается действий. Фактически, у этой власти не будет иной функции, кроме как каждый раз упоминать о соответствующих правилах поведения. Временная власть, с другой стороны, будет обладать верховенством применительно к действию, но будет иметь только консультативные полномочия в сфере образования. Таким образом, основной характерной задачей и привилегией современной духовной власти будет организация и разработка универсальной системы политического образования — не только в интеллектуальном, но и особенно в нравственном отношении»<sup>243</sup>.

Правительству, осуществляющему временную власть, будет отведена только функция направления производственных процессов, то есть экономическая жизнь. Конт говорит: «Промышленная деятельность будет поделена на производство и передачу продукта; из-за абстрактности данного труда и общности отношений вторая функция будет гораздо важнее по сравнению с первой... Мы видим, что так формируется промышленная иерархия, где банкиры будут в первых рядах, затем торговцы, затем заводчики и, наконец, фермеры. Труд последних будет менее конкретным, а отношения внутри этого класса — более специфическими, чем отношения внутри других трех классов... С приходом этого времени большинство конкретных производителей и тружеников, отношения которых с их нанимателями сегодня представляют собой наиболее тревожную черту нашего промышленного состояния, обретут уверенность в том, что своим положением капиталист обязан не только злоупотреблению силой или богатством, но и также более абстрактному и общему характеру его функции. Действие и ответственность производст-

<sup>242</sup> *Ibid.* P. 439ff.

<sup>243</sup> *Ibid.* P. 457.

венных работников менее интенсивны, чем у их нанимателя; поэтому подчинение одних другим заключает в себе столь же мало произвола, как и любая другая социальная градация»<sup>244</sup>.

Вопреки предположениям последователей естественного-правового учения, будущее общество будет основано не на идее субъективных прав, а на принципе долга: «Постоянная сила политической иллюзии и обмана будет реформирована, а туманные и бурные споры о правах будут заменены спокойным и четким определением обязанностей. Понятие субъективного права превалировало до тех пор, пока не был завершен этап негативного прогресса; понятие обязанности по своей сути является органической и положительной идеей. Именно оно должно главенствовать при заключительном восстановлении. Ведь первое понятие суть чисто индивидуальное, а второе — непосредственно социальное. Вместо того чтобы наполнять индивидуальную обязанность таким политическим содержанием, как уважение универсальных прав, субъективные права каждого лица будут рассматриваться в качестве производных от обязанностей других лиц по отношению к такому лицу»<sup>245</sup>.

Следовательно, там не будет разделения между частной и публичной функциями — каждый член будущего общества будет публичным чиновником, служащим государству<sup>246</sup>, что означает полную социализацию или национализацию человеческой жизни. В том, что касается экономической системы, предсказания Конта весьма туманны. В целом, они могут быть охарактеризованы как своего рода умеренный социализм. Частная собственность в принципе, по меньшей мере, будет сохранена, но содержание она изменит свои характеристики. Она станет скорее долгом, чем правом. Осуществление правомочий собственности никогда не будет иметь сугубо частного характера. Коммунисты правы в отвержении экономического института собственности, понимаемого в духе индивидуалистической философии. Согласно новой, то есть позитивной философией, собственность является или будет «необходимой социальной функцией, предназначенной для формирования и администрирования капиталов, через которые каждое поколение готовит работу будущего поколения»<sup>247</sup>. «Капиталисты будут рассматривать себя в качестве обладателей социального богатства, ис-

пользование которого не влечет какой-либо политической ответственности (за исключением особых случаев). Но такое использование будет находиться под нравственным надзором. Этот надзор с необходимостью будет открыт для каждого в силу его непрерывного характера; духовная власть будет естественным органом для такого надзора»<sup>248</sup>.

Подобно тому, как в платоновском государстве философы выступают в роли «нартвующих судей», решающих конкретные споры, так и в будущем обществе Конта созерцательная власть естественным образом станет основным арбитром многочисленных практических конфликтов за счет своей высокой репутации и беспристрастности<sup>249</sup>. Следует ожидать наступления мира во всем мире и учреждения европейской или западной республики<sup>250</sup>. Все это является необходимым результатом социальной эволюции, предопределенной тем законом, что выявил и сформулировал автор позитивной философии.

По поводу этого основного закона эволюции Конт говорит: «Мне представляется очевидным, что весь ход человеческой истории позволяет проверить мою теорию эволюции с такой достоверностью, с какой не может быть доказан ни один из основных законов философии природы. Моя теория последовательно и беспристрастно объясняет характер всех ключевых фаз становления человечества, начиная с зарождения цивилизации и вплоть до настоящего состояния наиболее развитых наций. Она раскрывает роль каждой из этих фаз в длительном общем развитии, а также их точное место, что позволяет внести совершенное единство и строгую преемственность в роскошный спектакль, который иначе показался бы полностью бесвязным и непонятным. Формулирование закона, с помощью которого такое рассмотрение оказывается возможным, должно рассматриваться не как философское времяпрепровождение, а как абстрактное выражение общей реальности. В качестве такового, данный закон может логически корректно применяться для связывания прошлого с будущим вне зависимости от неизбежного разнообразия, характерного для социального развития... Сегодня человечество стоит на пороге полностью положительной жизни, элементы которой уже подготовлены и только ждут того, чтобы их связали между собой в форме новой социальной

<sup>244</sup> Comte A. Cours de la Philosophie positive. P. 494ff., 497.

<sup>245</sup> Ibid. V. VI. P. 454.

<sup>246</sup> Ibid. P. 482.

<sup>247</sup> Comte A. Systeme de Politique positive. 1851. P. 154ff.

<sup>248</sup> Comte A. Cours de Philosophie positive. V. V. P. 511.

<sup>249</sup> Ibid. P. 516.

<sup>250</sup> Ibid. V. V. P. 446; Vol. VI. P. 169.



системы; эта система будет более гомогенной и стабильной, чем все то, к чему привыкло человечество»<sup>251</sup>.

Закон прогрессивной эволюции также является основным инструментом социологии Герберта Спенсера: «Классифицируя общества, мы можем разделить их прежде всего на простые, вдвойне сложные и тройные сложные; переход от самых низших обществ к самым высшим может совершиться не иначе, как через последовательные ступени усложнения. С другой точки зрения, мы можем разделить общества, хотя и с меньшей определенностью, на воинственные и промышленные; причем первый из этих типов, в его вполне развитой форме, бывает организован на основании принципа принудительной кооперации, а второй, тоже в его вполне развитой форме, — на основании принципа добровольной кооперации; первый из них характеризуется не только деспотической центральной властью, но также и отсутствием всяких пределов для контроля власти над поведением личности; а второй характеризуется не только демократической, или представительной, центральной властью, но также и ограничением ее контроля над поведением отдельных личностей»<sup>252</sup>. «Военное устройство... обыкновенно ассоциируется с убеждением, что его члены [общества] существуют для блага целого, а не целое для блага своих членов...; безусловное подчинение власти представляет тут верховную добродетель, а сопротивление ей — преступление»<sup>253</sup>.

Вместе с тем, в рамках общества промышленного типа преобладает иная идеология: «На место учения о долге неограниченного повиновения правительству, тут возникает учение, утверждающее, что воля граждан имеет верховный характер, и что правительство существует только для выполнения их воли. Такое ограничение власти правительства сопровождается одновременным ограничением и той области, в которой может прилагаться эта власть. Правительство не имеет тут власти, простирающейся на действия всевозможных родов; напротив того, тут существуют целые обширные классы действий, которые исключают всякое правительственное вмешательство. Так, граждане отрицают всякое право за правительством контролировать их образ жизни, со стороны пищи, одежды и развлечений; они не дозволяют ему предписывать себе те или другие способы произ-

<sup>251</sup> Comte A. Cours de Philosophie positive. P. 434, 436.

<sup>252</sup> Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1877. Т. 2. С. 652–653.

<sup>253</sup> Там же. С. 618.

водства, или регулировать торговлю. Но это еще не все. Мало по малу является понятие, что гражданский долг предписывает сопротивляться безответственному правительству, а также сопротивляться чрезмерным притязаниям даже ответственного правительства. У меньшинства появляется стремление оказывать послушание даже законодательной власти, правильно избранной большинством, коль скоро эта власть начинает вмешиваться в некоторые области; и это сопротивление законам, признаваемым за несправедливые, приводит от времени до времени к уничтожению этих законов»<sup>254</sup>.

Промышленная структура общества представляет собой высокую, а военная структура — низшую. Переход от военного к промышленному типу является переходом от несвободы к свободе, от автократии к демократии, от элитизма к политическому и экономическому либерализму. Здесь приводится та же самая посылка. Функции всеохватывающего государства характеризуют низший социальный тип, а прогресс к более высокому социальному типу знаменуется отказом от части функций.

Переход от элитизма к либерализму, который предполагает переход от военного к промышленному типу социальной организации, является в то же самое время эволюцией от низшей к более высокой ступени нравственности. Согласно «эволюционной этике» Спенсера, «поведение более и более приобретает этическую санкцию в той мере, в какой человеческие деятельности, — становясь менее воинственными и более промышленными...»<sup>255</sup>. Чисто-промышленная форма общества приближается «по своему кодексу поведения к нравственному идеалу гораздо ближе, чем какое бы то ни было другое общество, не имеющее чисто-промышленного характера»<sup>256</sup>.

По-видимому, Спенсер предполагает, что человеческая жизнь является конечной целью и как таковая представляет собой высшую ценность. Так, Спенсер истолковывает суждение о благодати человеческого действия в том смысле, что поведение подталкивается под свою цель — сохранение жизни. Он утверждает, что «эволюция, обнаруживая тенденцию к самосохранению, достигает своих пределов тогда, когда человеческая жизнь оказывается наиболее полной, как по длительности, так и по широте». Такая эволюция происходит в три этапа: самосохране-

<sup>254</sup> Там же. С. 623.

<sup>255</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности: Данные науки о нравственности. М., 2008. С. 20.

<sup>256</sup> Там же. С. 163.

ние, сохранение потомства и сохранение собратьев: «Развитие достигает наибольшей возможной для него высоты лишь тогда, когда поведение детей достигает одновременно наибольшей суммы отдельных выполнений частных целей жизни для себя для своих детей и для своих собратьев людей; подобно этому и здесь мы видим, что поведение, называемое хорошим, считается самым лучшим лишь тогда, когда оно выполняет совместно три рода целей»<sup>257</sup>.

В этой связи Спенсер указывает: «Итак, в результате, весь вопрос сводится к тому, — было ли развитие ошибкой, в общности же то развитие, которое все более и более улучшает приспособление действий к целям в ряду все более и более входящих ступеней организации?»<sup>258</sup>.

Ответом, разумеется, является то, что эволюция не есть ошибка. Природа всегда права. Ничто так не характеризует эволюционную социологическую этику, как вопрос о том, может ли эволюция оказаться ошибочной. Данный вопрос раскрывает истинную сущность эволюции, высшая стадия которой, согласно Спенсеру, возможна только в условиях промышленной организации общества. Такое общество еще окончательно не реализовано, но тем не менее есть «укорененная» тенденция к подобному рода организации»<sup>259</sup>.

Человеческая жизнь не есть единственная высшая ценность, предполагающаяся в этике Спенсера. Есть и другая ценность, что претендует на роль конечной цели: индивидуальная свобода. Как кажется, не жизнь вообще, а только правильная жизнь достойна сохранения — как утверждает Спенсер, для любой расы есть «свои законы правильной жизни»<sup>260</sup>. По видимости, «правильная жизнь» — это жизнь в свободе. Существуют «законы жизни, что осуществляются в ассоциированном состоянии»<sup>261</sup>, и одним из таких законов жизни является «закон равной свободы». Этот закон Спенсер представляет в рамках своей «формулы справедливости» следующим образом: «Любой человек свободен делать все, что угодно при условии, что он не нарушает равную свободу любого другого человека»<sup>262</sup>.

<sup>257</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности. Данные науки о нравственности. М., 2008. С. 27.

<sup>258</sup> Там же. С. 28.

<sup>259</sup> Спенсер Г. Основания социологии. С. 624.

<sup>260</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности. С. 147.

<sup>261</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности. СПб., 1896. § 343.

<sup>262</sup> Там же. § 272, 283.

Человек в качестве части природы определяется законами причинности и поэтому он несвободен. Следовательно, спенсерский закон равной свободы может иметь своим референтом только морально-политическую свободу, то есть ту норму, согласно которой человек должен быть свободен от социальной власти, особенно от вмешательства со стороны государства. Отсюда Спенсер, подобно представителям естественно-правового учения, выводит морально-политические нормы из природного и социального бытия. Он говорит: «Путем вывода из законов жизни, что имеют место при нынешних социальных условиях, и следуя высказыванию о том, что нравственное сознание создается последовательной дисциплиной социальной жизни, мы напрямую приходим к признанию права на равную свободу как к высшему нравственному закону. Косвенно мы также приходим к признанию данного права путем обобщения опыта человечества, зафиксированного в истории законодательства. Эта история демонстрирует нам, что цивилизация знала постепенный рост правительственной защиты индивидуальных прав и что одновременно наблюдалось снижение нарушений таких прав со стороны правителя. Такой вывод усиливается доказательствами, приводимыми в пользу того, что теоретически состоятельные положения также являются экономически целесообразными»<sup>263</sup>.

Из равного права на свободу Спенсер выводит конкретные права, такие как право на телесную неприкосновенность, на свободу передвижения и особенно право частной собственности, которое, как специально подчеркивает Спенсер, предполагает, что коммунизм является «нарушением справедливости»<sup>264</sup>. Он делает акцент на том, что «эти субъективные права попросту представляют собой множество разрозненных частей общей свободы человека... [Эти права] берут свое начало в законах жизни, имеющих место в ассоциированном состоянии. Социальные установления могут как полностью признать эти законы, так и игнорировать их в большей или меньшей степени. Социальные установления не способны создать такие законы — они могут просто соответствовать или не соответствовать им. Из некоторых социальных установлений происходит то, что мы называем правительством. Такие установления являются инструментами для защиты субъективных прав: в одном месте

<sup>263</sup> Там же. § 331.

<sup>264</sup> Там же. § 301.

в большей, в другом — в меньшей степени. Но, независимо от степени, такие установления остаются инструментарными; и даже если бы мы нашли в них что-то, что могло быть названо субъективным правом, это нечто может называться так только в силу своей эффективности в деле защиты субъективных прав».<sup>265</sup>

Функцией государства и его позитивного права является только поддержание прав, установленных природой.

Здесь естественно-правовой характер подсобного рода социологии становится очевиден. Право природы является социальной нормой или же такую норму предполагает. Такая социология дает Конту возможность обосновать крайне коллективистскую политическую программу, а Спенсеру — радикально индивидуалистическую.

## VI.

Г. В. Ф. Гегель и Карл Маркс являются двумя наиболее выдающимися представителями философии истории XIX века. Основная идея гегелевской философии истории заключается в том, что «разум» правит миром и, следовательно, мировой историей.<sup>266</sup> Разум включает в себя нравственность, законы которой являются «осуществленной разумностью».<sup>267</sup> Та же самая идея выражена в утверждении о том, что история мира — это «необходимое обнаружение мирового духа».<sup>268</sup> Мировой дух и является персонификацией разума. Такая персонификация содержания, поскольку история мира одновременно является осуществлением воли мирового духа. Действия индивидов и государств, из которых состоит история, являются «орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели».<sup>269</sup> Все исторические герои, преследующие свои отдельные цели, на самом деле осуществляют «волю мирового духа»<sup>270</sup>, не зная об этом.

С трудом можно отличить волю мирового духа от воли Бога. Для Гегеля идея о том, что разум правит миром, является результатом применения «религиозной истины» о том, что мир не ос-

<sup>265</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности. СПб., 1896. § 343.

<sup>266</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории // Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.: Л., 1935. С. 63–66.

<sup>267</sup> Там же. С. 108.

<sup>268</sup> Там же. С. 65.

<sup>269</sup> Там же. С. 77.

<sup>270</sup> Там же. С. 82.

тавлен на произвол случая, а контролируется Божественным провидением. Божественное провидение является «премудростью по своему бесконечному могуществу, осуществляющему его цель, то есть абсолютную, разумную, конечную цель мира»<sup>271</sup>. Исследуя шестие мирового духа в истории, философия Гегеля реализует намерение «познавать Бога» и эксплицитно позиционирует себя в качестве теологии<sup>272</sup>. Особенно важен лозунг творчества Гегеля: «История мира непостижима без правления мира о мировом духе; это не философия, а теология истории».

Существенным элементом теологической интерпретации является предположение о том, что Бог не только трансцендентен, но и имманентен миру, а мир представляет собой проявление Божественной воли. Поскольку воля Бога есть абсолютное благо, то бытие должно рассматриваться в качестве совершенного, а ценность должна быть имманентна бытию. Данное воззрение лежит в сердцеvine философии Гегеля, согласно которой мировая история есть осуществление разума, представляющего собой как абсолютную логическую ценность, так и этическую ценность. Если такая посылка истинна, то логическое историческое событие следует рассматривать в качестве действия мирового духа, и в качестве такового любое событие будет разумным и благим. На самом деле, Гегель завершает свою работу такими словами: «То, что совершилось и совершается повседневно, не только не произошло помимо бога, но по существу есть дело его самого»<sup>273</sup>. Это является иным и более откровенным вариантом формулировки наиболее цитируемого гегелевского тезиса о том, что все действительное разумно, а все разумное действительно.

Если Бог имманентен миру и если абсолютная ценность присутствует в бытии, то нет никакой возможности оценивать какое-либо реальное событие или некую фазу истории в качестве худшей или лучшей, чем другое событие или другая фаза — все по своей природе необходимо хорошо, а оценочные суждения теряют какой-либо смысл. Вместе с тем, деление между добром и злом является основной задачей теологии (если она выполняет функцию этики); также для философии истории важной функцией является дифференциация одних историче-

<sup>271</sup> Там же. С. 67.

<sup>272</sup> Там же. С. 68.

<sup>273</sup> Там же. С. 455.



ских событий и фаз от других с помощью ценностных суждений. Без такой дифференциации философия истории бессмысленна. Свою потребность в отделеции добра от зла теология удовлетворяет — хотя от этого страдает ее последовательность — путем введения в этическую интерпретацию мира персонажа дьявола в качестве противника Бога. Философия истории Гегеля добивается того же результата за счет посылки о том, что явленная в мировой истории реальность хоть и не является совершенной, но находится на пути к совершенству. Мировая история есть прогрессивное осуществление разума. Такой прогресс, такое шествие мирового духа необходимы, поскольку разум как «суверен» мира одарен «безграничной силой»<sup>274</sup>.

За счет того, что Гегель представляет Бога как разум и поскольку любому понятно, что под разумом Гегель понимает не что-либо и рациональное, гегелевская философия истории оказывается гибче, чем официальная христианская теология. Философия Гегеля полностью окрашена в оптимистичные тона; ее тезис о том, что прогрессивное осуществление идеального назначения человечества суть необходимый результат исторического процесса, должен подойти для любой политической идеологии.

Конфликт между, с одной стороны, положением Бога в мире, которому Он имманентен, в силу чего ценность оказывается включенной в мир, и, с другой стороны, потребностью различать между добром и злом в реальной действительности, проявляется в теологии как проблема теодицеи. Это проблема того, как Бог, всемогущий и абсолютно благой творец мира, мог сотворить или допустить зло в природе и обществе. В этом заключена центральная проблема теологии. Претендуя дать решение этой проблеме, гегелевская философия доказывает, что она является настоящей теологией истории. Гегель утверждает: «Наше рассмотрение [история мира] является теодицеей, оправданием бога»<sup>275</sup>. В заключение своей работы — там, где формулируется вывод из его философии в виде цитированного выше утверждения о том, что все события происходят по воле Бога — Гегель говорит об основном тезисе, согласно которому история мира есть осуществление мирового духа, следующее: «Это истинная теодицея, оправдание Бога в Истории»<sup>276</sup>.

<sup>274</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории // Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.; Л., 1935. С. 63–67.

<sup>275</sup> Там же. С. 69.

<sup>276</sup> Там же. С. 455.

Сущность проблемы теодицеи заключается в логическом противоречии между двумя пропозициями, одинаково важными для теологии. Одна из них гласит, что Божественная воля абсолютно блага, другая — что Божественная воля всемогуща, что ничто не случается без воли Бога и, следовательно, если в мире есть зло, то оно присутствует там по воле Бога. Постольку, поскольку мы руководствуемся логическим законом непротиворечия, одна из этих двух пропозиций не может быть истинной.

Для того чтобы примирить свою религиозную метафизику, особенно свою теологию истории, с рационалистической наукой, право на существование которой Гегель не отрицает, хотя и вводит ей в своей философской системе лишь второстепенное место (по сравнению с теологией), мыслителю понадобилось выдумать новую логику. Это синтетическая логика диалектики, противопоставляемая старой аналитической логике. Наиболее характерным элементом этой новой диалектической логики является отказ от закона непротиворечия, согласно которому две противоречивые пропозиции не могут одновременно быть истинными. Гегель пытается заставить нас поверить в то, что старая логика допускает существенную ошибку, исключая противоречия. Ведь противоречие отнюдь не является дефектом мышления: «Умозрительное мышление состоит именно в том, что оно удерживает противоречие и в нем себя само»<sup>277</sup>. «Для себя, так сказать, в вещи еще нет вреда, недостатка или погрешности, если в ней обнаружено противоречие. Напротив, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по существу единство... моментов, которые через определенное, существенное различение становятся противоречивыми... Конечные вещи противоречивы в самих себе»<sup>278</sup>.

Интерпретируя отношение двух разнонаправленных сил как «противоречие», Гегель переносит противоречие из мышления в бытие. В природе и в обществе одновременно действуют две силы, направляющие движение в противоположные стороны, что приводит к возникновению третьего движения в третьем направлении. Точно также и две противоречивые пропозиции в мышлении не исключают друг друга, а производят — как тезис и антитезис — на более высоком уровне синтез, то есть единство, в рамках которого снимается противоречие. Такое снятие означает, что противоречие устранено и одновременно

<sup>277</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Объективная логика. М., 1929. С. 43.

<sup>278</sup> Там же. С. 44–45.

сохранено. Именно противоречие приводит в движение вещи и мысли: «Движение есть само существующее противоречие»<sup>279</sup>. Противоречие есть принцип самодвижения. Это — закон мышления и одновременно закон движения вещей.

Предположение о том, что закон мышления может одновременно быть законом движения вещей в конечном счете основано на предположении того, что этическая и логическая ценность присуща окружающей действительности, что дух проявляет себя в исторических событиях, что действительное разумно. Мнение о том, что ценность имманентна бытию, ведет естественно-правовое учение к ложному выведению должного из сущего. Это мнение также составляет основополагающую ошибку гегелевской диалектики: отождествление отношения противоположно направленных сил во внешнем бытии с отношением противоречащих друг другу пропозиций в мышлении. Отношение двух противоположных сил в природе и в обществе, которое приводит к движению вещи в новом направлении, не имеет ничего общего с логическим противоречием. Соответствующие явления могут и должны быть описаны через непротиворечивые высказывания в полном соответствии с принципами классической логики. Но с помощью своей диалектической логики Гегель получает важнейшие результаты своей философии истории — обоснование государства и германской мировой империи как необходимого исхода исторической эволюции.

Согласно философии Гегеля<sup>280</sup>, все существующее разумно («действительное разумно»), а государство является «абсолютно разумным». Государство — это «существленная нравственная идея или нравственный дух». Из природы государства следует, что «оно имеет высшее право на личность, долг которой — быть членом государства». Такое членство предполагает безусловное повиновение существующим властям в государстве. Гегель говорит, что личность существует только через государство: «только будучи членом государства, лицо обретает свое истинное, реальное существование и свой нравственный статус». Согласно религиозному мировоззрению, природа есть проявление Бога; но согласно Гегелю, государство есть сознательное проявление Бога. Природа есть лишь его бессознательное и, следовательно, неполное проявление: «Государство есть дух, пребывающий в мире и реализующийся в нем сознательно, тогда как в природе

он получает действительность только как иное себя, как дремлющий дух. Лишь как наличный в сознании, знающий самого себя в качестве существующего предмета, он есть государство»<sup>281</sup>.

С рационалистической точки зрения, государство существует только в головах людей, которые соотнобразовывают свое поведение с тем социальным порядком, который мы называем государством. Этот порядок не является реальным предметом, как все физические вещи. Однако, согласно Гегелю, государство обладает даже более объективной действительностью, чем физическая природа, поскольку оно есть осуществление абсолютного духа в сфере сознания. Гегель говорит: «Существование государства — это шествие бога в мире; его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю». Каждое государство, каким бы оно не было, участвует в Божественной сущности этой идеи, «этого осуществленного божества». «Государство — это не произведение искусства» — его способен произвести только Божественный разум. «Народ как государство есть (божественный) дух в своей субстанциальной разумности и непосредственной действительности, поэтому он есть абсолютная власть на земле»<sup>282</sup>. Это означает — государство есть Бог на земле.

Другим выводом из гегелевской философии истории является то, что мировая история реализуется через четыре последовательных стадии или эпохи как развертывание самосознания мирового духа или прогрессирующее осуществление разума. На каждой стадии или в каждую эпоху доминирует определенный народ, который имеет абсолютное право управлять миром: «По отношению к этому его абсолютному праву, быть выразителем данной ступени в движении мирового духа, духи других народов бесправны, и они, подобно тем, чья эпоха минула, больше не принимаются в расчет во всемирной истории»<sup>283</sup>.

Четыре эпохи мировой истории представлены четырьмя мировыми царствами. Первое царство было восточным, второе — греческим, третье — римским, а четвертое царство будет германской мировой империей<sup>284</sup>. Четвертая и последняя эпоха мировой истории принесет «начало единства божественной и человеческой природы, примирение как явившую себя внутри самосознания и субъективности объективную истину и свободу,

<sup>281</sup> Там же. С. 283–284.

<sup>282</sup> Там же. С. 285, 365.

<sup>283</sup> Там же. С. 372.

<sup>284</sup> Там же С. 374.

<sup>279</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Объективная логика. М., 1929. С. 42.

<sup>280</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.

осуществить которую было предназначено северному началу германских народов»<sup>285</sup>. Северный принцип, приписанный германским народам, будет «примирением и разрешением всякой противоположности»<sup>286</sup>.

Исторический материализм Маркса, его экономическая интерпретация истории, несомненно, производны от гегелевской философии истории. Важнейшим инструментом для Маркса является гегелевская диалектическая логика. На самом деле, Маркс заявляет: «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней... У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»<sup>287</sup>.

Гегель — идеалист, а Маркс — материалист. Но Маркс, так же как и Гегель, понимает под диалектикой развитие через противоречие. И для Маркса, и для Гегеля противоречие заложено в социальной действительности. Предположение о «противоречивом характере» эволюции общества, — особенно капиталистического общества, — является важным элементом исторического или диалектического материализма, созданного Марксом<sup>288</sup>. Следуя Гегелю, Маркс интерпретирует как логические противоречия антагонизм между группами с противоположными интересами и, в особенности, противоречие между производственными силами и способами производства, конфликты, саму борьбу за существование. Хотя Маркс, в отличие от Гегеля (в этом отношении Маркс менее последователен), не отождествляет мышление и бытие. Согласно Марксу, диалектика как метод мышления «отражает» только реальные диалектические процессы. Диалектический метод должен использоваться для того, чтобы ухватить диалектику общества. Но, отказываясь от гегелевского отождествления мышления и бытия, Маркс лишает себя единст-

<sup>285</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 377.

<sup>286</sup> Там же.

<sup>287</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1960. Т. 23. С. 21–22.

<sup>288</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 20. С. 5–342.

венной возможности для обоснования — насколько таковое вообще возможно — предположенного им ошибочного отождествления отношения противоположных сил в природе и в обществе с логическим противоречием.

Ничто так не демонстрирует тщетность диалектического метода как тот факт, что диалектика позволяет Гегелю восхвалять государство как божество, а Марксу — проклинать его как демона. Согласно учению Маркса и его друга Фридриха Энгельса, государство по своей природе является механизмом принуждения. Его функция состоит в поддержании господства одной группы — той группы, которая владеет средствами производственного процесса, которая владеет средствами группы, которая состоит из тех, кто не участвует в собственности на товары, называемые капиталом. Это класс эксплуатируемого пролетариата. Государство — это принудительная организация, существующая с целью подавления одного класса другим. При революционном установлении социализма, то есть при отмене частной собственности на средства производства и их социализации, система капитализма исчезнет, а вместе с ней исчезнет и государство как социальный институт. Государство «выветривается»<sup>289</sup>. Коммунистическое общество будущего будет безгосударственным обществом, порядок в котором поддерживается без применения силы. Это возможно, поскольку социальный порядок естественным образом становится общим интересом, так что никто не будет иметь поводов к нарушению порядка. Хотя такое идеальное состояние человечества и не может наступить без революции, тем не менее оно неизбежно, поскольку представляет собой необходимое следствие закона исторической эволюции, диалектического процесса истории.

Предшествующие рассуждения показывают, что естественно-правовое учение оперирует логически неверным методом, посредством которого могут быть обоснованы, и на самом деле были обоснованы самые противоречивые оценочные суждения. При этом неважно, представляет ли это учение свои тезисы в качестве выводов из закона природы с помощью юридической терминологии, либо же представляет их как выводы из закона эволюции с помощью терминологии социологии или истории. С научной точки зрения, то есть с точки зрения поиска истины,

<sup>289</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 21. С. 23–178; см. также: Kelsen H. The Political Theory of Bolshevism. 1948. P. 10ff.



такой метод совершенно бесполезен. Но, с точки зрения политики, естественно-правовое учение может рассматриваться как полезное в качестве интеллектуального инструмента в борьбе за осуществление того или иного интереса.

В своем диалоге «Законы» Платон провел различие между позволительной и непозволительной ложью. Ложь позволительна, если она полезна правительству. Так, правительству разрешается внушать народу, что только справедливый человек может быть счастливым, хотя бы это и было ложью. Ведь даже если это ложь, то весьма полезная: она гарантирует повиновение закону: «Законодатель, хоть сколько-нибудь полезный... не смог бы нейти ложь более полезную, чем эту, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо»<sup>290</sup>. Ложью является то, что естественно-правовое учение способно (выдвигая на это свои претензии) объективно определить, что есть справедливость — но те, кто считают это полезным, могут рассматривать ее как полезную ложь.

## 6. «Динамическая» теория естественного права

### I.

Интеллектуальная ситуация нашего времени определяется шокирующим опытом двух мировых войн. В перспективе социальной философии эта ситуация характеризуется возрождением естественно-правового учения, направленного против релятивистского позитивизма, который преобладал во второй половине XIX в. и в первое десятилетие XX в. Это учение претендует на то, чтобы вывести принципы справедливости из природы в целом и из человеческой природы в частности. Его существенным элементом<sup>291</sup> является монистическое понимание отношения между действительностью и ценностью (фактами и нормами, сущим и должным). Возражая утверждениям дуалистического позитивизма, рассматриваемое учение утверждает, что бытие и ценность не являются двумя различными сферами. Ценность имманентна действительности. Поэтому, вопреки позитивистским тезисам, нет логической ошибки в том, чтобы из того, что *есть*, выводить то, что *должно быть* или должно быть сделано. Это — легитимная логическая операция. Поскольку ценность имманентна бытию, оценочные суждения (которые отсылают к таким имманентным ценностям) объективны, то есть могут быть верифицированы опытным путем — точно также, как верифицируются суждения о сущем. С другой стороны, позитивизм исходит из предположения о том, что оценочные суждения субъективны и поэтому имеют лишь относительное значение. Такие суждения не являются описанием фактов. В конечном счете они представляют собой выражение пожеланий и страхов.

Краеугольным камнем естественно-правового учения является тезис о том, ценность имманентна бытию. Этот тезис невозможно доказать путем объективного исследования действительности, то есть такого исследования, которое не исходит из

<sup>291</sup> См. главу «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» в настоящем издании.

*предположения* о некоей конкретной ценности или норме. Поэтому выдвигание данного тезиса с необходимостью ведет к предпосылке такой ценности или нормы, а естественно-правовое учение по этой причине не имеет под собой основания.

Создать такое основание и защитить естественно-правовое учение против релятивистского позитивизма — в этом заключается основная цель недавно опубликованного исследования Джона Уайльда «Современные враги Платона и теория естественного права»<sup>292</sup>. Следуя традиционному подходу, под «естественным правом» Уайльд понимает «универсальный образец действия, который применим везде и ко всем людям, который требуется самой природой человека для ее завершения» (стр. 64). По мнению Уайльда, теория естественного права представляет собой «реалистическую традицию в философии, методология которой характеризуется радикальным эмпиризмом». Такая теория претендует на то, чтобы «выводить все свои базовые понятия из наблюдения за доступными для опытного познания фактами» (стр. 73). Данные факты являются «устремлениями», заложеными в действительности, или, по выражению Уайльда, в «бытии». «Конечное бытие всегда остается незавершенным. Как таковое, в своей сути оно характеризуется устремлениями к восполнению и совершенствованию» (стр. 67). Бытие «требует» нечто для своей «полноты». Оно имеет «тенденционный» характер.

В том виде, в котором оно представляется в работе Уайльда, естественно-правовое учение является «природным миром в его движении к тому, что еще не находится в его полном распоряжении». Это учение утверждает, что «природные организмы находятся в состоянии неполноты или несовершенства, так что они всегда имеют направленность к тому, чего им не достает». Оно основано на «динамическом понимании бытия», которое провозглашается «логическому атомизму». Этот атомизм рассматривает бытие как «состоящее исключительно из частей, полностью детерминированных и осуществленных» (стр. 65).

Невозможно опровергнуть понимание действительности или бытия, как «находящихся в движении». На самом деле, позитивистская философия и не отрицает этого. Но, с точки зрения объективной науки о природе, утверждение о том, что

<sup>292</sup> *Wild J. Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law. Chicago, 1953.* Поскольку Уайльд считает Платона основоположником естественно-правового учения (стр. 73), его аргументы в защиту Платона по большей части являются аргументами в защиту данного учения.

действительность находится в движении, может означать только то, что действительность состоит в процессе постоянного изменения. Было бы весьма проблематичным истолковывать смену неким организмом одного состояния на другое как осуществление некоего «устремления». Само по себе слово «устремление» является неоднозначным термином. Оно может означать нечто вроде «намерения» или «замысла» — то есть, может предпосылать телеологический или нормативный подход. Но такой подход будет совершенно несопоставим с наукой, задача которой состоит в объективном описании и объяснении фактов. В рамках такой науки, «устремление» может означать только возможную причину будущих изменений в наблюдаемых явлениях.

Уайльд говорит: «Из наблюдения за неким действием и его последствиями, поддающимися измерению, физик может сделать выводы о структуре организма, а на основании имеющегося у него знания о структуре он может предсказать устремление» (стр. 217). Если на основе объективного наблюдения за фактами физик устанавливает правило, согласно которому следствием нагревания будет расширение металлических тел, то в конкретном случае физик сможет, с известной степенью вероятности, предсказать расширение какого-то конкретного металлического тела. Расширение нагретого металлического тела представляет собой нормальное, то есть регулярное, ожидаемое изменение. То же самое происходит и в случае с регулярным цветением некоего дерева, которое приводит к появлению съедобного плода, или с развитием эмбриона в чреве женщины. Если вероятное расширение нагретого металлического тела, развитие цветка в плод или эмбриона — в человеческое существо называть «устремлениями» к расширению или развитию, то такое «устремление» будет означать не что иное, как вероятное следствие или вероятное изменение. Но окружающая действительность может быть описана и без использования двусмысленного термина «устремление» в этом значении.

При этом динамическая теория естественного права не может отказаться от термина «устремление», в котором содержится ее сокровенная сущность, а сам данный термин означает нечто большее, чем нормальное и, стало быть, предсказуемое изменение. Те «устремления» из наблюдения, из которых естественно-правовое учение выводит свои основные понятия, «требуют» чего-то иного: «Никакое устремление не может быть понято без понимания того, чего оно требует» (стр. 219). Устремление тре-

бует своего осуществления, которое означает «восполнение», а экзистенциальное восполнение представляет собой «благо» (стр. 65). «Если бытие лишается того, в чем оно нуждается для своего восполнения, то возникает зло» (стр. 65).

Все же устремление в смысле предсказуемого изменения наблюдаемого явления не «требует» чего-либо. Предсказуемое расширение нагретого металлического тела не требуется этим телом, равно как созревание плода не требуется соцветием или развитие эмбриона не требуется этим эмбрионом. Все эти явления суть регулярные и, стало быть, предсказуемые изменения. Мнение о том, что устремление (а с точки зрения объективной науки о природе — это предсказуемое изменение наблюдаемого явления) «требует» своего осуществления или восполнения, равнозначно предположению о том, что причина требует своего следствия. Вопреки утверждениям Уайльда, такое мнение представляет собой типичное телеологическое или нормативное истолкование природы. То, что он называет «требующую» своего осуществления тенденцию «экзистенциальным устремлением» (стр. 68), недостаточно для доказательств «бытия» этого устремления в природе или того, что оно должно быть признано «согласно природе» (стр. 218). Природа вещи не требует чего-либо от самой вещи, равно как исследователь природы или некое стоящее над природой существо не требуют чего-либо от природы.

Если принимать воззрение о том, что в природе имманентно заданы устремления, требующие своего осуществления, то придется каждое состояние, являющееся следствием изменения, рассматривать как осуществление некоего «устремления», требуемого таким состоянием. Тогда вся действительность и бытие должны были бы пониматься как осуществление устремлений. При этом единственной причиной, по которой предпологается существование устремления, является факт того, что некое изменение на самом деле произошло. Если ожидаемое наблюдателем изменение не происходит, то есть если соответствующий организм приходит к иному по сравнению с ожидаемым состоянию, то такое состояние также должно рассматриваться как «осуществление» некоего устремления.

С точки зрения объективной науки о природе, то есть науки, описывающей и объясняющей *сущее* (не предпосылая при этом некоей нормы, предписывающей *должное*), нет никаких причин для оценивания одного изменения как хорошего, а другого — как плохого. Если соцветия яблони не развиваются так,

как этого ожидает садовник, и в процессе развития созревают несъедобные плоды, то для ботаника такое развитие является необходимым следствием определенных причин — точно так же, как созревание сладчайшего яблока. Здесь созревание несъедобного плода является осуществлением «естественного» или «экзистенциального» устремления в той же степени, как и созревание съедобного плода.

То, что ожидаемое изменение происходит в рамках нормального процесса, означает только то, что такое изменение суть регулярное, то есть соответствующее тому правилу, которое описывает реальное поведение соответствующих организмов. Те, кто отождествляют нормальный процесс изменений с благом, смешивают два совершенно различных значения слова «нормальный»: с одной стороны, соответствие правилу, описывающему реальное поведение организмов, и, с другой, соответствие правилу, *предписывающему* определенное поведение организмов. В последнем случае мы имеем дело с моральной ошибкой, заключающаяся в смешении закона природы с моральным законом, характерна для всех естественно-правовых учений. Если называть нормальное изменение благом, а ненормальное — злом, то это означает осуществлять оценочные суждения. Такие суждения не могут быть получены в рамках науки, описывающей и объясняющей действительность. Они выражают отношение между вещью и требованиями, имманентными этой вещи, но сформулированными людьми. Подобные суждения, если их предметом является состояние или поведение людей, называются нормами.

## II.

То различие между добром и злом, что невозможно провести при описании и объяснении действительности, оказывается существенным для естественно-правового учения. Это учение нацелено на нормы, регулирующие поведение людей. Если оно пытается установить эти нормы через изучение фактов и — как это делает динамическая теория естественно-правового права — через исследование имманентных действительности «устремлений», то этому учению приходится проводить различие между хорошими и плохими устремлениями, оценивать осуществление определенных устремлений как благо, а их неосуществление — как зло. Оно должно проецировать на действительность ту ценность, которую предпосылает.



Именно этим и занимается динамическая теория естественного права. «Основополагающий тезис» этой теории заключается в тесном «переплетении» ценности и бытия (стр. 64). «Существуют естественные нормы, что укоренены в структуру всего материального бытия» (стр. 68). Тем самым принимается фундаментальная предпосылка традиционного естественного правового учения. Согласно Уайльду: «Те, кто принял на себя ответственность защищать данную теорию, никогда не предполагал, что ценность и бытие — это одно и то же. Предполагается, что они хоть и различаются между собой, но тем не менее неразрывно связаны. Поскольку ни из чего с очевидностью не следует, что ценность полностью отделена от факта» (стр. 99).

Если бытие или факт не может быть отделено от ценности, то как же тогда ценность связана с бытием или фактом? Уайльд говорит: «Если ценности не существуют в той или иной форме, то все этические рассуждения — это много шума из ничего». Поэтому ценности так или иначе «существуют». Нет иного «бытия», кроме как через факты. То, что нечто «существует», означает, с точки зрения динамической теории естественного права, что это нечто является «фактом».

Итак, ценности должны существовать как факты в той или иной форме. По словам Уайльда: «Ясно, что ценности и антиценности являются *своего рода* фактами». Если оценочные суждения «являются истинными, то они должны отсылать к *своего рода* существующим фактам» (стр. 66). Но какого рода бытие или факт имеются в виду? На этот вопрос нет ответа. Даже если имеется два вида «бытия» или существующих фактов, то ценность суть одно из них. Поэтому ценность в конечном счете представляет собой факт и даже «существующий факт». В этом смысле упрек в адрес естественно-правового учения за то, что оно смешивает ценность и факт, не столь обоснователен, как предполагает Уайльд. Очевидно, что воззрение, согласно которому ценности суть существующие факты или своего рода существующие факты, не более убедительно, чем противоположная точка зрения.

Главные аргументы, выдвигаемые Уайльдом в пользу его тезиса о том, что ценности являются фактами, сводятся к следующему. Во-первых, мы стремимся к «осуществлению» ценностей (стр. 67). Ценности должны быть осуществлены. «Какой прок от наиболее возвышенных ценностей, если они остаются неосуществленными? Это показывает, что ценности, которые на

самом деле толкают нас к действию, не оторваны от бытия» (стр. 67).

Дуалистическая теория не отрицает того, что ценности могут быть «осуществлены». Но суждение об «осуществлении» ценности означает лишь то, что имеет место факт, который, по мнению наблюдателя, соответствует ценности или норме, которую этот наблюдатель считает действующей. Оно не означает, что факт является ценностью или нормой, либо что ценность или норма являются своего рода фактом.

Второй аргумент сводится к уже цитированному утверждению о том, что если ценности не «существуют» в той или иной форме, то этическое мышление — это много шума из ничего или, как это сформулировано в другой связи: релятивистский дуализм бытия и ценности делает невозможным «этику» и «моральное обоснование» (стр. 71), он ведет к «моральному нигилизму» (стр. 81). А это означает, что если ценности не являются нормами, то нет никаких ценностей в целом, и никаких моральных ценностей в частности, так что моральный порядок оказывается невозможным.

Этот аргумент также оказывается несостоятельным, хотя бы и было верным то, что не может существовать ни моральных ценностей, ни морального порядка, если ценности не являются фактами. Из истинности этого последнего утверждения не может следовать, что ценности являются фактами. Отсутствие морального порядка может быть весьма нежелательным состоянием, но из того, что такое состояние является нежелательным, не следует существования некоего определенного желательного состояния.

Вместе с тем, релятивистский и дуалистический позитивизм предполагает того, что ценности не существуют и того, что нет никакого морального порядка. Один из его тезисов сводится лишь к тому, что те ценности, в которые верят люди, являются не абсолютными, а относительными ценностями. Другой тезис состоит в том, что существует не *один*, а множество различных моральных порядков, подчиняясь которым люди фактически живут и всегда жили. И именно по причине того, что имеется так много различных моральных порядков, их действие (даже если бы оно имело высочайшую степень действенности) может рассматриваться лишь как относительное. Недопустимо отождествлять ценность с абсолютной ценностью. И только в случае такого отождествления против позитивистской теории

ценности может быть выдвинуто обвинение в моральном нигилизме.

Имеется внутренняя взаимосвязь между понятиями «ценность» и «норма». Норма представляет собой ценность. Поэтому, с точки зрения динамической теории естественного права, ценности имманентны действительности, а сама действительность не создана людьми. Поэтому: «Не созданные людьми нормы должны существовать в том или ином смысле. Они должны быть укоренены в онтологической структуре вещей» (стр. 105). Дуалистическая теория не отрицает ни «существования» норм, ни существования ценностей. Но из утверждения о том, что норма «существует», не следует того, что она существует подобно факту и что поэтому она должна быть укоренена в действительности. Это утверждение означает лишь то, что норма является действующей, что она создана человеческим действием, что норма — это специфическое значение человеческого действия. Такое действие имеет место как факт и может быть описано при помощи суждений о бытии. Но его значение, которое заключается в том, что нечто должно быть, не является фактом. Данное значение может быть описано только при помощи суждений о должном.

Мнение, согласно которому нормы укоренены в действительности как факты, основывается на смещении действия и его значения. Это смещение лежит в основе предположения о том, что есть нормы, не созданные людьми. Если такие нормы не созданы людьми, то они должны быть созданы неким иным существом, наделенным разумом и волей — только такое существо способно издавать нормы, подписывающие людям веси себя определенным образом. Поскольку тут речь идет не о человеческом существе, то предполагается некое сверхъестественное существо — то самое, которое создало сам мир. То есть Бог. Мнение о том, что ценности имманентны действительности, либо что не созданные людьми нормы укоренены в бытии, намеренно и или ненамеренно основано на теологическом понимании мира.

### III.

Приняв в качестве догмы то, что ценность и бытие тесно связаны друг с другом и что ценность имманентна действительности, Уайльд вынужден признать, что не только позитивные, но и отрицательные ценности должны рассматриваться как

своего рода бытие, что не только благо, но и зло в некотором смысле «существует» как факт. «Неоспоримые эмпирические доказательства показывают нам, что зло в некотором смысле на самом деле существует — точно также как существует благо» (стр. 65).

Здесь возникает проблема — как отграничить друг от друга благо и зло, если и то, и другое относится к существующим фактам. Для решения этой проблемы Уайльд вводит понятие «восполнения». Бытие требует восполнения или полного осуществления. Иными словами, устремление к восполнению или полному осуществлению имманентно бытию. Если это устремление реализуется, если бытие «полностью осуществляет себя», если бытие достигает того, чего оно требует, если оно «достигает экзистенциального восполнения», то это благо. Если же устремление к восполнению или полному осуществлению не находит пути к реализации, если бытие не осуществляет себя полностью, если оно «оказывается лишено того, что ему требуется для восполнения», то возникает зло (стр. 65).

Тавтологичным оказывается утверждение о том, что нечто «восполненное» является благом, а нечто не восполненное, лишнее чего-либо — это зло. Ведь в понятии «восполнение» уже заложена ценность блага, равно как в понятии «лишение» заложена антиценность зла. Решающим вопросом тут будет следующий: как путем непредвзятого наблюдения распознать факт того, что нечто «восполнено» или «лишено» чего бы то ни было? Если встать на точку зрения простого описания и объяснения действительности, то *все* организмы полны в том виде, в котором они существуют.

Если же каждое конкретное состояние, в котором находится претерпевающий изменения организм, будет истолковано как состояние неполноты и лишения, то *все* организмы нужно будет всегда рассматривать как неполные и «лишенные» чего-то. Ребенок страдает от неполноты, поскольку он еще не повзрослел, взрослый человек будет считаться нуждающимся в восполнении, поскольку он еще не состарился, а старому человеку для восполнения своего жизненного цикла нужно будет уметь. Если превращение ребенка во взрослого понимать в качестве осуществления некоего «устремления», то превращение юноши в мужа, старика в покойника также нужно интерпретировать как осуществление некоего устремления. Существует устремление не только к жизни, но к смерти. А поскольку,

согласно предпосылке динамической теории естественного права, осуществление некоего устремления всегда суть благо, то осуществление устремления к смерти будет столь же хорошо, как и осуществление устремления к жизни. Базируясь на имманентных бытию устремлениях, невозможно установить такую основную норму, которая — как мы увидим далее — предписывается динамической теорией естественного права. Эта основная норма заключается в том, что жизнь должна сохраняться и развиваться.

Если ценность (или антиценность) имманентна бытию, то все существующие организмы являются либо благом, либо злом. Невозможно провести различие *между* существованием блага и зла — и то, и другое относится к бытию. Это различие становится возможным лишь при допущении нормы, предписывающей нечто как должное. Только тогда появляется возможность вывести суждение о том, что некий организм обладает полнотой, то есть является таким, каким он должен быть, либо же о том, что некий организм не обладает полнотой, лишен чего-либо, то есть не является таким, каким должен быть.

Динамическая теория естественного права не способна преодолеть эту трудность. Опираясь на фундаментальный тезис этой теории (естественные организмы находятся в состоянии неполноты и поэтому «всегда обнаруживают устремление к восполнению»), Уайльд задается вопросом: «Что определяет природу этих экзистенциальных устремлений?». Ответ на этот вопрос должен научить нас тому, как через наблюдение за фактами распознать устремления к восполнению и понять причину того, почему определенные устремления осуществляются или нет.

Но из того ответа, что дает Уайльд, мы ничего не узнаем. Автор лишь отсылает к понятию «природа» в даваемом им определении естественного права: «Это понятие означает определенную структуру или форму, которую имеют все индивиды того или иного вида и рода. Так, все индивидуальные человеческие существа имеют общую человеческую природу. Так же как и в случае с другими конечными организмами, эта определенная структура или природа, начиная существовать, дает начало определенным устремлениям к обретению полноты» (стр. 65–66). То, что «все индивидуальные человеческие существа имеют общую человеческую природу», представляет собой пустую тавтологию, поскольку понятие «индивидуальные человеческие существа» предполагает понятие «общей человеческой природы». Утверждение о том, что индивид является человеческим

существом, тождественно с утверждением о том, что этот индивид причастен к человеческой природе.

Но что есть «человеческая природа»? Каковы ее характерные признаки? На эти вопросы мы не находим ответа в утверждениях Уайльда о том, что «человеческая природа представляет собой упорядоченный набор признаков, общих любому человеку, чешкому индивиду и сущностно необходимых для его бытия», и о том, что человеческий разум способен «достигать эту общую структуру и устремления к совершенствованию, характерные для представителей человеческого рода» (стр. 66).

До настоящего времени динамическая теория естественного права не дала никакого результата, кроме априорного утверждения о наличии в человеческой природе (так же как и в других конечных организмах) устремлений к восполнению, совершенствованию или совершенству. Это утверждение включает в себя основную тезис динамического понимания мира, который предполагает проецирование формулируемых этим пониманием норм на действительность. Такое проецирование становится заметным за счет того факта, что Уайльд — опираясь лишь на обосновательную посылку о том, что в человеческой природе есть «устремления к совершенствованию» — приходит к выводу: «Устремления, понимаемые таким образом и выраженные в форме универсальных утверждений, являются нормами или моральными законами» (стр. 66).

Далее, Уайльд предпринимает попытку обосновать точку зрения, согласно которой ценности или нормы имманентны действительности. Он делает это путем отсылки к факту того, что «существующие организмы обязательно считаются, — и иногда эта оценка правильна, — находящимися в здоровом или нездоровом состоянии» (стр. 66). Автор говорит: «Ведь совершенно любой организм для осуществления своих сущностных устремлений и способностей к действию должен находиться в здоровом, неболезненном состоянии» (стр. 73). Возможно, это утверждение означает — то, что сущностные устремления некоего организма находят свое осуществление, демонстрирует, что этот организм находится в здоровом состоянии. Иными словами, факт того, что мы считаем здоровым состояние некоего существующего организма, демонстрирует, что его экзистенциальное устремление нашло свое осуществление.

Применяя различие между здоровым и нездоровым состоянием в человеческой природе, Уайльд говорит: «Многое из того, что не соответствует его природе или естественным устремлениям



ям, случается с человеком либо благодаря внешним воздействиям, либо благодаря его собственному свободному выбору. Если это было бы не так, мы не могли бы провести различие между здоровым, неболезненным состоянием и тем состоянием, которое является неправильным и болезненным» (стр. 77). Можно предположить, что «сущностные» устремления являются «естественными». Если некий организм, особенно человеческое существо, считается находящимся в здоровом, неболезненном состоянии, то его сущностные, естественные устремления оказались осуществлены. «Осуществление этих сущностных устремлений — это всегда благо; их подавление — это всегда зло. Таким образом, мы преодолели пропасть между фактом и ценностью... Мир является динамичным и стремится к восполнению. В структуру любого материального бытия заложены естественные нормы» (стр. 67–68).

Согласно динамической теории естественного права, суждение о том, что некий организм находится в здоровом или больном состоянии, является суждением о полученном опытным путем, доступным для наблюдения факте. Одновременно оно является также и оценочным суждением: «Применительно к формам жизни, находящимся на более низком по сравнению с человеком уровне, мы говорим о заложенных в них устремлениях, используя для этого такие оценочные понятия, как требование или потребность. С помощью таких понятий мы можем описать восполнение этих форм другими существами в качестве нормального, здорового и неболезненного. Когда мы так подходим к изучению структуры, мы рассматриваем экзистенциальную категорию хорошего как осуществление незавершенных устремлений. Далее, рассматривая то, что было осуществлено, мы иногда делаем выводы о том, чего требовали заложенные в организм устремления. Так, мы говорим об погибшем или увядшем растении применительно к тому, каким оно должно было бы вырасти, либо говорим о покалеченном животном применительно к тому, что оно должно было бы сделать во избежание увечья. В этом нет никаких элементов телеологии. Мы просто признаем экзистенциальные устремления, которые для своего надлежащего осуществления требуют дальнейших действий согласно природе» (стр. 218).

На самом деле, суждение о том, что живой организм находится в здоровом, неболезненном состоянии, отсылает всего лишь к факту того, что жизненные функции этого организма не повреждены. Если такое суждение подразумевает идею о том,

что здоровое и неболезненное состояние является благом, то оно принимает характер оценочного суждения. Подобная оценка возможна только, если субъект этого суждения предполагает наличие нормы, требующей здравого состояния. Здравое состояние ядовитой змеи хорошо для самой этой змеи, если мы исходим из того, что змея хочет жить. Но оно будет злом для людей, которые лишают змей жизни для того, чтобы спасти свои собственные жизни. Люди в своих действиях исходят из предположения, что человеческая жизнь должна быть сохранена, но, как правило, не из предположения о необходимости сохранения жизни ядовитой змее.

То, что некое состояние плохо или хорошо (например, здоровое состояние или болезнь), является данным через опытное познание, доступным для наблюдения фактом. Его соответствие или несоответствие норме предполагается наблюдающим субъектом. Уайльд допускает, что суждение о факте увядания растения как о болезненном состоянии этого растения основано на предположке, что растению следовало бы или должно было расти иначе. Но это представление отсылает не к какому-либо доступному для наблюдения факту, а к норме, предполагаемой наблюдателем. Мы можем видеть, как увядает растение, но мы не можем видеть того, что оно не должно увядать — этого мы можем только требовать.

Отождествление здорового с хорошим тем более невозможно, если хорошее означает моральную ценность. А именно к моральной ценности стремится естественно-правовое учение. Моральные ценности применимы только к человеческому поведению. В обыденном языке понятия «здоровый» или «больной» отсылают к биологическому состоянию, а не к поступкам людей. Если применять такие понятия к поведению людей, мы могли бы, пожалуй, сказать, что если человек своим поведением сохраняет и развивает свою жизнь, то его поведение является здоровым. Здравость его поведения здесь будет доступным для наблюдения фактом — речь будет идти о следствиях его поведения.

Но ответ на вопрос о том, является ли такое поведение моральным благом или злом, зависит от тех норм, которые мы предпосылаем. Такую предпосылку невозможно найти путем наблюдения за поведением или путем изучения поведения. Поведенческий акт может быть морально безразличным. Но при известных обстоятельствах он может быть расценен как дурной. Например, если мы предпосылаем норму, согласно

которой человеку должно пожертвовать своей жизнью, если это нужно для победы над врагом на войне. Самоубийство прямо противоположно цели сохранения своей жизни. В рамках определенных этических систем оно запрещено, поскольку направлено против человеческой природы и, как таковое, является злом. Согласно другим этическим системам, при известных обстоятельствах самоубийство оправдано и, как таковое, является благом. Вопреки утверждению Уайльда, отождествление факта здравости с моральной ценностью блага представляет собой проекцию субъективной ценности на объективную действительность.

#### IV.

Для защиты точки зрения, по которой различие между здоровым и болезненным состояниями доказывает имманентное присутствие ценностей блага и зла в бытии, дополнительно вводятся различие между существенными и несущественными (или случайными) устремлениями. Такой подход последователен, поскольку, согласно одной из версий динамической теории естественного права, есть только один тип устремлений — устремления к восполнению. Данная версия исходит из предположения, что «бытие имеет активный или тенденциальный характер. Действия или устремления изначально оказываются несовершенными или незавершенными. Они могут либо оказаться в затруднении, из чего последует зло, либо найти свое осуществление, из чего последует благо» (стр. 65). «То, что существует, всегда несет в себе зачатки устремлений к правильному. Но эти устремления могут быть искажены или направлены в сторону — причиной может быть случай, tirанические манипуляции или ошибочное решение» (стр. 70). Поэтому «Множество устремлений существуют в ущербном или незавершенном состоянии» (стр. 217). «То, что восполняет или активизирует устремление, является благом» (стр. 220).

Из этих утверждений следует, что *все* устремления, имманентные действительности, направлены на правильное, и что их восполнение или осуществление является благом. Существующее зло — а его существование напрямую допускается (стр. 65) — не понимается как осуществление или восполнение устремления. «Восполнение» — это осуществление блага. Нет никаких «устремлений» к неправильному. Зло является результатом того факта, что некое устремление оказалась «искажен-

ным», и поэтому осталась в ущербном или незавершенном состоянии. Следовательно, только часть бытия представляет собой осуществление этих устремлений, тогда как другая часть бытия не имеет такой динамической природы.

Разумеется, этот факт плохо совместим с динамическим пониманием действительности. Основа этого понимания состоит в предположении о имманентной данности некоторых устремлений в окружающей действительности. Как было упомянуто выше, если зло существует, оно должно восприниматься как осуществление некоего устремления. При этом вполне понятно, почему динамическая теория естественного права не признает существования устремлений к злу. Такое признание означало бы отказ от попытки обосновать норму правильного поведения через экзистенциальные устремления, отказ от ключевого тезиса, согласно которому эти устремления, направленные на совершенствование, являются «нормами нравственных законов» (стр. 60).

Рассуждая о том факте, что устремления могут быть искажены или направлены в неправильную сторону, Уайльд говорит: «Поэтому мы не можем заключить о том, что то, что существует — правильно» (стр. 70). Таким образом, мы можем лишь вывести, что правильное — это реализация неискаженной, правильно направленного устремления. Но как можно узнать, что нечто *существующее* представляет собой осуществление устремления, которое не искажено и которое тем самым является благом? Ведь и то, что представляет собой зло, также «существует», то есть причастно бытию не в меньшей степени, чем благо. Уайльд дает следующий ответ: «Имеется стабильный, универсальный стандарт, основанный на том, что прочнее зыбучих песков страстей, к которым мы можем воззвать из глубин порочного грехом общества. Этот стандарт — естественное право» (стр. 70).

Но пока такая естественно-правовая теория не даст ответа на вопрос о том, как непредвзятое наблюдение за фактами может отличить искаженные устремления (зло как таковое) от не искаженных устремлений (благо как таковое), она не будет иметь в своем распоряжении такого «стабильного и универсального стандарта».

К такому стандарту нельзя прийти и через ранее обсуждаемое различие, что играет ключевую роль в динамической теории естественного права. Речь идет о различии между «сущностями» или «естественными» устремлениями, которые «соответст-

вуют человеческой природе», с одной стороны, и теми устремлениями, которые являются не сущностными или естественными, а случайными, с другой. Согласно разбираемой теории, только первые устремления представляют собой то, «что обычно называется нравственным законом» (стр. 67). Лишь такие устремления называются «правами» (стр. 218). Данное различие мало совместимо с представлением о том, что «все существующее всегда содержит в себе зачаточные устремления к правильному», даже если таким устремлениям могут быть поставлены препятствия и они окажутся искаженными, сбитыми с правильного пути (стр. 70). Согласно этому представлению, все заложенные в бытии устремления направлены к правильному и, поскольку данная направленность определяет их сущность, эти устремления должны рассматриваться как сущностные.

В чем же заключается различие между устремлениями, которые являются сущностными и естественными, и устремлениями, которые таковыми не являются? По словам Уайльда, «Определенные устремления свойственны отдельно взятому организму. Но другие сущностные устремления являются общими для организмов, имеющих схожую природу. Если такие устремления рассматривать с рациональной точки зрения, они образуют то, что обычно называется нравственным законом. Осуществление этих устремлений всегда является благом, а препятствование их осуществлению суть зло» (стр. 67–68). Итак, лишь осуществление *сущностных* устремлений является благом, и лишь препятствование этим устремлениям является злом. Цитированные выше фрагменты, как кажется, исходят из предположения о том, что сущностные устремления присущи всем существующим организмам. Но если такие устремления создают нравственные законы, то эти законы применимы не только к человеческим существам, но и к животным, растениям и неодушевленным вещам — что, очевидно, абсурдно.

Но на самом деле, в качестве «сущностных» или «естественных» Уайльд далее рассматривает лишь те устремления, которые могут быть присущи только человеческим существам. Он говорит о двух отличительных признаках естественного или сущностного устремления: «Во-первых, такое устремление является общим для всех представителей рода; во-вторых, его осуществление, хотя бы в некоторой степени, необходимо для сохранения человеческой жизни. Так, естественным устремлением является потребность в пище, тогда как желание мучить других людей таковым не является. Первая потребность является общей

для всех представителей рода, а ее хотя бы минимальное осуществление необходимо для человеческой жизни. Поэтому она является сущностной. Вторая же потребность не отвечает этому критерию..., она является несущностной или случайной, она вредна или представляет собой зло. Универсально необходимый для человеческой жизни образец поведения является сущностным. Это — стандарт естественного права» (стр. 77). В другой связи Уайльд утверждает: «Бытие человека состоит из различных устремлений. Одни из них являются общими для каждого человеческого индивида и необходимы для жизни человека. Другие характерны для отдельных индивидов и групп, без них можно обойтись». Только первые устремления «должны быть в определенной степени осуществлены для поддержания человеческой жизни. Например, потребность в пище или в образовании. Рассматриваемые с точки зрения рационального познания, они называются правами. У них есть право на осуществление..., поскольку их требует как сама человеческая природа, так и универсальные причины существования этой природы» (стр. 218).

Кажется, что из описания второго признака следует акцентирование внимания только на человеческих существах. Это вполне понятно с точки зрения естественно-правового учения, которое пытается обосновать правовые нормы через устремления, имманентные человеческой природе. Но тогда проблематично допущение о наличии устремлений, присущих иным существам, оказывается совершенно излишним. Существующие в человеческих существах устремления — это желания, которые трудно предположить в неодушевленных вещах и в примитивных организмах. Согласно динамической теории естественного права, присущие человеческой природе устремления на самом деле проявляются в желаниях, в «естественных желаниях», которые динамическая теория отличает от «случайных позывов» (стр. 68). Потребность в пище оказывается сущностной или естественной устремлений, поскольку она является естественным желанием и тем самым отличается от желания мучать людей. Это последнее желание, согласно динамической теории, не является естественным устремлением, поскольку оно не является общим для всех представителей человеческого рода.

В другом месте Уайльд все же характеризует «необходимые и разделяемые каждым человеческим индивидом устремления» в качестве «потребностей» (стр. 218), отличая их от тенденций, «свойственным отдельным индивидам и группам». Эти послед-



ние устремления он называет «желаниями, интересами или импульсами». Но это различие оказывается несовместимым с тем делением, что было предложено в первой части его книги. Там Уайльд говорил: «Теория естественного права утверждает, что имеется четкое различие между грубыми позывами и разумными желаниями, формулируемыми при помощи практического разума» (стр. 69). Очевидно, что данное различие совпадает с делением между естественными желаниями и случайными позывами. Уайльд упоминает «реально переживаемые импульсы естественных желаний». Там, где автор провозглашает, что принцип естественных норм укоренен в фактических устремлениях, он указывает на эти «реально переживаемые импульсы естественного желания» (стр. 68), через которые проявляется естественное устремление. Здесь Уайльд понимает такие импульсы как рефлексы. Не будет «потребности» в пище там, где нет «желания» пищи. И только по причине того, что тут речь идет именно о желании, оно может быть сравнено с «желанием» мучить других людей. Согласно динамической теории естественного права, потребность в пище является естественным устремлением, а ее осуществление требуется человеческой природой в силу того, что желание пищи является общим для всех людей.

Конечно, может существовать «потребность» в чем-то. Наличие этой потребности будет означать, что, согласно нашему знанию, это нечто необходимо для сохранения человеческой жизни. При этом совсем не обязательно, чтобы человек ощущал эту потребность в пище. Но такую потребность следует отличать от реально ощущаемого импульса, общего для всех человеческих существ.

Основывая нормы естественного права на естественных желаниях — то есть, на желаниях, общих для всех человеческих существ, — практически невозможно установить систему естественных норм, регулирующих социальную жизнь людей. Трудно найти какое-то иное естественное желание, разделяемое всеми людьми, кроме желания пищи. Очевидно, что потребность в образовании не укоренена в желании, реально ощущаемом всеми людьми. Далее, эта потребность не является необходимой для сохранения человеческой жизни. При этом важно, что динамическая теория естественного права напрямую ссылается на обе эти потребности. Но одна из этих потребностей не отвечает критерию, по которым определяется сущностное или естественное устремление, а другая не может, очевидно, служить

основой для естественного социального порядка, даже если мы из факта наличия у всех людей желания иметь пищу вывели бы норму, согласно которой это желание должно быть удовлетворено. Если желание иметь пищу является «устремлением», то устремлением также будет и желание мучать других людей, хотя бы оно и не разделялось всеми людьми.

Тут мы видим явный конфликт между представлением, согласно которому имеются только устремления к правильному, а зло состоит в том, что направленное к правильному устремление оказывается искаженным. Желание мучать других людей не может восприниматься как искаженное устремление к правильному. Кроме того, желания, которые выражают содержащиеся в человеческой природе устремления, представляют собой нечто совсем иное, чем устремления, представляющие другие существа. Эти последние устремления могут быть предсказаны физиком на основании знания о структуре этих организмов. Оказывается, что термин «устремление» используется в двух диаметрально противоположных значениях. Если бы этой противоположности не было, то те устремления, которые динамическая теория естественного права находит вне человека, также должны были быть желаниями или чем-то на них похожим. В таком случае было бы невозможно отрицать телеологический подтекст этого подхода.

## V.

По утверждению Уайльда, «стандарт естественного права основан на возможности провести различие между тем, что существенно для некоего организма, и тем, что случайно» (стр. 77), между естественным бытием и обычным бытием (стр. 76), между природой и бытием (стр. 76). В этом отношении составляющие часть человеческого бытия устремления могут рассматриваться как несущественные и, следовательно, неестественные, не соответствующие человеческой природе. Но такое различие возможно только, если под «природой» понимать бытие не таким, каково оно *есть*, а таким, каким оно *должно быть*, чтобы соответствовать некоей предпосылаемой норме.

На самом деле, в этом и заключен смысл второго признака, по которому можно определить «сущностное» устремление, заложенное в человеческую природу. Это то устремление, осуществление которого «требуется ради человеческой жизни». Оно должно быть осуществлено, «если жизнь человека вообще

достойна того, чтобы быть прожитой». Предпосылаемая динамической теорией естественного права норма указывает на то, что человеческая жизнь достойна того, чтобы быть прожитой. Если эту норму сформулировать точнее, то она требует сохранения и развития человеческой жизни. Все это предполагает, что человеческой жизни — жизни *любого* человеческого существа — принадлежит высшая ценность.

Уайльд полагает, что различие между сущностным и случайным лежит в «выделении те признаков, которые являются необходимыми элементами бытия предмета, и тех, отношение к которым является лишь внешним и случайным» (стр. 78). При этом составляющее часть человеческого бытия устремление существенно в той степени, в которой необходимо его осуществление, а человеческая жизнь — в той степени, в которой она достойна того, чтобы быть прожитой. Это означает соответствие этого устремления предпосылаемой норме, согласно которой человеческая жизнь должна сохраняться и развиваться. Таким образом, термин «существенный» по своему смыслу не совпадает со значением признака, представляющего собой необходимую часть бытия предмета.

Если «существенное» означает необходимую вовлеченность в бытие предмета, то, с точки зрения непредвзятого наблюдения и объяснения, не может быть признаков, вовлеченных в бытие конкретного предмета, которые бы не были вовлечены в него *по необходимости*. «Необходимая» вовлеченность этих признаков означает, что все они являются причинами тех или иных последствий. Понимать их как «необходимо вовлеченные» подразумевает базовый постулат непредвзятого наблюдения и объяснения бытия. Утверждение о том, что некий признак, который вовлечен в бытие некоего предмета, является не существенным, а случайным, не отсылает к бытию конкретного предмета. Оно отсылает к отношению такого предмета к определению понятия, под которое подводится этот конкретный предмет. Оно не означает того, что признак не вовлечен по необходимости в бытие конкретного предмета. Значение рассматриваемого утверждения в том, что такой признак не является частью определения, то есть он случаен, а не необходим для субсумции данного предмета под соответствующее определение. Смысл определения (равно как и смысл нормы) заключается не в том, что некий предмет *должен* иметь известные признаки, а в том, что если предмет не имеет содержащихся в определении признаков, то этот предмет не подпадает под данное определение.

Поведение человека может вступить в конфликт с сущностным устремлением. Иными словами, человек может нарушить норму, предписывающую сохранять и развивать человеческую жизнь. Например, он совершит самоубийство или убьет другого человека. Но он останется человеческим существом. Если же некое существо не имеет того или иного признака понятия «человеческое существо», то оно не будет человеком. Следовательно, составляющее бытие человека устремление будет существенным или естественным, только поскольку его осуществление соответствует предпосылаемой норме о том, что человеческую жизнь должно сохранять и развивать. Причина существенности не будет лежать в необходимости вовлеченности в бытие человеческого существа.

## VI.

Очевидно, что в его теории нравственного обязательства Уайльдом предполагается некая норма, хотя он делает это предположение скорее по умолчанию. Его теория нравственного обязательства обосновывает данную «экзистенциальную категорию» на «верифицируемых когнитивных суждениях, которые могут быть истинными или ложными», то есть на фактах, вроде факта наличия некоего устремления (стр. 216–217). «Обязательство» является фундаментальным понятием любого правовой или моральной теории. То, что лицо имеет обязательство или обязано действовать определенным способом, означает отсылку к норме, которая предписывает, что это лицо должно действовать так. Поэтому обязательство является нормой по отношению к лицу, чье поведение предписано этой нормой. Утверждение о том, что норма или обязательство являются обязывающими по отношению к лицу, указывает на то, что это лицо должно вести себя так, как предписывает норма.

Важно провести максимально четкое различие между обязательством в нормативном смысле этого термина и фактом того, что лицо имеет представление о некоей норме или некоем обязательстве, что это представление имеет известное мотивирующее воздействие на него и в конечном счете вызывает соответствующее нормное поведение. Это различие оказывается очевидным, если мы предположим, что на лице лежит обязанность, даже если представление о соответствующей норме не оказывает влияния на его поведение или же даже если он вообще не имеет никакого представления об этой норме. Такое предполо-

жение выражается в принципе, согласно которому незнание закона не освобождает от ответственности. Если лицо не ведет себя так, как оно должно вести себя согласно норме, то мы будем говорить о том, что оно нарушает свое обязательство. Но сказать, что лицо нарушает свое обязательство, мы можем, только если мы предполагаем, что лицо несет обязанность вести себя определенным образом, и если это лицо так себя не ведет.

Отличие обязательства в нормативном смысле этого термина от того факта, что лицо имеет представление об обязательстве, зачастую заменяется двусмысленной терминологией. Обычно слово «необходимость» используется для характеристики как обязывающей силы обязательства, так и мотивирующего воздействия, которое представление о норме имеет на мышление лица. Утверждение о том, что норма или обязательство действует для лица «необходимым» вестит себя определенным способом, может означать то, что при наличии обязательства лицо *должно* вести себя соответственно этому обязательству. Но это утверждение может также означать, что представление о норме может в мышлении лица может стать причиной или мотивом поведения, сообразного с обязательством. Термин «делает необходимым» используется в этих двух значениях. Первое из них отражает нормативное, а второе — причинно-следственное отношение. Та же самая двусмысленность преобладает и в термине «обязывающий». То, что обязательство имеет обязывающую силу по отношению к лицу, может означать не только то, что этому лицу должно вести себя согласно обязательству, но и то, что представление об обязательстве оказывает на это лицо мотивирующее воздействие. Все попытки обосновать обязательство на фактах опираются на смешение обязательства в нормативном смысле с представлением о том, что лицо имеет обязательство, и с мотивирующим воздействием этого представления.

Развиваемая Уайльдом теория обязательства является типичным примером такого смешения. Он понимает специфическое нормативное значение понятия «обязательство» и признает, что это понятие выражает «долженствование», что «должное» не тождественно «сущему» и что одно не может быть выведено из другого. При этом Уайльд характеризует обязательство как «человеческое чувство» (стр. 66) и выдвигает предположение о том, что «обязательство связывает нас и движет нас к определенным ценностям. Очевидно, что обязательство представляет собой фактическое побуждение или устремление, которое экзистенциально связывает нас или продвигает в направлении опреде-

ленных ценностей» (стр. 67). Он говорит: «Нас физически движет или связывает побуждение обязательства или долженствования» (стр. 68). Автор четко определяет должное как «основной факт человеческой природы», как «естественное побуждение, присущее этой природе» (стр. 97). Это означает сведение Уайльдом «должного» к «сущему».

Разумеется, «нас физически движет или связывает» лишь то представление об обязательстве, что мы имеем в нашем мышлении. Такое представление может быть «побуждением», то есть более или менее действенным мотивом и, в качестве психологического факта, некое «чувство» может «двигать» нас в определенном направлении. Речь идет об осуществлении обязательства, представление о котором имеется в нашем мышлении — тем самым мы осуществляем ценность.

Однако очевидно и то, что нас физически движет или связывает не «долженствование». Воздействие на нас может оказывать лишь последствие некоего фактического события, тогда как «долженствование» не является утверждением о фактическом событии. Уайльд далее говорит: «Как кажется, обязательство является своего рода необходимостью, которая обязывает и связывает» (стр. 214). Он правильно отвергает теорию, которая понимает обязательство в качестве особого «психологического закона», и предполагает, что «обязательство не создает необходимости *в этом смысле*, поскольку люди часто не выполняют свой обязательства и при этом знают, что они их не выполняют» (стр. 214). Но при этом его собственная теория обязательства представляет собой (неудачную) попытку основать нравственную обязанность на естественных устремлениях, имманентных человеческой природе (стр. 117) — а это означает опору на психологический факт естественных желаний.

По рассматриваемой теории, нравственное обязательство суть результат «трансформации грубых позывов» (стр. 218). В такой трансформации есть два этапа. Первый этап — это «рациональное распознавание реальных потребностей» или, иными словами, «потребностей, диктуемых самой человеческой природой и универсальными закономерностями этой природы». Такое распознавание позволяет отличить эти потребности от эфемерных желаний: «Они ощущаются лицом как нереализованные устремления в самом этом лице и в других» (стр. 218). «Как только мы распознаем потребность, мы тем самым признаем универсальную ценность, которая удовлетворит эту потребность. Осмысление таких универсальных ценностей, которые



не зависимы от частных интересов того или иного лица или группы и которые потенциально соизмеримы с самой человеческой природой, — это второй этап сложного опыта нравственной обязанности. На этом этапе мы ощущаем побуждение, исходящее от общих экзистенциальных устремлений и от разумного созерцания не реализованных в бытии ценностей, что требует от нас осуществления этих ценностей» (стр. 219).

Остается непонятым, происходит ли эта двухэтапная трансформация грубых позывов в нравственную обязанность в рамках самой обязанности, либо в психике личности. Уайльд говорит именно об этапах в «опыте» нравственной обязанности, и поэтому эта вторая интерпретация исключена. Несомненно и то, что «рациональное распознавание естественных потребностей и их отграничение от эфемерных желаний» является задачей естественного права. Итак, человек может нести нравственную обязанность и при этом не иметь никакого представления о данном проблематичном различии, не признавать те универсальные ценности, которые удовлетворяют естественные потребности.

Остановимся на тех утверждениях, что напрямую указывают на психологические процессы в психике индивида, который несет нравственное обязательство. Первый этап характеризуется тем, что лицо ощущает незавершенное устремление в себе самом и окружающих. Но это маловероятно. Лицо может «ощущать» лишь то, что происходит в нем самом. Оно может ощущать только свои собственные потребности, но не может за других ощущать их потребности. Этому лицу может быть известно, что ощущаемые им потребности имеются также и у других людей, и что эти потребности являются общими для всех человеческих существ, что их осуществление необходимо для сохранения и развития человеческой жизни. А в этом, согласно терминологии динамической теории естественного права, и заключается естественное или сущностное устремление. Дополнительно, такое лицо может почувствовать импульс этой потребности или устремления, а рациональное созерцание ценностей может потребовать от него реализовать это устремление. Если принять эти допущения динамической теории, то тогда и только тогда лицо будет нести нравственную обязанность, которая будет тождественна психологическому состоянию лица. Само же такое состояние будет включать в себя ощущение некоей настоятельной потребности и определенное знание о природе этой потребности.

Но тогда возникает вопрос о природе самой обязанности. Она может заключаться только в осуществлении той ценности, которая необходима для удовлетворения потребности. Из того факта, что человек ощущает настоятельную потребность, что он знает о том, что эта потребность является общей для всех людей, необходимой для сохранения и развития человеческой жизни, а также из его знания о том, что определенная ценность удовлетворяет эту потребность, динамическая теория естественного права выводит, что данный человек имеет нравственную обязанность и что он, следовательно, должен осуществить эту ценность. Мы имеем здесь дело с умозаключением от того, что есть, к тому, что должно быть сделано.

Этой ошибки можно было бы избежать, если бы динамическая теория исходила из следующей основной нормы естественного права: люди обязаны к определенному поведению, если они ощущают ту или иную настоятельную потребность, которая, как им известно, является общей для всех людей и ее удовлетворение необходимо для сохранения и развития человеческой жизни, и если этим людям известно, что такое поведение будет служить удовлетворению данной потребности. Очевидно, что ни одна этическая система не может быть основана на такой норме. То, что по причине своего незнания человек не знает или даже не желает знать того, является ли ощущаемая им потребность общей для всех людей, либо же то, что человек заблуждается относительно той ценности, которая действительно способна удовлетворить эту потребность, не может освободить этого человека от нравственной обязанности.

Еще более важно то, что потребность в пище является единственной потребностью, которая соответствует критериям, сформулированным динамической теорией. Как уже отмечено выше, потребность в образовании, которая также упоминается рассматриваемой теорией, не является общей для всех людей и не является необходимой для сохранения человеческой жизни. Применительно к вопросу о потребности в пище (или «устремлению к насыщению», как данная потребность характеризуется в ее качестве «фактического основания нравственного аргумента» (стр. 227)), динамическая теория приводит к абсурдному результату в виде нравственной обязанности есть и пить. Ведь именно еда и питье суть та универсальная ценность, которая удовлетворяет эту потребность.

Еда и питье могут быть естественным правом, но не обязанностью. Здесь фактически Уайльд опять-таки отождествляет

естественные потребности или устремления (такие как потребность в пище) с правами — он подчеркивает, что эти потребности или устремления «имеют право на осуществление» (стр. 70, 218). Но между правом и обязательством есть фундаментальное различие, которое не может игнорироваться правовой или этической теорией. Смешение этих двух понятий является серьезным заблуждением. Хотя между ними, несомненно, есть и значимая взаимосвязь. Право одного лица на то, чтобы вести себя определенным образом, обеспечивается обязанностью другого лица или других лиц не препятствовать ему в осуществлении его права или позволить ему это право осуществить.

Этическая теория может предположить существование обязанности не лишать лицо средств к удовлетворению его потребности в пище или, как предполагает социалистическая доктрина, обязанности гарантировать каждому полное удовлетворение этой потребности. Вместе с тем, эта обязанность не следует из факта того, что потребность в пище является общей для всех людей — она следует исключительно из допущения о том, что удовлетворение данной потребности, по словам Уайльда, «требуется для того, чтобы прожить человеческую жизнь». Как уже было сказано выше, это может означать лишь то, что данная обязанность выводится из нормы, которую предпосылает этическая теория, требующая сохранения и развития человеческой жизни.

## VII.

Такая норма не может основываться на наблюдаемых или переживаемых фактах. Невозможно доказать, что устремление — в смысле предсказуемого изменения или желания — к сохранению и развитию жизни в целом, либо человеческой жизни в частности, имманентно природе в целом, либо человеческой природе в частности.

Жизнь в целом и человеческая жизнь в частности — это такое явление, существование которого ограничено бесконечно малой частью той части вселенной, о которой мы знаем. Вполне вероятно, что развитие в космических масштабах приведет к полному уничтожению жизни и, особенно, человеческой жизни. При таких обстоятельствах нельзя исключить существования тенденции космического масштаба к уничтожению жизни.

Применительно к человеческой природе мы, на самом деле, встречаемся с фактом, который может быть интерпретирован

как устремление к сохранению и развитию человеческой жизни. Это — инстинкт самосохранения. Но это всего лишь устремление к сохранению и развитию своей собственной жизни. Осуществление, исполнение, реализация этого устремления возможны только за счет жизни и развития других. Признаваемая динамической теорией естественного права в качестве существующего или естественного устремления, потребность в пище требует разрушения жизни растений и животных. Весьма часто инстинкт самосохранения удовлетворяется за счет сохранения и развития жизни других людей — даже в тех ситуациях, когда такое поведение не является необходимым для сохранения и развития собственной жизни.

Кроме того, бывают ситуации, при которых жизнь одного человеческого существа может быть сохранена за счет принесения в жертву жизни другого человеческого существа. Если задаться вопросом о том, как в такой ситуации будет действовать большинство людей (а только из реального поведения людей можно вывести устремление, имманентно присутствующее в природе этих людей), то немного сомнений в том, что подавляющее большинство людей пожертвует жизнью других ради того, чтобы спасти свою собственную жизнь. Очевидно, что осуществление устремления, которое проявляется в их поведении, не требуется для того, чтобы «прожить человеческую жизнь». Оно нужно для того, чтобы прожить свою жизнь — а это представляет собой совершенно иное требование. Если естественно-правовое учение предполагает, что сохранение и развитие своей собственной жизни за счет жизни других человеческих существ идет против природы человека, то такое учение рассматривает природу человека не такой, какова она есть, а таковой, какой она должна быть согласно той или иной предпосылаемой норме. Это учение не выводит норму из реальной природы — она выводит идеальную природу из предпосылаемой нормы.

То устремление, которое проявляет себя в инстинкте самосохранения, имеет исключения, на что ясно указывает статистика самоубийств (порой они становятся массовым явлением). Поэтому норма естественного права, то есть норма, что действует всегда и везде, не может основываться на этом устремлении. Впрочем, это не является главным аргументом против попытки основать нормы социального порядка на инстинкте самосохранения, который является единственным доступным наблюдению устремлением к сохранению и развитию челове-

ческой жизни, имманентным природе человека. Решающим аргументом является то, что данное устремление направлено к сохранению и развитию своей собственной жизни и поэтому является выражением эгоизма человека. Вместе с тем, все этические (и, стало быть, социальные) системы направлены против эгоизма человека, его устремления к удовлетворению собственных интересов за счет интересов других. Особенно это касается морального порядка, который объявляет себя естественным правом, действующим всегда и везде. Этические системы пытаются ограничить это устремление и основываются на принципе альтруизма. Потребность в пище или соответствующее желание является ключевым примером естественного устремления, на котором динамическая теория пытается основать нормы естественного права. Но эта потребность сама по себе является морально индифферентной. Значение имеет только то, как эта потребность (желание) одного лица будет удовлетворена с учетом той же потребности (желания) других лиц; в этом отношении «естественное» устремление не может служить основой для естественных норм.

Если естественные нормы укоренены в бытии как об этом утверждает динамическая теория естественного права (стр. 68), то эти нормы должны находить свое выражение в позитивных этических или правовых порядках, то есть в тех социальных порядках, которые на самом деле существуют или существовали ранее. Существование тут понимается в том смысле, что нормы этих порядков являются или были действительными — в общем и целом, реально применялись и соблюдались людьми, поведение которых регулируется этими порядками.

Но основная норма, предпосылаемая динамической теорией естественного права, никогда не признавалась ни в одной позитивной правовой или этической системе. Согласно этой основной норме динамической теории, человеческая жизнь должна быть прожита или, иными словами, жизнь любого человеческого существа должна сохраняться и развиваться. Данная норма подразумевает идею о том, что человеческая жизнь, жизнь любого человеческого существа имеет высшую ценность. Очевидно, что эта идея не принадлежит христианской этике, которая рассматривает жизнь человека в этом греховном мире как зло, а в качестве блага — лишь трансцендентное существование в ином мире. Этические и правовые системы большинства народов не рассматривают и не рассматривали жизнь всех людей как в равной степени ценную. Правовой институт раб-

ства подразумевает право рабовладельца распоряжаться жизнью своего раба. Этот институт оправдывался философами как естественный или справедливый, хотя он не совместим с нормой, требующей сохранения и развития любой человеческой жизни, без всякого различия.

Те этические системы, что лежат в основе современных порядков, признают войну в качестве легитимного действия и, следовательно, не считают, что жизни людей из вражеской армии должны быть сохранены. Если все эти социальные порядки были и остаются действительными, то как можно считать их направленными против человеческой природы, если она берет-ся такой, какова она есть и какой проявляет себя в социальной жизни людей. И где же еще может проявиться человеческая природа, как не в том, как подавляющее большинство людей ведет себя в отношении себе подобных и какую моральную оценку они дают этому своему поведению! Динамическая теория естественного права, которая объявляет себя «реалистической» или «эмпирической», очевидно не в состоянии отрицать то, что социальная действительность является проявлением человеческого природы. А социальная действительность — это позитивное, а не воображаемое естественное право.



о том, что реальность существует только внутри человеческого сознания. Таким образом, как предмет познания, реальность относительна к познающему субъекту. Абсолют, вещь в себе, лежит за пределами человеческого опыта; недоступен человеческому сознанию и поэтому непознаваем.

Предположение об абсолютном бытии соответствует возможности абсолютной истины и абсолютных ценностей, отрицаемых философским релятивизмом, который признает только относительную истину и относительные ценности. Только если суждения о бытии в конечном счете обращаются к объективно-му бытию, возможно достижение абсолютной истины; иначе говоря, требование истинности суждения относится не только к субъекту суждения, но и к каждому, всегда и везде. Если существует абсолютное бытие, должны совпадать абсолютные ценности. Абсолют необходимым образом обуславливает существование. Абсолютное бытие идентично абсолютному авторитету как источнику абсолютных ценностей.

Персонификация Абсолюта, его представление в качестве всемогущего и совершенно справедливого творца вселенной, — а это значит: как законов природы, как и законов общества, — является неизбежным следствием философского абсолютизма. Его метафизика указывает на непреодолимую тенденцию к монотеистической религии. Такой абсолютизм сущностно связан с представлением о том, что ценность имманентна бытию, которое является творением или эманацией абсолютного блага. Отсюда и связь с тенденцией к отождествлению истины (то есть соответствия действительности) со справедливостью (то есть с соответствием некоей абсолютной ценности). При такой постановке вопроса суждение о справедливом или несправедливом может быть столь же объективно, как суждение об истинном или ложном.

Ценностные суждения могут иметь действие для каждого, всегда и везде, и не только для субъекта суждения, поскольку они апеллируют к ценностям, присутщим абсолютному бытию, или, что по сути то же самое, установлены абсолютным авторитетом. С другой стороны, философский релятивизм, одновременно являясь антиметафизическим эмпиризмом, подчеркивает непознаваемость Абсолюта как лежащего за пределами опытного познания. Релятивизм настаивает на четком разделении между бытием и ценностью, приводя различие между суждением об бытии и самим по себе оценочным суждением. Это последнее в конечном счете основано не на рациональном позна-

## 7. Абсолютизм и релятивизм в философии и политике<sup>293</sup>

С тех пор как существует философия, предпринимаются попытки применить ее к политике. Эта попытка так часто оказывалась успешной, насколько сегодня признается тривиальность утверждения о том, что политическая теория и та часть философии, которую мы называем этикой, глубоко взаимосвязаны друг с другом. Но многим кажется странным предполагать, — хотя данное эссе и пытается обосновать это предположение, — что существуют внешние параллели и возможные внутренние взаимосвязи между политикой и другими частями философии, такими как эпистемология (то есть теория познания) и теория ценностей. Это только внутри этих двух теорий проявляется имеющий место антагонизм между философским абсолютизмом и релятивизмом; и этот антагонизм, кажется, во многих отношениях аналогичен фундаментальной противоположности между автократией и демократией, которые соответственно отражают политический абсолютизм, с одной стороны, и политический релятивизм, с другой<sup>294</sup>.

### I.

Философский абсолютизм представляет собой метафизический взгляд о том, что существует абсолютное бытие, то есть бытие, существующее независимо от человеческого знания. Такое существование объективно и неограниченно как в пределах пространства и времени, которыми ограничено человеческое знание, как и за этими пределами. Философский релятивизм, с другой стороны, отстаивает основанное на эмпиризме учение

<sup>293</sup> Автор выражает благодарность энциклопедии «Британника» за возможность использования в этом эссе некоторых пассажей из статьи «Абсолютизм, политический», которую он написал для энциклопедии. Статья на момент первого выхода настоящей работы еще не была опубликована.

<sup>294</sup> *Kelsen H. Staatsform und Weltanschauung. Tübingen, 1933.*

нии бытия, а на эмоциональных силах человеческого сознания, на желаниях и страхах человека. Эти силы связаны лишь с относительными ценностями. Релятивистская философия по своей сущности является рационалистической, и поэтому обнаруживает очевидную склонность к скептицизму.

Гипотеза философского абсолютизма о том, что существует абсолютное бытие, независимое от человеческого знания, основывается на предположении, что функция познания состоит исключительно в отражении, как в зеркале, предметов, существующих самих по себе. В то время как релятивистская эпистемология, наиболее последовательно представленная Кантом, интерпретирует процесс познания как создание своего предмета. Отсюда следует, что в эпистемологическом смысле познающий субъект суть творец своего мира — этот мир конституируется исключительно в знании и знанием этого субъекта. Тем самым свобода познающего субъекта является фундаментальной чертой релятивистской теории знания. Это, конечно, не означает, что процесс познания имеет произвольный характер. Субъект познания не творит предмет познания в том смысле, в котором Бог творит мир. Существует взаимосвязь между субъектом и предметом познания. Субъект не полностью свободен в процессе познания. Есть законы, управляющие процессом, в результате которого хаос чувственных восприятий преобразуется в осмысленный космос. Рациональное познание окружающей действительности, следуя этим законам, имеет объективный характер — в отличие от оценок, основанных на субъективных эмоциях. Поскольку эти законы порождены человеческим сознанием, субъект познания может рассматриваться как автономный законодатель. Его свобода заключается в автономии.

С другой стороны, если философский абсолютизм хочет оставаться последовательным, он должен представлять субъекта познания как полностью детерминированного гетерономными законами, имманентными объективной реальности. Субъект познания будет иметь подчиненное значение по отношению к Абсолюту, особенно если Абсолют воображается как индивидуальное существо, как стоящий над людьми авторитет.

Субъективистский характер релятивистской теории познания включает в себя две опасности. Первая — это парадоксальный солипсизм, то есть предположение о том, что Я как субъект познания — это единственная реальность. Отсюда следует невозможность одновременного существования иных Я, что влечет эгоистическое отрицание реальности Ты.

Такое предположение ведет релятивистскую эпистемологию к внутреннему противоречию. Если Я — это единственная существующая реальность, то она должна быть абсолютным бытием. Другая опасность состоит в не менее парадоксальном бытии. Поскольку мир существует только в мышлении плюрализма. Поскольку мир существует только в мышлении субъекта, то в соответствии с такой позицией Я оказывается, так сказать, центром своего же собственного мира. Если же допустить существование множества Я, то в качестве последствия кажется неизбежным, что будет существовать сколько же миров, сколько существует познающих субъектов.

Философский релятивизм намеренно избегает солипсизма, так же как плюрализм. Будучи настоящим релятивизмом, он принимает во внимание факт взаимного отношения между различными субъектами познания. Данная теория компенсирует неспособность обеспечить объективное существование одного и того же мира для всех субъектов познания за счет предположения о том, что индивиды равны друг другу как субъекты познания. Из этого предположения следует, что только различные процессы познания в сознании субъектов одинаковы. За счет этого становится возможным последующее предположение, которое допускает, что предметы знания (результаты этих индивидуальных процессов) находятся в соответствии друг с другом. Это предположение находит свое подтверждение во внешнем поведении индивидов.

Конечно, имеет место неоспоримый конфликт между абсолютной свободой и равенством. Но, как сказано выше, субъект познания не имеет абсолютной свободы — он свободен только относительно; свобода согласно законам рационального познания. Эта свобода не является несомнимой с равенством всех субъектов познания. Ограничение свободы законом, по отношению к которому равны все субъекты, принципиально важно для философского релятивизма.

С другой стороны, точки зрения философского абсолютизма, речь идет не о равенстве субъектов, а скорее наоборот, об их принципиальном неравенстве по отношению к абсолютному и высшему существу. Это неравенство имеет существенный характер.

## II.

В политике термин «абсолютизм» обозначает форму правления, при которой вся государственная власть концентрируется в руках одного индивида, именуемого правителем, чья воля —

закон. Все другие индивиды подчинены правителю, будучи независимыми от его власти, которая, в своей основе, неограничена и в этом смысле абсолютна. Политический абсолютизм означает полное отсутствие индивидуальной свободы подвластных. Это несовместимо с идеей равенства, основанной на утверждении существования разницы между правящими и управляемыми. Политический абсолютизм является синонимом деспотизма, диктатуры, автократии. В прошлом характерным примером была абсолютная монархия, существовавшая в XVII—XVIII столетиях в Европе, особенно во Франции при Людовике XIV, который сформулировал ее идею известным изречением: «Государство — это я». В настоящее время политический абсолютизм осуществляется в тоталитарных государствах, представленных фашизмом, национал-социализмом, и большевизмом, в противовес демократии, основанной на принципах свободы и равенства. Эти принципы исключают установление тоталитаризма, то есть, неограниченной, и в этом смысле, абсолютной власти государства, которая, с демократической точки зрения, характеризуется формулой «Государство — это мы».

Параллель между философским и политическим абсолютизмом очевидна. Отношения между предметом знания, Абсолютом, и субъектом знания, индивидуальным существом, полностью схожи с отношениями между абсолютистским правительством и его подвластными. Неограниченная власть правительства не зависит от подданных, обязанных соблюдать законы, в создании которых они не участвовали. Также и Абсолют независим от нашего опыта; также и предмет познания в теории философского абсолютизма независим от субъекта знания, который полностью определен в своей познавательной деятельности гетерономными законами. Философский абсолютизм может быть очень хорошо охарактеризован как эпистемологический тоталитаризм. В соответствии с такой позицией, устройство вселенной определено имеет недемократический характер.

Существует не только внешнее сходство между политическим и философским абсолютизмом; проявляется также фактически неизменная тенденция применять последний как идеологический инструмент. Обосновывая неограниченную власть и безусловное повиновение всем другим, правитель должен предоставить сам себя, прямо или косвенно, истинным Абсолютом, высшим сверхчеловеком как воплощением Абсолюта или как лицом, мистическим образом получившим от Абсолюта знание.

Если политическая идеология автократического и тоталитарного правления не допускает исторической религии с ее обоснованием Абсолюта, как в случае с большевизмом, она демонстрирует нескрываемую тенденцию к догматизации и абсолютизации своей базовой ценности: идеи нации или социализма.

Политический абсолютизм не только использует метафизическую идеологию для своих практических целей, то есть для своего морального обоснования. Он также имеет в своем распоряжении политическую теорию, которая стремится описать государство как абсолютную сущность, существующую независимо от субъектов. В соответствии с такой теорией, государство — это не просто группа индивидов; это нечто большее, нежели сумма субъектов. Это коллективный, а значит сверхиндивидуальный орган, который даже более реален, чем его члены — это мистический организм, представляющий себя как верховный и высший для человека авторитет, чьим видимым воплощением будет правитель, как бы он не назывался — монархом, фюрером или генералиссимусом.

Понятие суверенитета, используемое с целью обожествления государства, предполагает поклонение правителю как богородному существу. По отношению к другим государствам догма суверенитета ведет к нивелированию международного права как правового порядка, стоящего над государствами — иначе говоря, как совокупности норм, налагающих обязательства и наделяющей правами государства и, таким образом, определяющих сферы их правового существования. Суверенитет в смысле абсолютной высшей власти может быть свойством только государства. Волевым образом признавая международное право, суверенное государство инкорпорирует эти правовые нормы в собственное право и, таким образом, расширяет юридическое действие национального права, включающего международное право, над всеми другими государствами, или, что то же самое, над национальными правопорядками. Мнение о том, что международное право — это лишь часть собственного национального права, обосновывается теми, кто настаивает на суверенитете их собственного государства, и теми, кто считает юридическое истолкование фактов равнозначно их истолкованию в рамках национального права, следовательно, то есть права их собственного государства. Сторонники такого юридического империализма обычно недостаточно последовательны, не допуская в развитие такого истолкования того, что их государство стано-



вится единственной и абсолютной правовой инстанцией, богом мира права<sup>295</sup>.

### III.

Диаметрально противоположной абсолютистской теории государства является теория, по которой государство рассматривается как специфическое отношение между индивидами, установленное правовым порядком, или что то же самое, как сообщество людей, конституируемое таким порядком, национальным правовым порядком. Отрицая догму суверенитета, эта релятивистская теория рассматривает государство как субъект международного правового порядка, вместе со всеми другими государствами. В своем подчинении международному праву все государства являются равными участниками мирового сообщества, установленного международного права. В соответствии с таким подходом государство является правовой властью, но не высшей властью, поскольку находится под властью международного права.

Международное право создано чисто демократическим путем, через обычай и соглашения, то есть на основе сотрудничества государств. Как юридическое сообщество, государство существует во взаимосвязи с другими государствами внутри международного сообщества на основе международного права, также как частные корпорации существуют внутри государства на основе национального права. Таким образом, государство представляет собой только промежуточный уровень между международным сообществом и различными юридическими сообществами, установленными государством в соответствии с национальным правом. Относительность государства — это одна из существенных целей такой политической теории. Она может быть охарактеризована в качестве демократической теории государства, потому что отражает дух демократии. И также как автократия является политическим абсолютизмом в параллели с философским абсолютизмом, демократия является политическим релятивизмом, который имеет свой аналог в философском релятивизме.

Для проведения более или менее поверхностной аналогии между демократией и релятивизмом можно принять, что фундаментальные принципы свободы и равенства характерны для

<sup>295</sup> *Kelsen H.* General Theory of Law and State. Harvard University Press, 1946. P. 419.

обоих; что человек политически свободен постольку, поскольку он участвует в создании общественного порядка, к которому он подчинен — точно так же, как познающий субъект в соответствии с релятивистской эпистемологией автономен в процессе познания; и что политическое равенство индивидов соответствует равноправию субъектов познания, которое релятивистская теория познания должна предполагать во избежание социализма и плюрализма. Но более серьезным аргументом для доказательства взаимосвязи между демократией и релятивизмом является тот факт, что почти все выдающиеся представители релятивистской философии были политически сторонниками демократии, в то время как последователи философского абсолютизма, великие метафизики, были сторонниками политического абсолютизма и противниками демократии<sup>296</sup>.

### IV.

Хорошо известно, что в античности софисты были релятивистами. Их наиболее известный философ Протагор заявлял: «человек есть мера всех вещей», а их представитель поэт Еврипид прославлял демократию. Однако Платон, величайший метафизик всех времен, утверждал — в противовес Протагору, — что Бог есть мера всех вещей и, в то же время, отрицал демократию как презренную форму правления. Его идеальное государство — это совершенная автократия<sup>297</sup>. В «Метафизике» Аристотеля Абсолют возникает как «перводвигатель, сам по себе неподвижный» и возвышается как повелитель вселенной. Стагирит представляет в своей «Политике» наследственную монархию как превосходящую демократию<sup>298</sup>. Его телеологическая интерпретация природы — это следствие его метафизики находится в прямой противоположности механистическому взгляду атомистов, строго отвергающих причины, которые были одновременно следствиями, и таким образом стали основателями современной науки. Неслучайно, что Демокрит, который вместе с Левкиппом развивал антиметафизическую теорию атомов, заявлял: «Бедность в демократии более предпочтительна мнимому богатству в монархии как свобода предпочтительнее рабства».

<sup>296</sup> *Russell B.* Philosophy and Politics. 1947.

<sup>297</sup> *Kelsen H.* Platonic Justice // International Journal of Ethics. 1937. Vol. 48. P. 367.

<sup>298</sup> *Kelsen H.* The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy // Ethics. 1937. Vol. 48. P. 1–64.

В средние века метафизика христианской религии идет рука об руку с убеждением, что монархия, образ божественного закона Вселенной, — это наилучшая форма правления. Фома Аквинский с его «Суммой теологии» и Данте Алигьери с его «Монархией» — классические примеры этого признания философского и политического абсолютизма. Но Николай Кузанский, который в своей философии провозглашает Абсолют непознаваемым, в политической теории борется за свободу и равенство человека.

В Новое время Спиноза соединяет свой антиметафизический пантеизм с откровенным предпочтением демократических принципов в моральной и политической сферах; однако метафизик Лейбниц защищает монархию. Английские основатели антиметафизического эмпиризма — убежденные оппоненты политического абсолютизма. Локк утверждает, что абсолютная монархия несовместима с гражданским обществом и вовсе не может быть формой правления. Юм, который больше, чем Кант заслуживает имени разрушителя метафизики, хоть не ушел так далеко как Локк, но написал замечательное эссе «О первоначальном договоре», в котором согласие народа рассматривается как священная основа правительств, а в эссе «Идея совершенного государства» набросал конституцию демократической республики. Кант, следуя Юму, показал в своей философии тщетность любых метафизических спекуляций, но в этике воспроизводит Абсолюта, которого он систематически исключает из теоретической философии. Точно так же его политическая позиция была не очень последовательной. Он симпатизирует Французской революции и восхищается Руссо; но живет при абсолютной монархии прусского полицейского государства и должен быть осторожен в своих политических высказываниях. Поэтому в политической теории он не смеет высказать свое настоящее мнение. С другой стороны, Гегель, философ абсолютного и объективного духа, был сторонником абсолютной монархии.

## V.

У Гегеля был ученик, который боролся с демократическим движением в Германии в девятнадцатом столетии, и сформулировал афоризм: «Власть, не большинство!» И действительно, если кто-то верит в существование Абсолюта и, следовательно, в абсолютные ценности и в абсолютное благо — используя тер-

минологию Платона — разве не бессмысленно позволить большинству решать, что является политическим благом?

Законодательствовать означает определять содержание общественного порядка не по тому, что является объективно лучшим для индивидов, а по тому, что эти индивиды, или их большинство, верно или неверно принимают за наилучшее. Это понимание суть следствие демократических принципов свободы и равенства, оно может быть оправдано, только если не существует Абсолюта, отвечающего на вопрос, что является наилучшим, и если нет такой сущности, как абсолютное благо. Предоставить большинству невежественных людей решать, вместо принятия решения тем, кто в силу его божественного происхождения или вдохновения, имеет исключительное знание об абсолютном благое — это не самый абсурдный метод, если предположить, что такое знание невозможно, и что, следовательно, ни один человек на имеет права навязывать свою волю другим.

Оценочные суждения имеют только относительную действительность — это один из базовых принципов философского релятивизма, из которых следует, что противоположные оценочные суждения не являются ни морально, ни логически невозможными. Один из фундаментальных принципов демократии состоит в том, что каждый должен уважать политическое мнение другого, поскольку все равны в свободе. Толерантность, права меньшинства, свобода слова и свобода мысли, столь характерные для демократии, не могут иметь места внутри политической системы, основанной на вере в абсолютные ценности. Эта вера непреодолимо ведет, и всегда приводила к ситуации, при которой тот, кто обладает секретом абсолютного блага, претендует на право навязывать свое видение и свою волю другим, кто ошибается. Ошибаться, в соответствии с таким подходом, то есть быть неправым — наказуемо.

Но если признается, что только относительные ценности доступны для человеческого знания и человеческой воли, то установление социального порядка для обуздания несогласных оправдано, только если этот порядок импонирует максимально возможному числу равных друг другу индивидов, то есть импонирует воле большинства. Может быть и так, что мнение меньшинства, а не мнение большинства, является правильным. Исключительно потому, что только философский релятивизм может признавать, что верное сегодня может быть неверным завтра, а меньшинство должно иметь шанс выразить свое мнение и иметь возможность стать большинством. Только если невоз-

можно решить категоричным способом, что правильно, а что нет, тогда имеет смысл обсуждать этот вопрос, а после обсуждения попытаться достичь компромисса.

Это истинное значение политической системы, которую мы именуем демократией, и которую мы можем противопоставить политическому абсолютизму только потому, что это политический релятивизм.

## VI.

В восемнадцатой главе Евангелия от Иоанна описывается суд над Иисусом. Данная простая история в ее наивной формулировке — это один из возвышенных шедевров мировой литературы, невольно перерастающий в трагический символ антагонизма между абсолютизмом и релятивизмом.

Во время Пасхи, когда Иисус, обвиняемый в том, что утверждал, что он — Сын Бога и Царь иудеев, предстал перед Пилатом, римским наместником. Пилат иронически спросил Иисуса, который римлянам казался несчастным безумцем: «Не ты ли Царь Иудейский?». Однако Иисус воспринял этот вопрос очень серьезно, и в пылу своей Божественной миссии, ответил: «Ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего». Затем Пилат спросил: «Что есть истина?».

И потому что Пилат как скептический релятивист не знал, что есть истина, абсолютная истина, в которую Христос верил, он обратился к демократическому пути принятия решения по делу — к народному голосованию. Как повествуется в Евангелии, он пошел снова к иудеям и сказал им: «я никакой вины не нахожу в Нем. Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху; хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?». Тогда опять закричали все, говоря: «не Его, но Варавву». Евангелие добавляет: «Варавва же был разбойник».

Для тех, кто верит в Сына Божия и Царя Иудейского в качестве свидетеля абсолютной истины, этот плебисцит, безусловно, является сильным аргументом против демократии. И этот аргумент мы, политические мыслители, должны принять. Но только при одном условии: уверенные в нашей политической правде, мы должны быть готовы, при необходимости, защищать ее с кровью, слезами и с той же уверенностью, которую имел Сын Божий в своей истине.

## 8. Оценочные суждения в науке права

В теории права мы сталкиваемся с двумя видами суждений, которые обычно считаются оценочными суждениями, хотя между ними есть существенное различие. Одни отсылают к поведению субъектов права, и квалифицируют данное поведение как правомерное или неправомерное. Такие понятия как «субъективное право», «юридическая обязанность» и «правонарушение» выводят свое значение из суждений такой категории. Суждения второго вида отсылают к самому праву или к деятельности лиц, создающих право. Они утверждают, что деятельность законодателя или ее продукт, право, справедлива или несправедлива. Несомненно, деятельность судьи тоже может считаться справедливой или несправедливой, но только в той мере, в которой он действует в рамках своих полномочий по созданию права. В той мере, в которой он просто применяет право, его поведение квалифицируемо как правомерное или неправомерное точно так же, как поведение тех, кто подчинен праву.

Указанные два вида суждений сравнимы с суждениями, утверждающими, что нечто является добром или злом, красивым или безобразным. Они подразумевают, что определенной объекту имеет определенную положительную или отрицательную оценку, то есть может быть оценен в положительном или отрицательном смысле. Объектом таких оценок может быть как человеческое поведение, так и правовой порядок, или юридическое правило, или правовой институт. Ценности, вовлеченные в суждения о том, что нечто правомерно или неправомерно, мы обозначим здесь как «ценности права», в то время как те, что вовлечены в суждения, что нечто справедливо или несправедливо, мы назовем «ценностями справедливости».

В чем значение таких суждений? Что они утверждают? Ответить на данный вопрос можно только при помощи анализа того, что лица, связанные с правом, — законодатели, стороны судебного спора и юристы-теоретики, — на самом деле имеют в виду, высказывая такие суждения.



Для начала рассмотрим суждения, приписывающие качества «правомерного» или «неправомерного» определенному целовеческому поведению — суждения, утверждающие таким образом ценность права. Они могут также в полном смысле слова называться «юридическими оценочными суждениями». Они истинны или ложны, и их истинность или ложность может быть проверена. Установить смысл таких суждений можно путем анализа того способа, которым юрист доказывает истинность или ложность таких суждений как «поведение В правомерно» или «поведение В неправомерно».

Поскольку право всегда выражает себя в форме определенного позитивного правового порядка, — как, например, французское, швейцарское, американское или международное право, — юридическое ценностное суждение всегда истинно или ложно относительно такого позитивного правового порядка. Одно и то же поведение может быть правомерным относительно одного порядка и неправомерным относительно другого. В чем же состоит метод доказывания того, что относительно данного правового порядка кража неправомерна, а возврат долга правомерен? Это доказывается тем, что существует общее правило, запрещающее кражу, и другое подобное правило, предписывающее возвращать долги. Наши сомнения по поводу правомерности или неправомерности определенного поведения разрешаются, когда мы можем указать юридическое правило, относящееся, положительно или отрицательно, к рассматриваемому поведению.

Правило, предписывающее или запрещающее определенное поведение, мы называем «нормой». Специфический смысл нормы выражается понятием «долженствования». Норм подразумевает, что индивид должен совершить нечто или от чего-то воздержаться. Высказывания, выражающие нормы, представляют собой высказывания «долженствования». Поведение правомерно, если оно «соответствует» правовой норме; оно неправомерно, если «противоречит» правовой норме; оно «противоречит» правовой норме, если оно диаметрально противоположно правомерному поведению. Мы можем также сказать: индивид ведет себя правомерно, если он ведет себя так, как должен вести себя согласно правовому порядку; он ведет себя неправомерно, если не ведет себя так, как должен. Юридическое оценочное суждение о том, что поведение правомерно или неправомерно, пред-

ставляет собой утверждение о положительном или отрицательном отношении между поведением и нормой, существование которой предполагается лицом, высказывающим данное суждение. Юридическое оценочное суждение, таким образом, предполагает существование нормы, «долженствования». Смысл такого оценочного суждения, следовательно, зависит от смысла утверждения, что некая норма «существует».

## II.

Согласно широко распространенной теории<sup>299</sup>, любая ценность производна от интереса в смысле моторно-аффективной установки. Желание и воление, в частности, представляют собой примеры интересов в широком смысле. Согласно указанной теории суждение о том, что объект подлежит оценке, положительной или отрицательной, означает, что кто-то положительно или отрицательно заинтересован в данном объекте, благожелательно или неблагоприятно расположен к нему. Ценность существует, когда существует интерес, то есть психический факт; она перестает существовать, когда данный психический факт исчезает или изменяется. Если объект соответствует интересу, он имеет положительную ценность; если он противоречит интересу, его ценность отрицательна. Объект А противоречит интересу, если интерес состоит в не-А. Интерес может быть интересом лица, высказывающего суждение или кого-то другого. С этой точки зрения объект ценностного суждения, однако, всегда формируется чьим-то сиоминутным интересом. Такое суждение представляет собой утверждение о «бытии», а не о «долженствовании».

Оценочное суждение в такой интерпретации само по себе не является актом оценивания. Оценивание — это чья-то эмоциональная реакция на объект, акт желаний или акт воли. Оценочное суждение утверждает, что кто-то ценит объект. Оно отсылает к акту оценивания, но само не является таким актом. Оценивание — это моторно-аффективный акт, в то время как оценочное суждение — это когнитивный акт.

Если ценность объекта заключена в его отношении к интересу, то неверно говорить об «оценочных суждениях» как особой категории суждений. Такая терминология создает впечатле-

<sup>299</sup> Perry R. B. General Theory of Value. New York: Longmans, Green, 1926.

ние, что данные суждения утверждают нечто такое, что не относится к реальному миру (реальным фактам). Но «ценности», которые они утверждают, в такой интерпретации представляют собой реальные (бытийные) факты. В этой теории ценность и реальность (бытие) не противопоставляются друг другу.

Они противопоставляются, однако, если оценочное суждение утверждает отношение между оцениваемым объектом и нормой, то есть утверждает «долженствование», которое предполагается лицом, выносящим суждение. В такой нормативной теории суть суждения, что некто ведет себя правомерно или неправомечно, заключается в том, что он ведет или не ведет себя так, как должен вести себя в соответствии с нормой, существование которой предполагается выносящим суждение субъектом. Такое ценностное суждение — одновременно акт оценивания. Ценность представляет собой «долженствование» и, как таковая, представляет собой нечто радикально отличное от всех вопросов факта<sup>300</sup>. Только если мы считаем ценность отношением между объектом и нормой, имеет смысл проводить резкое различие между оценочными суждениями и суждениями о фактах.

Можно ли показать, что суждение, утверждающее существование правовой нормы, эквивалентно суждению, утверждающему существование интереса? Если так, то только что предложенная нормативная теория ценности будет несостоятельна. «Долженствование», которым мы выразили смысл норм, в таком случае будет сведено к естественному факту; и то же самое будет верно для ценностей права.

На самом деле, нередко предпринимались попытки сформулировать такую психологическую теорию права. Правовая норма описывалась как выражение «воли» — «воли» государства или народа, или законодателя. Но при более глубоком изучении фиктивный характер такой «воли» становится очевидным.

Значение высказывания о том, что норма существует, детерминируется методом, которым доказывается ее существование. Предположим, мы хотим выяснить, будет ли, согласно правовому порядку определенного государства, неправомерным для мужчины не выполнить обещание жениться. Согласно некоторым правовым порядкам, такое обещание является обязываю-

щим, согласно другим — нет. Предположим, далее, что интересующий нас правовой порядок имеет демократический характер. Неправомерность нарушения обещания жениться в данном случае доказывается указанием на норму, делающую такое обещание обязывающим. Существование такой нормы устанавливается тем фактом, что действительный закон, относящийся к рассматриваемому правовому порядку, содержит соответствующее положение. Этот закон действителен, если он был принят парламентом данного государства.

Решение парламента — это происходящее в окружающей действительности событие, факт природного бытия, произошедший в определенное время в определенном месте мира. Обычно оно рассматривается как акт воли — акт «коллективной воли». Под коллективной волей мы подразумеваем, что несколько индивидов имеют одну и ту же волю по отношению к данному предмету, что воли нескольких индивидов направлены к одной и той же цели. В обсуждаемом случае общим объектом воли членов парламента предполагается содержание закона, делающего обещание жениться обязательным. Вопрос о том, корректна или нет такая психологическая интерпретация парламентского решения, мы пока оставим без ответа. В любом случае, парламентское решение представляет собой происходящее в окружающей действительности событие.

Описать процесс, именуемый «парламентским решением» значит описать часть реальности. Если существование правовой нормы может быть доказано указанием на то, что парламент принял такое-то и такое-то решение, то «долженствование» правовой нормы, по-видимому, относится к «бытию». И тогда утверждение, что некто юридически «должен» вести себя определенным образом, будет означать, что определенные индивиды приказали ему вести себя так. Если мы предположим, что парламентское решение — это акт коллективной воли, то рассматриваемое утверждение будет означать, что определенные индивиды изъявляют такую волю. Если бы изложенное ранее было корректно, то оценочное суждение о том, что определенное поведение «правомерно» (или «неправомерно»), утверждало бы, что такое поведение соответствует (или не соответствует) воле определенных индивидов. Теория интереса, таким образом, была бы применима также к юридическим оценочным суждениям и к ценностям права. Мы, однако, полагаем, что такая интерпретация ценностей права не может быть принята.

<sup>300</sup> См.: *Urban W. M. Value and Existence* // *Journal of Philosophy*. 1916. Vol. XIII. P. 463. См. также: *Kelsen H. Die Rechtswissenschaft als Norm-oderals Kulturwissenschaft* // *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*. 1916. Vol. XL. S. 118ff.

### III.

Применение теории интереса к ценностям права — это результат ошибочного отождествления правовой нормы и акта, которым оно создано. Норма и акт, создающий норму, представляют собой две сущности, которые нужно четко различать. Неудача в проведении такого разделения приводит к невозможности достичь удовлетворительного описания феномена права. Это будет показано следующими примерами.

Правовая норма, получившая свое существование благодаря парламентскому решению, начинает существовать в момент, когда решение уже принято и когда, — исходя из предположения, что данное решение представляет собой выражение воли, — никакой воли уже нет. Приняв закон, члены парламента обращаются к другим вопросам, и их воля перестает быть направленной на содержание закона, если вообще когда-либо на него направлялась ранее. Поскольку правовая норма первоначально начинает существовать после завершения законодательной процедуры, ее «существование» не может включать в себя волю индивидов, принадлежащих к законодательному органу. Юрист, который хочет установить «существование» правовой нормы, конечно, не пытается доказать существование каких-либо психологических явлений. «Существование» правовой нормы — это не психологическое явление. Юрист считает закон «существующим», даже если воля создавших его индивидов больше не направлена на содержание закона, даже фактически если ничья воля больше не направлена на его содержание. Вполне может быть, и часто случается, что право существует тогда, когда те, кто его создал, уже давно умерли.

Поскольку право начинает «существовать» после завершения законодательной процедуры, оно должно быть чем-то отличным от данной процедуры. Поэтому юридическая терминология обозначает «существование» правовых норм термином, неприменимым к существованию нормотворческого акта. То, что норма «существует», юрист выражает словами, что она «действительна». «Существование» нормы — это ее действительность. Именно к этой действительности отсылает понятие «долженствования». То, что норма является действительной, означает, что индивиды должны вести себя так, как устанавливает норма. О нормотворческом акте, являющемся актом воли, нельзя сказать, что он «действителен». Он произошел или не произошел, его существованием является его «бытие».

Сказать, что акт создает норму, значит использовать образное выражение. Корректно подразумевается здесь может только наличие специфического отношения между определенным актом, который представляет собой «бытие», и правовой нормой, согласно которой нечто «должно» быть совершено. Это отношение между актом и его смыслом. Правовая норма представляет собой специфический смысл акта, который, в силу указанного смысла, называется нормотворческим актом. Существование правовой нормы может быть подтверждено только если имел место акт, смыслом которого является правовая норма. В этом и состоит «позитивность» права. Выражение «позитивное право» означает, что право представляет собой комплекс норм, «позитивированных», созданных определенными актами.

Своей позитивностью право отличается от так называемого естественного права. Нормы естественного права не предполагаются намеренно созданными кем-либо, подобно нормам позитивного права. Они считаются существующими в природе независимо от желаний или воли человека, и они, предположительно, могут быть найдены путем изучения природы. Так называемое естественное право — это одна из форм проявления идеи справедливости. Но здесь нас интересует только позитивное право. Допустим, что нормотворческий акт представляет собой акт воли. Тогда утверждение, что действительная норма создана подобным актом, означает, что люди должны вести себя определенным образом, если некоторые индивиды выразили волю, направленную на такое поведение. Между нормотворческим актом и его смыслом (то есть нормой, созданной данным актом) формируется своего рода параллелизм, похожий на тот, который существует между физиологическими процессами в мозге и психологическими явлениями, например, мыслями и чувствами. Норма невозможна без создающего ее акта, но они представляют собой совершенно разные сущности. Акт создания — это *conditio sine qua non* нормы, но не ее *conditio perquam*.

Если сама правовая норма определяется как воля, — неважно, принадлежит ли она государству, или народу, или законодателю, — то термин «воля» используется не в том смысле, в котором он применяется к психологическому явлению, выражающемуся в нормотворческом акте. Сказать, что существует «воля» правовой нормы, направленная на то, чтобы люди вели себя определенным образом, значит дать образное выражение идее о том, что люди должны вести себя определенным образом. На самом деле, есть определенное сходство между утверждением,



что чья-то *воля* направлена на то, чтобы люди вели себя определенным образом, и утверждением, что люди *должны* вести себя определенным образом. «Долженствование» представляет собой, если можно так выразиться, депсихологизированную волю.

Правовая норма, созданная одним актом, может быть отменена нормой, созданной другим актом (*actiscontingitius*). Здесь снова проявляется различие между нормой и актом ее создания. Первый акт создания нормы не отменяется последующим. Вообще, никакой акт, имевший место в пространстве и времени, не может быть отменен другим актом. Отменяется норма, созданная первым актом. То, что она отменена или «аннулирована», значит, что она утратила свою действительность. Такой эффект имеет не акт, отменяющий норму, а норма, созданная данным актом. Это выражается хорошо известной формулой *lex posterior derogat priori*. То, что норма прекратила действовать или отменена, то есть утратила свою действительность, значит, что больше нельзя утверждать, что люди должны вести себя в соответствии с нормой. В этом еще одно подтверждение тому, что феномен права не может быть адекватно описан без использования категории «долженствования».

Правовая норма может перестать «существовать», то есть утратить свою действительность, даже без издания какого-либо противоположного акта. Таким является случай, когда в силу своего содержания норма действительно только в течение определенного ограниченного времени. Закон может самим своим текстом определить дату окончания своего действия. Момент, когда «существование» нормы прерывается, в данном примере — это не момент, когда воля законодателя перестает быть направленной на содержание нормы, а момент, установленный самой нормой. Юрист, стремящийся найти данный момент, не исследует состояние сознания тех, кто создал норму — он анализирует содержание нормы, которую они создали.

#### IV.

Если допустить, что нормотворческий акт представляет собой акт воли, имеющий своим предметом содержание нормы, то теория ценности как интереса может быть по крайней мере косвенно применена к ценностям права. Конечно, утверждение, что поведение правомерно (или неправомерно), даже при таком допущении не может быть интерпретировано как означающее, что такой поведенческий акт (или его противополож-

ность) фактически желается определенными лицами. Но, по видимому, его можно интерпретировать как означающее, что данное поведение соответствует (или противоречит) норме, созданной актом воли, имеющим своим объектом содержание данной нормы. Но даже в такой модифицированной форме теория интереса не может быть применена к юридическим оценочным суждениям. Акт, которым создана правовая норма, не обязательно представляет собой акт воли, имеющий своим предметом содержание данной нормы. Анализ законодательной процедуры в парламентской демократии делает это очевидным.

Парламентское решение, которым, согласно конституции, принимается закон, никоим образом не является «коллективной волей», имеющей своим предметом содержание закона. Оно было бы ею, если бы закон мог быть конституционно издан только при условии того, что фактически каждый член парламента желает издания положений закона и наглядным образом выражает свою волю. Но это не так. Для издания закона конституция требует голосования за закон только большинством членов парламента. На действительность закона не влияет оппозиционное меньшинство, представители которого не желают принятия данного закона. Если содержанием закона является А, то меньшинство желает не-А. Голосование меньшинства, однако, является важной частью законодательного процесса. Акт, которым создается правовая норма А, состоит из актов воли, одна часть которых (большинство) имеет свой объектом А, в то время как другая часть (меньшинство) имеет свой объектом не-А.

Здесь мы предвзительно допустили, что воля представителей большинства направлена на содержание закона. Более глубокий анализ покажет, что данное допущение не подкреплено фактами. Каждый, кто знаком с парламентской процедурой, знает, что представители часто голосуют за законопроект, не ознакомившись с его содержанием или основными положениями. Воля не может быть направлена на что-то неизвестное. На что на самом деле направлена воля тех, кто голосует за законопроект, содержание которого им неизвестно — это другой вопрос. Здесь достаточно отметить, что она направлена не на содержание законопроекта. И конституция не требует, чтобы все те, кто голосовал за законопроект, знали и его, а их воля была бы направлена на его содержание. Достаточно, чтобы они за него проголосовали. Если закон большой и сложный, его содержание обычно известно лишь небольшому числу представителей. Большинство из тех, кто голосует за законопроект, делает это не

потому, что знает его положения и желает их принятия, а потому что доверяет тем, кто предложил проголосовать за законопроект, или потому что чувствует себя обязанным следовать указаниям лидера партии. Можно возразить, что, в конечном счете, кто-то может желать содержания закона. Это так. Но те, кто знает и желает содержание закона, часто не принадлежат к числу тех, чья воля имеет решающее значение с точки зрения конституции.

Наконец, нужно помнить, что закон выражается в словах, которые часто двусмысленны и могут толковаться правоприменительными органами так, как законодатель и не предполагал. Тезис о том, что норма всегда создается актом воли, имеющим своим предметом данную норму, представляет собой очевидную фикцию. Нормотворческий акт не обязательно должен быть таковым актом воли. Но чтобы мы могли утверждать о «существовании» нормы, всегда должен быть некоторый факт, «создающий» норму.

## V.

То, что нормотворческий акт не обязательно представляет собой акт воли, имеющий своим объектом содержание нормы, очевидно, когда норма создана не специальным органом, а обычаям. Норма обычного права устанавливает, что люди должны вести себя так, как они обычно себя ведут. Когда члены социальной группы в течение определенного времени следуют определенной модели поведения, внутри группы возникает убеждение в обязательности следования этой модели. Акты, которыми в данном случае создается правовая норма, не имеют своим предметом ее содержание. Здесь нет законодателя, воле которого можно приписать норму. В данном случае юридическое оценочное суждение о том, что определенное поведение правомерно (или неправомерно), не может даже косвенно рассматриваться как утверждение о воле, имеющей такое поведение (или его противоположность) своим предметом.

Может показаться, что юридическое оценочное суждение здесь совпадает с другим утверждением о вопросах факта. Утверждение о том, что кто-то ведет себя правомерно образом, в данном случае может показаться означаящим только то, что он ведет себя так же, как обычно ведут себя люди из его окружения. Такая попытка свести оценочные суждения к суждениям о фактах также происходит из ошибки отождествления

нормы и нормотворческого факта. Факт того, что люди обычно ведут себя определенным образом, представляет собой условие, лежащее в основе утверждения о норме, согласно которой люди должны себя так вести. Но факт здесь не тождествен норме, так же как факт принятия парламентом законопроекта отличается от соответствующей нормы, которую оно порождает. Относящееся к «бытию» правило, утверждающее, что люди фактически ведут себя определенным образом — это не то же самое, что норма «долженствования», устанавливающая, что они должны себя так вести.

Норма не может быть логически выведена из относящегося к «бытию» правила. Из факта, что нечто существует или происходит, логически не следует, что оно (или что-то другое) должно существовать или происходить. Природный факт, в особенности акт воли, можно рассматривать как причину «существования» нормы, только если другая (вышестоящая) норма содержит условие, предполагающее такой эффект. Только если мы предполагаем норму, что человек должен вести себя так, как регулярно ведут себя члены общества, факт того, что должник обычно возвращает кредитору сумму долга и пять процентов сверху, создает правовую норму, устанавливающую ставку в пять процентов по кредиту. Предпосылаемая норма превращает обычай в нормотворческий факт, так же как конституция наделяет парламент законодательными полномочиями. Такая норма должна быть частью писаной или неписаной конституции, то есть комплекса норм, регулирующих создание права. Именно эта норма является основанием действительности всех конкретных обычно-правовых норм. Она является основной для всех юридических оценочных суждений в системе обычного права.

## VI.

Установление причины действительности нормы дает ответ на вопрос о том, почему должно вести себя так, как предписывает норма. Потому что «действительность» нормы — это ее специфический способ существования; причина (reason) действительности нормы — это также основа ее существования. Причиной действительности нормы всегда служит другая норма, но никогда — факт. Факты, которые являются условием действительности правовой нормы — наличие нормотворческого акта и отсутствие отменяющего норму факта — поэтому не являются основой для существования нормы. Они представля-

ют собой *conditio sine qua non*, но не *conditio perquam*. Факт вызывает существование определенной правовой нормы, только если есть вышестоящая норма, которая делает существующие нормы зависящими от данного факта. Нижестоящая правовая норма обладает действительностью, потому что она была создана в соответствии с положениями вышестоящей нормы. Если мы спросим, почему определенная правовая норма действительна, ответ всегда будет обусловлен другой (вышестоящей) нормой, которая регулирует создание первой (нижестоящей) нормы, то есть определяет факты, которые являются условием существования первой (нижестоящей) нормы.

Если мы продолжим наше исследование причин того, почему правовые нормы действительны, мы, в конечном счете, придем к последней норме, создание которой не было детерминировано какой-либо вышестоящей нормой. Серия оснований действительности нормы не является бесконечной, подобно серии причин и следствий. Должно существовать одно конечное основание, одна основная норма, представляющая собой источник действительности всех норм, принадлежащих к определенному правовому порядку. Несмотря на то, что существующие каждая норма обусловлено определенным фактом, не факт, а норма является основанием того, что все нормы системы существуют, то есть действительны. Это ясно показывает, что норма не тождественна обуславливающему ее факту.

## VII.

То же самое заключение мы вынуждены сделать, когда применяем анализ юридических оценочных суждений к той области права, где нормы связаны своим существованием не обычаем, а законодательным актам. Предположим, что какие-то вымогатели решили, что все владельцы ночных клубов в определенном городе должны платить им определенный «налог». Даже если путем угроз они смогут навязать свое решение, такое решение все равно не образует правовую норму и, следовательно, не может быть основой для юридического оценочного суждения. Юридические оценочные суждения предполагают правовую норму в качестве стандарта, а правовая норма может быть создана только лицами, признаваемыми в качестве наделенных полномочиями.

Вот в чем состоит разница между членами законодательного органа и членами преступной банды. Первые обладают качест-

вом правовой власти — у них есть полномочия создавать правовые нормы, потому что правовая норма, а именно конституция, наделяет их таким свойством. Законы, принимаемые парламентом, действительны, потому что созданы в порядке, предписанном конституцией. Данная конституционная норма представляет собой причину того, что законы являются действительными нормами. И, в указанном смысле, конституция является нормой или совокупностью норм более высокого уровня, чем нормы, представленные законами. Статутное и обычное право основаны на конституции так же, как решения судов, — то есть индивидуальные нормы, созданные судами, — основаны на законах. То, что одна норма «основана» на другой, означает, что первая является основанием действительности («существования») последней.

Законодательная функция парламента основана на конституции, решение преступной банды — нет. Поэтому, когда парламент принимает закон о налоге, это правовой акт, в то время как аналогичное решение преступной банды — это противоправный акт. Правовая норма, созданная законодателем, предполагает нормы конституции, и, таким же образом, оценочное суждение о том, что поведение правомерно или неправомерно, поскольку соответствует или не соответствует закону, предполагает оценочное суждение о том, что функция издавшего закон органа — это правовая функция.

Первое из указанных оценочных суждений представляет собой утверждение об отношении между законодательной функцией и конституцией. Конституция, подобно закону или норме обычного права, создана людьми. Она происходит либо из обычая, либо из целенаправленного акта определенных индивидов, «отцов конституции». Отношение между нормой конституции и создающим ее фактом — такое же, как и между нормой, установленной на основе конституции, и фактами, создающими данную норму. Акт, создающий конституцию, также должен быть квалифицирован вышестоящей нормой как нормотворческий акт. Законы действительны, потому что они были созданы лицами, уполномоченными конституцией. Конституция, как мы видели, суть причина того, почему законы обладают действительностью, то есть нормативным существованием. Почему конституция обладает действительностью? Почему мы считаем обязывающими нормы, решение о которых приняли «отцы конституции»? Из какого источника конституция выводит свое действие, свое нормативное существование? Сущест-



вание или действительность конституции сама должна быть основана на норме. Норма не может вывести свое действие от чего-то, что не является нормой. «Долженствование» всегда должно быть выведено из другого «долженствования» — оно никогда не следует из простого «бытия».

Нормой, наделяющей действительностью конституцию, может быть предыдущая конституция, согласно положениям которой была установлена новая конституция. В такой серии конституций одна должна быть исторически первой. Норма, предоставляющая «отцам» первой конституции их власть, то есть норма, согласно которой должно вести себя в соответствии с их решениями, сама не может быть позитивной нормой, созданной каким-либо законодательным актом. Это норма предпосылается теми, кто считает установление первой конституции актами. Правовая наука обнаруживает это предположение путем анализа юридического мышления. Результатом такого анализа является утверждение: если исторически первая конституция является утверждение: если исторически первая конституция и изданные на ее основе нормы должны считаться юридически обязывающими нормами, то необходимо предположить норму, согласно которой должно следовать исторически первой конституции. Эта норма — основная норма национального правового порядка. Поскольку мы можем говорить о юридически обязывающем порядке, только если предположим такую норму (которая не является нормой позитивного права), ее можно назвать гипотетической нормой. Основная норма — это фундамент всех юридических оценочных суждений, возможных в рамках правового порядка данного государства.

### VIII.

Правовой порядок государства, таким образом, представляет собой иерархическую систему правовых норм. В очень упрощенной форме картина такова: самый нижний уровень составляют индивидуальные нормы, созданные правоприменительными органами, в частности судами. Эти индивидуальные нормы зависят от законов, представляющих собой общие нормы, созданные законодателем, и от норм обычного права, составляющих следующий уровень правового порядка. Эти законы и нормы обычного права, в свою очередь, зависят от конституции, формирующей высший уровень правового порядка, рассматриваемого как система позитивных норм. «Позитивные»

нормы — это нормы, созданные человеческими действиями. Нормы, принадлежащие к нижестоящему уровню, выводят свою действительность из норм, принадлежащих ближайшему вышестоящему уровню. Если мы не рассматриваем международное право в качестве правового порядка, стоящего над национальным правом, то конституция государства представляет собой высший уровень национального правового порядка. Таким образом, нормы конституции получают свою действительность не от какой-либо позитивной правовой нормы, а от нормы, предполагаемой юридическим мышлением, от гипотетической основной нормы.

Юридические оценочные суждения имеют градацию, соответствующую той, что свойственна правовым нормам. Поскольку каждое юридическое оценочное суждение предполагает отношение между человеческим поведением и правовой нормой, такие суждения формируют систему, для которой характерна та же структура, что и для системы правовых норм. Юридические оценочные суждения могут отсылать как к поведению субъектов правового порядка, так и к поведению правоприменительных и правоприменительных органов. О поведении субъектов можно судить либо по индивидуальным нормам, установленным судами (и другими правоприменительными органами), либо непосредственно, согласно общим нормам, воплощенным в законах, на основе которых суды (и другие правоприменительные органы) принимают свои решения. Соответственно, утверждение о том, что поведение субъекта правомерно (или неправомерно), может означать, что такое поведение соответствует (или противоречит) решению суда, или что оно соответствует (или противоречит) закону, либо норме обычного права, на основе которой вынесено судебное решение.

Оценочное суждение о том, что судебное решение правомерно или неправомерно, касается отношения судебного решения к закону или норме обычного права. Оно утверждает, что судебное решение соответствует (или не соответствует) закону или норме обычного права. Как уже отмечалось, оценочное суждение, утверждающее правомерность поведения субъекта, также может иметь такое значение. Оценочное суждение о том, что законодательный акт или обычай правомерен (легален), означает, что он соответствует конституции, наделяющей законодательный орган или обычай властью создавать право. Наконец, возникает вопрос о том, легальна ли конституция или, точнее, акт, которым конституция установлена, и, следовательно,

но, является ли конституция юридически обязывающей нормой (или совокупностью обязывающих норм). Очевидно, что такое оценочное суждение возможно, если конституция не представляет собой исторически первую конституцию рассматриваемого государства. Тогда такое суждение означает, что установление конституции соответствует или не соответствует положениям предыдущей конституции, касающимся ее изменения.

Возможно ли такое оценочное суждение относительно исторические первой конституции? Очевидно, если мы не допускаем, что создание первой конституции было правомерным, мы не сможем утверждать легальность законодательной функции парламента или правомерность создания правовых норм обычным. Мы также не сможем разграничить правомерные и неправомерные решения судов. Наконец, у нас не будет какого-либо стандарта, чтобы судить о поведении субъекта как о правоммерном или неправоммерном. Оценочное суждение о том, что создание первой конституции правомерно, представляет собой необходимую основу для всех остальных юридических ценностных суждений.

## IX.

Оценочное суждение о том, что создание первой конституции правомерно, означает, что индивиды, создавшие ее, были уполномочены на это определенной нормой. Если мы не выйдем за границы национального права<sup>301</sup>, мы не сможем найти ни одну позитивную правовую норму, выполняющую такую функцию. Она, как мы видели, является не нормой, созданной актом воли, а нормой, предполагающей юридическим мышлением. Мы вынуждены постулировать такую норму, чтобы иметь возможность утверждать о «существовании» любой позитивной правовой нормы и высказывать какие-либо юридические оценочные суждения.

Такого постулирования нельзя избежать, например, возведением полномочий «отцов конституции» к воле Бога, как это иногда делается. Это означало бы основывать действительность конституции на предполагаемом факте того, что Бог дал созданиям конституции их полномочия. Это повеление Бога опять-таки является нормой: трансцендентальной нормой, поскольку

<sup>301</sup> Мы не будем здесь специально рассматривать юридические оценочные суждения, отсылающие к нормам международного права, и отношение последнего к национальному праву.

она выходит за пределы человеческого опыта, но в то же время «позитивной», поскольку, согласно религиозным убеждениям, она была создана актом сверхчеловеческой воли. Эта «позитивная» норма может быть признана действительной, только если мы предполагаем норму, в силу которой должно следовать повеления Бога. Но такая норма не создана каким-либо актом, человеческим или сверхчеловеческим, но только постулируется человеческим разумом. Если кто-то отказывается принимать метафизическое объяснение полномочий создателей конституции, он вынужден остановиться на норме, которая здесь была представлена как гипотетическая основная норма.

## X.

Надо сказать, что такая основная норма не создана каким-либо органом правового сообщества в соответствии с положениями вышестоящей нормы. Это допущение, которое делается юридическим мышлением, но его нельзя назвать произвольным. Анализ юридическое мышления показывает, что юристы считают конституцию действительной, только если основанный на ней правовой порядок действителен. Это принцип действительности. «Действительность» правового порядка означает, что органы и субъекты данного порядка в целом ведут себя согласно нормам данного порядка. Порядок может быть действителен в целом, даже если та или иная норма не применяется или не соблюдается в определенных случаях, хотя по своему смыслу должен применяться или соблюдаться.

Данный принцип подразумевается юристами, когда они интерпретируют акт, которым была установлена первая конституция, как нормотворческий, а конституцию — как правовую норму. Вследствие данного принципа конституция имеет своим источником легитимную власть, обеспечивающую общую действительность правового порядка, созданного на основе конституции. Принцип эффективности — это общая основная норма, которую юридическое мышление предполагает всякий раз, когда признает совокупность норм действительной конституцией некоторого государства. Данная норма может быть сформулирована следующим образом: люди должны вести себя в соответствии с правовым порядком, только если этот правовой порядок в целом действителен. При ее применении к конкретному правовому порядку, к национальному праву определенного государства, эта норма является основной нормой рассматриваемого

мой нормативной системы. Оценочное суждение о том, что данная конституция действительна, что акт ее создания представляет собой правовой акт, означает, что она соответствует этой общей основной норме.

То, что принцип эффективности на самом деле предполагается юристами, вероятно, наиболее очевидно проявляется при столкновении юридических последствий революции. Революция заключается в замене одной конституции другой, осуществляемой не в порядке, предусмотренном положениями такой конституции, а при помощи силы. С точки зрения юристов, старую конституцию лишает ее действительности, ее юридического существования простой факт потери ею своей действительности, то есть тот факт, что она перестает соответствовать общей основной норме, уступающей ей принцип действительности. А новая конституция будет считаться действительной, только когда она станет действенной, когда начинает соответствовать данному принципу. Правительство, пришедшее к власти благодаря революции и издающее новую конституцию, является легитимной властью, только если может обеспечить действительность нового порядка.

## XI.

Принцип действительности отсылает главным образом к правовому порядку в целом, а не к отдельным правовым нормам. Изолированные правовые нормы могут быть «действительными», даже если не оказываются действенными в каждом отдельном случае. Правовая норма, согласно которой судья должен наказывать вора, действительна, если судья на самом деле наказывает вора. Оценочное суждение о том, что судья, который не наказывает вора, ведет себя неправомерно, возможно только когда правовая норма недействительна. Действенность изолированной правовой нормы может быть условием ее действительности, потому что в противном случае будут невозможны негативные юридические оценочные суждения о том, что некоторое поведение неправомерно. Однако, если какая-то отдельная правовая норма постоянно бездействует, такая норма теряет свою действительность посредством *desuetudo*, которое представляет собой своего рода негативный обычай.

С одной стороны, изолированная правовая норма может быть действительной, только если действительна та конституция, на которой основывается действительность каждой право-

вой нормы. А конституция действительна, только если в целом действителен существующий согласно основной норме правовой порядок. Действенность правового порядка в целом, таким образом, является условием действительности каждой отдельной нормы, принадлежащей к этому порядку.

Существование позитивной правовой нормы, соответственно, предполагает: (1) общую действительность правового порядка, к которому принадлежит эта норма, (2) наличие факта, «создающего» норму, и (3) отсутствие нормы, ее «отменяющей».

Юридическое оценочное суждение, утверждающее соответствие или несоответствие определенного действия определенной правовой норме, влечет за собой утверждение о существовании данной нормы. Существование нормы, ее действительность, как уже отмечалось, отличается от существования факта, и об этом различии всегда нужно помнить. Но, поскольку существование правовой нормы всегда обусловлено определенными фактами, оно может быть косвенно верифицировано объективным путем — через доказательство существования данных фактов: действительности всего правового порядка, к которому норма принадлежит, и наличия факта, «создающего» норму. В той мере, в которой затрагиваются оценочные суждения, упоминающие на законность или, что то же самое, действительность исторически первой конституции путем утверждения ее соответствия предполагаемой основной норме, то есть принципу действительности, суждение не может быть верифицировано через доказывание существования акта создания нормы; но оно может быть верифицировано через доказательство действительности правового порядка, установленного в соответствии с конституцией. Потому что действительность — это объективно верифицируемый факт. В той мере, в которой возможна такая объективная верификация юридических оценочных суждений, ценность права — это объективная ценность.

## XII.

Ценность права в понимании нормативной теории объективна и в другом смысле. Согласно данной теории, оценка того или иного предмета может осуществляться каждым. Согласно теории интереса, с другой стороны, некий предмет имеет ценность только для лица, имеющего интерес в данном предмете — для лица, желание или воля которого направлена на этот предмет (или его противоположность). Если, как утверждает



нормативная теория, ценности права (то есть качества «правомерного» и «неправомерного», «правового» и «противоправного») выражены в отношении поведенческого акта к правовой норме, то поведенческий акт может быть оценен не только для определенного индивида, например, для индивида, который является субъектом данного поведенческого акта, или индивида, создающего своим актом воли правовую норму (если норма вообще создается таким образом); введение правоммерно или неправоммерно «для каждого», так же как вещь тяжелее или легче воздуха «для каждого»<sup>302</sup>.

Такая объективность ценностей права ограничена только в той степени, в которой эти ценности предполагают существование (то есть действительность, «долженствование») правовой нормы, которое, в свою очередь, зависит от постулирования основной нормы. Такое постулирование, на самом деле, осуществляется только при условии наличия определенных объективно верифицируемых фактов. Исходя из основной нормы, мы можем подвергнуть объективной проверке юридические оценочные суждения, основанные на предполагаемой основной норме. Но нет необходимости постулировать основную норму. Можно воздержаться от интерпретации человеческого поведения в соответствии с правовыми нормами, то есть в соответствии со смыслом определенных действий людей. Система норм, которую мы называем «правовым порядком», — это только возможная, но не необходимая схема истолкования. Анархист откажется говорить о «правомерном» и «неправомерном» поведении, о «правовых обязанностях» и «субъективных правах», о «правонарушениях». Он будет понимать общественное поведение просто как процесс, в котором один принуждает другого вести себя в соответствии со своими желаниями или интересами. Анархист будет отвергать нормативную теорию ценности и воспримет только теорию интереса. Короче говоря, он откажется постулировать основную норму, которая предписывает, что должно вести себя согласно смыслу определенных человеческих действий.

### XIII.

По этой причине можно утверждать, что идея нормы, идея «долженствования» — это всего лишь идеологическая идея. Идеологическое понятие — это понятие, выполняющее функ-

<sup>302</sup> См. комментарий стр. 431.

цию, отличную от описания и объяснения бытия. Если мы рассматриваем право как комплекс норм и, таким образом, как идеологию, то такая идеология отличается от других идеологий, особенно метафизических, в той мере, в которой она соответствует определенным фактам бытия. Хотя правовая норма не тождественна какому-либо природному факту, существование правовой нормы зависит от определенных объективно верифицируемых фактов.

Если система правовых норм — это идеология, то она представляет собой идеологию, параллельную верифицируемой реальности<sup>303</sup>. Эта реальность отражается в действительности системы в целом и в фактах, через которые происходит создание или отмена отдельных норм. Ее можно назвать социальной действительностью, если держать в уме, что обозначение «социальная» предполагает, что данная действительность истолковывается в свете нормативной идеологии. Такая социальная действительность часто противопоставляется праву — так же, как «сила» противопоставляется норме. В этом смысле право может рассматриваться как специфическая идеология определенной исторически заданной власти. Такая власть обычно отождествляется с государством. Про государство говорят как про власть, «стоящую за правом». Такой дуализм между государством и службой для выражения дуализма между социальной действительностью и идеологией, обусловленной и детерминированной данной действительностью.

### XIV.

Ценность справедливости имеет иную природу, чем ценность права. Когда мы оцениваем правовой порядок или отдельный правовой институт как справедливый или несправедливый, мы намереваемся сказать нечто большее, чем в ситуации, когда называем порцию еды «хорошей» или «плохой», имея в виду, что находим или не находим ее вкусной. Утверждение о том, что правовой институт, — например, рабство или частная собственность, — справедлив или несправедлив, не означает, что у кого-то есть интерес в данном институте или в его проти-

<sup>303</sup> Этот параллелизм между идеологией и бытием аналогичен психофизическому параллелизму, но радикально отличается от предполагаемого марксистами отношения между идеологической «надстройкой» и социальным (экономическим) бытием. См.: Kelsen H. The Communist Theory of Law. New York: Frederick Praeger, 1955. P. 1ff.

вопложности. Теория интереса не позволяет провести корректное исследование того, что стремится выразить утверждение такого рода. Такое утверждение означает, что рассматриваемый институт соответствует или не соответствует норме, действительность которой предполагается лицом, делающим это утверждение. Суждение, утверждающее, что нечто справедливо или несправедливо, претендует на утверждение некоей объективной ценности.

Нормы, фактически используемые в качестве стандартов справедливости, различаются от индивиду к индивиду и часто оказываются несовместимыми между собой<sup>304</sup>. Например, либерал признает свободу в качестве идеала справедливости (то есть верит в норму, согласно которой каждый должен обладать свободой), тогда как социалист видит идеал в равенстве (то есть верит в норму, согласно которой каждый должен обладать определенным уровнем экономического благополучия). Если оказывается, что оба эти идеала невозможно осуществить одновременно, либерал предпочтет равенство в ущербе свободе. Социалист предпочтет равенство в ущерб свободе. Справедливый с точки зрения либерала социальный порядок будет несправедлив с точки зрения социалиста. Нечто справедливо или несправедливо только для лица, для которого существует соответствующая норма справедливости, а эта норма существует только для тех, кто по тем или иным причинам желает того, что данная норма подписывает.

Конечно, либерализм и социализм — это не единственные идеалы справедливости. Норма справедливости имеет разный смысл для пацифиста и империалиста, для националиста и интернационалиста, для верующего и атеиста. Первобытный человек будет придерживаться иного понимания справедливости, чем цивилизованный человек. Невозможно определить норму справедливости однозначным образом. В конечном счете, она выражает интересы лица, который объявляет социальный институт справедливым или несправедливым. Но он этого не осознает. Его суждение претендует на утверждение существования такой справедливости, что независима от человеческой воли. Эта претензия на объективность особенно хорошо видна, когда идея справедливости проявляется в форме «естественного права»<sup>305</sup>. Согласно учению о естественном праве, норма справед-

<sup>304</sup> См. главу «Что есть справедливость?» в настоящем издании.

<sup>305</sup> См. главу «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» в настоящем издании.

ливости имманентна природе (человеческой природе или природе вещей), так что человек может только постигать, но не создавать норму или влиять на нее. Данное учение — это типичная иллюзия, обязанная своим существованием объективации субъективных интересов.

В этом смысле теория интереса действительно может быть применена к ценностям справедливости. В самом деле, такие ценности соотносятся не с интересом, а с нормой. Сама же норма, вопреки мнению выносящего суждение лица, не объективна, а зависит от субъективного интереса данного лица. Таким образом, нет единого однозначного стандарта справедливости; фактически мы можем обнаружить множество разных и, зачастую, конфликтующих идеалов.

Но существует только одно позитивное право. Или, если мы хотим учесть существование различных национальных правовых порядков<sup>306</sup>, для каждой территории есть только одно позитивное право. Его содержание может быть недвусмысленно установлено объективным методом. Существование ценностей права обусловлено объективно верифицируемыми фактами. Нормам позитивного права соответствует определенная социальная реальность, но этого нельзя сказать о нормах справедливости. В этом смысле ценность объективна, в то время как ценность справедливости субъективна.

Это так, даже несмотря на то, что иногда большое число людей разделяет один и тот же идеал справедливости. Юридические оценочные суждения — это суждения, которые могут быть объективно проверены при помощи фактов. Поэтому они допускаются в юридической науке. Но нужно отметить, что вопрос о том, является ли в конкретном случае определенное поведение правомерным или противоправным, должен быть разрешен компетентным правовым органом, а не юридической наукой.

Суждения о справедливости не могут быть объективно проверены. Поэтому в юридической науке для них нет места. Суждения о справедливости представляют собой моральные или политические оценочные суждения, в противоположность юридическим оценочным суждениям. Они направлены на вы-

<sup>306</sup> С точки зрения нормативной юриспруденции существует только один правовой порядок: универсальный порядок, включающий в себя как международное право, так и многочисленные национальные порядки, базирующиеся на нем. См. главу «Чистое учение о праве и аналитическая юриспруденция» в настоящем издании; а также *Kelsen H. General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press, 1945. P. 328ff.

ражение объективной ценности. Согласно их смыслу, тот предмет, к которому они отсылают, может иметь ценность для каждого. Эти суждения предполагают норму, претендующую на объективную действительность. Но существование и содержание такой нормы не может быть верифицировано фактами. Это содержание определяется только желанием субъекта, выносящего свое суждение.

Представляется, что данное исследование ценностных суждений, имеющих место в юридической науке, достигает следующих результатов, важных для общей теории ценности: (1) ценность не обязательно находится в отношении к интересу. Ценность может также заключаться в отношении к норме; (2) понятие нормы («долженствования») несводимо к описанию определенного явления. У нормы нет метафизического значения — это категория юридического и любого родственного ему «нормативного» мышления; (3) если высказывание, что некий объект обладает ценностью, утверждает отношение между этим объектом и интересом, то это высказывание о бытии. Нет причин терминологически отделять такое утверждение как «оценочное суждение» от других утверждений. «Оценочное суждение» в смысле высказывания, существенно отличное от высказывания о бытии, утверждает отношение между объектом и нормой, существование которой предполагается лицом, делающим данное высказывание. Смысл нормы понимается как «долженствование», в противоположность «бытию». Оценочное суждение поэтому одновременно является актом оценки; (4) ценность субъективна, если ее предмет может быть оценен только теми, кто заинтересован в нем. Таким является случай, когда норма, представляющая собой стандарт ценности, в своем существовании и сохранении детерминирована только интересом лица, постулирующего норму. Ценность объективна, если ее предмет может быть оценен каждым. Таким является случай, когда норма, представляющая собой стандарт ценности, в своем существовании и сохранении детерминирована объективно верифицируемыми фактами.

## 9. Право как специфическая социальная техника

### Сущность юридической техники

#### *Социальная техника прямой и косвенной мотивации*

Совместное существование людей охарактеризовано тем фактом, что их взаимное поведение регулируется. Совместное проживание индивидов, которое само по себе суть биологическое явление, становится социальным феноменом благодаря своему факту урегулированности. Общество — это упорядоченное совместное проживание или, точнее, общество — это упорядочение совместного проживания индивидов.

Функция любого социального порядка состоит в том, чтобы вызвать определенное взаимное поведение индивидов — побудить их к определенному позитивному или негативному поведению, к определенному действию или воздержанию от действия. Для индивида порядок проявляется в качестве комплекса правил, определяющих, как он должен вести себя по отношению к другим индивидам. Такие правила называются нормами.

В зависимости от того, каким способом вызывается социально желательное поведение, можно различить множество типов социальных порядков. Данные типы — а мы будем рассматривать идеальные типы — характеризуются специфической мотивацией, к которой прибегает порядок для побуждения индивидов к желательному поведению. Мотивация может быть прямой и косвенной. Порядок может соединять определенные выгоды с соблюдением его норм и определенных ущерб с несоблюдением, и, таким образом, делать желание обещанной выгоды или страх ожидаемого ущерба мотивом поведения. Поведение, соответствующее порядку, достигается благодаря санкции, установленной самим порядком. Принцип награды и наказания, принцип воздаяния, фундаментальный для общественной жизни, заключается в увязывании поведения, соответствующего порядку, и поведения, нарушающего порядок, соответственно, с обещанной выгодой или с предполагаемым ущербом в качестве санкции.



Порядок, однако, даже без обещания награды за повиновение и угрозы ущербом за неповиновение, то есть без предписывания санкций, может требовать поведения, которое представляется индивидам выгодным. Так что самой идеи нормы, предписывающей такое поведение, будет достаточно в качестве мотива для поведения, соответствующего норме. В социальном бытии такой тип прямой мотивации редко встречается в чистом виде.

Прежде всего, едва ли существуют нормы, чье содержание обращено непосредственно к индивидам так, что самой идеи данных норм достаточно для мотивации. Более того, социальное поведение индивидов всегда сопровождается оценочным суждением, а именно представлением о том, что поведение, соответствующее порядку, является «благом», в то время как противоположное поведение — это «зло». Таким образом, повиновение индивида порядку обычно связано с одобрением со стороны его ближних, а неповиновение — с их неодобрением. Эффект такой реакции группы на поведение индивида, соответствующее или противоречащее порядку, равнозначен санкциям порядка.

С реалистической точки зрения, нет существенного различия между социальными порядками, чья действительность основана на санкциях, и теми, чья действительность на них не основана. Каждый социальный порядок некоторым образом «санкционирован» специфической реакцией сообщества на поведение его членов, соответствующее или расходящееся с порядком. Это также верно для высокоразвитых моральных систем, которые в наибольшей степени приближаются к типу прямой мотивации при помощи норм, не имеющих санкций. Единственное различие состоит в том, что некоторые социальные порядки вводят определенные санкции, в то время как в других порядках санкции заключаются в автоматической реакции сообщества, не установленной порядком явным образом.

Санкции, установленные социальным порядком, сами по себе могут иметь трансцендентальный, то есть религиозный, или социально-имманентный характер.

В первом случае санкции, установленные порядком, состоят в выгодах и ущербе, которые будут применены к индивиду сверхчеловеческой инстанцией, характеризующейся в качестве более или менее богоподобной. Согласно идее о сверхчеловеческих существах, которую люди имели в начале религиозного развития, данные существа обитают не в потустороннем, отличном от нашего мире, но тесно связаны с людьми в окружающей их среде. Дуализм нашего и потустороннего мира был неизвес-

тен первобытному человеку. Его первые боги — это, вероятно, души умерших, в том числе умерших предков, живущие в деревьях, реках, камнях и, особенно, в животных. Именно они гарантируют устойчивость первобытного социального порядка, наказывая его нарушение смертью, болезнью, неудачей в охоте и подобным образом, и вознаграждая его соблюдение долгой жизнью, здоровьем и охотничьим успехом. Воздаяние, действительно, имеет божественное происхождение, но оно осуществляется в этом мире. Потому что природа объясняется первобытным человеком в соответствии с принципом воздаяния.

Мы можем предположить, что наиболее ранний социальный порядок имел религиозный характер. Первоначально он знал только религиозные санкции, то есть те, что исходят от сверхчеловеческой инстанции. Только позднее, по крайней мере, внутри более узкой группы людей, наряду с трансцендентальными санкциями, появляются социальные положения, то есть социально организованные санкции, которые должны быть реализованы индивидами согласно положениям социального порядка. В отношениях между группами кровная месть очень рано проявляется в качестве реакции против признаваемого неправданным причинения вреда со стороны члена чужой группы.

Группа, от которой исходит подобная реакция, представляет собой сообщество, основанное на кровном родстве. Данная реакция побуждается страхом перед душой убитого человека. Душа умершего не может сама отомстить убийце, если последний принадлежит к чужой группе. Поэтому душа умершего нуждается своих родственников осуществить месть. Социально организованная подобным образом санкция сама по себе гарантирована трансцендентальной санкцией. Тем, кому не удастся отомстить за смерть своего родственника убийце и его группе, убитый угрожает болезнью и смертью. По-видимому, кровная месть представляет собой древнейшую социально организованную санкцию. Заслуживает внимания то, что первоначально она имела межплеменной характер. Только когда социальная общность стала включать в себя несколько групп, основанных на кровном родстве, кровная месть стала внутриплеменным институтом.

В ходе последующего религиозного развития божественное стало рассматриваться как относящееся к миру, очень отличающемуся от нашего и далеко отстоящему от него, а осуществление Божественного воздаяния — как предназначенного к осуществлению в потустороннем мире. Очень часто потусторонний

мир представлялся людям как разделенный, соответствующая двум стороннему характеру воздаяния, на небеса и ад. На этой стадии социальный порядок теряет свой религиозный характер. Религиозный порядок функционирует только в качестве дополнения и поддержки социального порядка. Санкции последнего представляют собой исключительно действия людей, регулируемые самим социальным порядком.

Из двух санкций, представленных здесь в качестве типичных — ущерба, грозящего при неповиновении (то есть наказания в наиболее широком смысле данного термина), и выгоды, обещанной при повиновении (то есть награды), первая играет в социальной действительности значительно более важную роль, чем вторая. То, что технике наказания отдается предпочтение по отношению к технике поощрения, особенно ясно видно в тех обществах, где социальный порядок все еще имеет отчетливо религиозный характер, то есть гарантируется трансцендентальными санкциями. Поведение первобытных народов, соответствующее социальному порядку, — в особенности соблюдение многочисленных запретов, называемых «табу», — преимущественно определяется страхом, который господствует в жизни таких народов. Это страх ужасного зла, которым сверхчеловеческая инстанция реагирует на любое нарушение традиционных обычаев.

Если нарушения социальных норм в первобытных обществах происходят значительно менее часто, чем в цивилизованных, как сообщают нам этнографы, то, в принципе, именно благодаря страху мести со стороны духов, страху наказания, которое имеет божественное происхождение, но осуществляется в этом мире, отвечает за сохранение социального порядка. Надежда на награду имеет только второстепенное значение. И даже в более высокоразвитых религиях, где божественное воздаяние в этом мире больше не осуществляется, либо осуществляется не полностью и происходит преимущественно в мире потустороннем, идея наказания, ожидаемого после смерти, занимает первостепенное место. В современных верованиях человечества страх ада значительно более ярко выражен, а изображение места наказания — значительно более конкретно, чем обычно очень неопределенная надежда на награду на небесах и совершенно бесцветная идея будущего рая. Даже когда фантазия людей в загадывании желаний ничем не ограничена, она изображает трансцендентальный порядок, чья техника существенно не отличается от техники реального общества.

Это может быть связано с тем фактом, что религиозная идеология всегда отражает, более или менее точно, социальное бытие. А в нем, — в той мере, в которой речь идет об организации группы, — в принципе, принимается во внимание только один метод для мотивации социально желательного поведения: угроза и применение зла в случае противоположного поведения — то есть техника наказания. Техника поощрения играет важную роль только в частных отношениях людей между собой.

Зло, применяемое к нарушителю порядка при осуществлении социально организованной санкции, состоит в лишении благ — жизни, здоровья, свободы или собственности. В той мере, в которой блага забираются вопреки воле лица, санкция имеет характер меры принуждения. Это не значит, что для осуществления санкции обязательно должна быть применена физическая сила. Такое применение необходимо только в случае сопротивления. Но сопротивление встречается редко в тех случаях, когда орган, применяющий санкцию, обладает адекватной силой. А социальный порядок, стремящийся вызвать желательное поведение индивидов путем издания таких мер принуждения, называется «принудительным порядком». Как таковое, данное положение дел контрастирует со всеми другими возможными социальными порядками — теми, которые устанавливают в качестве санкции скорее награду, чем наказание, и, в особенности, теми, которые вообще не устанавливают никаких санкций, полагаясь на технику прямой мотивации. В противоположность порядкам, устанавливающим меры принуждения в качестве санкций, действенность остальных порядков основана не на принуждении, а на добровольном повиновении.

Тем не менее, названный контраст не столь резок, как могло бы показаться на первый взгляд. Это очевидно следует из того факта, что награда, то есть техника косвенной мотивации, располагается между косвенной мотивацией через наказание как техникой принуждения, и прямой мотивацией как техникой добровольного повиновения. Добровольное повиновение само по себе является формой мотивации, то есть принуждения, и, следовательно, является не свободой, а принуждением в психологическом смысле.

Элемент психического принуждения не может служить критерием для различения разных типов социальных порядков. Действенность любого социального порядка покоится на психическом принуждении, поскольку опирается на мотивацию. Если принудительные порядки противопоставляются тем, ко-

торые не имеют принудительного характера, но основаны на добровольном повиновении, то это противопоставление возможно только в том смысле, что один устанавливает меры принуждения, в то время как остальные — нет. Эти санкции являются единственными принудительными мерами в том смысле, что определенные блага забираются у соответствующих лиц вопреки их воле.

В этом смысле право — это принудительный порядок.

### ***Право как принудительный порядок, монополизирующий использование силы***

Если социальные порядки, чрезвычайно разные по своему содержанию и действовавшие в разное время и среди разных народов, назвать «правовыми порядками», можно предположить, что данный термин полностью лишен значения. Что обобщено может иметь право древних вавилонян с правом, которое господствует сейчас в Соединенных Штатах? Хотя и то, и другое называется правом. Что общего может иметь социальный порядок негритянского племени, находящегося под управлением деспотического вождя, с Конституцией Швейцарской Республики? Все же есть один общий элемент, оправдывающий эту терминологию и позволяющий слову «право» иметь социальное очень важное значение. Это слово отсылает к специфической социальной технике принудительного порядка, которая, несмотря на все различия между правом Древнего Вавилона и правом современных Соединенных Штатов, междуправом племенни ашанти в Западной Африке и правом швейцарцев в Европе. В сущности, речь идет об одной и той же для всех людей, так сильно различающихся между собой по времени, месту и культуре, социальной технике, состоящей в мотивировании желательного социального поведения людей при помощи угрозы принуждения в случае противоположного поведения.

Рассматривая право в качестве специфической социальной техники принудительного порядка, мы можем сопоставить его с другими социальными порядками, частично преследующими те же цели, что и право, но при помощи других средств. Право — это специфическое социальное средство, а не цель. Право, мораль и религия — все эти три социальных порядка запрещают убийство. Но право делает это, устанавливая: если человек совершает убийство, другой человек, определенный правовым порядком, применит по отношению к убийце определенную

принуждения, установленную правовым порядком. Мораль ограничивает себя требованием: не убий. И если убийца будет подвергнут моральному ostracismu со стороны своих соплеменников, это удержит многих людей от убийства из-за желания не столько избежать наказания со стороны права, сколько избежать морального осуждения со стороны соплеменников.

Так или иначе, между правом и моралью сохраняется огромная разница, состоящая в том, что реакция со стороны права заключается в мерах принуждения, установленных порядком и социально организованных, в то время как моральная реакция против аморального поведения не установлена моральным порядком, либо, если и установлена, то не является социально организованной. В этом отношении религиозные нормы ближе к правовым нормам, чем моральные. Поскольку религиозные нормы грозят убийце наказанием со стороны сверхчеловеческой инстанции. Но санкции религиозных норм имеют трансцендентальный характер, они не являются социально организованными санкциями, даже если установлены религиозным порядком. Вероятно, они эффективнее, чем правовые санкции. Их действенность при этом предполагает веру в существование и силу сверхчеловеческой инстанции.

В данном случае, однако, вопрос состоит не в эффективности рассматриваемых санкций, а в том, как они устанавливаются социальным порядком. Социально организованная санкция — это акт принуждения, который лицо, определенное порядком, направляет способом, определенным порядком, в отношении лица, ответственного за поведение, противоположное порядку. Санкция — это реакция порядка или реакция сообщества, конституируемого порядком, в отношении нарушителей. Лицо, осуществляющее санкцию, является агентом социального сообщества. Правовая санкция в этом аспекте понимается как акт правового сообщества; а трансцендентальная санкция — болезнью или смерть грешника — как действие сверхчеловеческой власти (умерших предков или Бога).

Среди парадоксов социальной техники, характеризующей здесь как правовой порядок, находится тот факт, что ее специфический инструмент, акт принуждения, относится к той же категории, что и акт, который он стремится предотвратить в отношениях между индивидами; что санкция против социально вредного поведения сама является таким поведением. Угрозой принудительного лишения жизни, здоровья, свободы или собственности должно достигаться именно то, чтобы люди в своем



взаимном поведении воздерживались от принудительного лишения друг друга жизни, здоровья, свободы или собственности. Сила тут используется для предупреждения использования силы.

В этом заключено только кажущееся противоречие. Право, несомненно, устанавливает порядок для поддержания мира за счет того, что запрещает использование силы в отношениях между членами сообщества. Тем не менее, оно не исключает использование силы абсолютно. Право и сила не должны абсолютно противоставляться друг другу. Право — это организация силы. Право связывает определенные условия с использованием силы в отношениях между людьми, уполномочивая применять силу только определенных индивидов и только при определенных обстоятельствах. Право допускает поведение, которое при прочих равных условиях рассматривалось бы как запрещенное. Быть запрещенным означает быть условием для применения такого акта принуждения как санкции. Лицо, уполномоченное правовым порядком, применяет меру принуждения (санкцию), действуя как орган данного порядка или сообщества. При этом сам этот порядок или само это сообщество конституируются за счет упорядочивания применения таких мер принуждения. Таким образом, можно сказать, что право делает использование силы монополией сообщества. И именно так право умиротворяет сообщество.

Мир — это состояние, в котором не используется сила. В этом смысле слова, право обеспечивает только относительный, а не абсолютный мир — оно лишает индивида правомочия применять силу, сохраняя это правомочие исключительно за сообществом. Устанавливаемый правом мир — это не состояние абсолютного отсутствия силы, ситуация анархии; он представляет собой состояние монополии сообщества на принуждение.

Сообщество может существовать в долготрочной перспективе, только если каждое лицо уважает определенные интересы — жизнь, здоровье, свободу и собственность всех остальных. Иными словами, если каждый воздерживается от насильственного вмешательства в сферу интересов другого. Социальная техника, которую мы называем «правом», состоит в побуждении лица при помощи специфических средств воздерживаться от насильственного вмешательства в сферу интересов других. В случае нарушения само правовое сообщество реагирует аналогичным вмешательством в сферу интересов лица, ответственного за вмешательство в интересы другого лица. Насильственное вмешательство в сферу интересов другого лица представляет со-

бой меру принуждения. Эта мера может предстать и как правонарушение, и как санкция. Право — это порядок, согласно которому использование силы запрещено только как правонарушение, то есть как условие, но дозволено как санкция, то есть как последствие.

В той мере, в которой принудительное вмешательство в сферу интересов лица допускается только как реакция сообщества против запрещенного поведения индивида, в той мере, в которой насильственное ограничение интересов людей становится монополией сообщества, определенные сферы интересов лица будут защищены. Когда не существует монополии сообщества на насильственное вмешательство в сферу интересов лица, иными словами, когда социальный порядок не предусматривает, что к насильственному вмешательству в сферу интересов лица можно прибегнуть только при определенных обстоятельствах, а именно, в качестве реакции против социально вредного вмешательства в сферу интересов других лиц, и что только определенные данным социальным порядком лица правомочны на такое вмешательство, тогда интересы социальным порядком не защищены. Другими словами, тут отсутствует состояние права, которое в обсуждаемом здесь смысле представляет собой состояние мира.

### *Идея сообщества без принуждения*

Наше исследование на данный момент завершилось формулировкой, согласно которой специфическая социальная техника, которую мы называем «правом», состоит в установлении принудительного порядка, посредством которого конституируется монополия сообщества на применение мер принуждения, предписанных порядком. Теперь возникает вопрос, действительно ли данная социальная техника, право как социальная техника, неизбежна. Может быть, только специфическое содержание социального порядка делает необходимым его установление в качестве принудительного. Может быть, допустимо дать социальному порядку такое содержание или предписать индивидам такое поведение, чтобы больше не нужно было предписывать меры принуждения в качестве санкций за противоположное поведение, поскольку ни у кого не будет склонности к такому поведению. Может быть, есть социальный порядок, который способен заменить специфическую технику права прямой мотивацией, добровольным повиновением. Вопрос о неиз-

бежности права тождественен вопросу о неизбежности государства. Потому что государство — это сообщество, конституируемое относительно централизованным, относительно суверенным, принудительным порядком, то есть правопорядком. Если государство определяется как политическая организация, это означает, что оно является принудительным порядком. Специфический «политический» элемент — это не что иное как элемент принуждения.

История не дает нам примеров социальных условий, при которых крупные сообщества конституировались бы иначе, как посредством принудительных порядков. Даже социальные общности наиболее примитивных народов покоятся на религиозных принудительных порядках, которые постепенно секуляризируются. Они являются правовыми сообществами. Единственная причина, по которой мы не называем их государствами, состоит в отсутствии необходимой степени централизации. История подтверждает это словами *ibisocietas, ibijus*<sup>307</sup>.

Тем не менее, человек никогда не был удовлетворен этим историческим фактом. Он всегда желал состояния, в котором сила, даже в качестве санкции, больше не применялась бы одним человеком против другого. Поэтому всегда были оптимисты, считавшие такое состояние возможным, и политические мечтатели, верившие в развитие, ведущее к «свободному» обществу, то есть к обществу, свободному от любого принуждения, в котором больше не будет ни права, ни государства.

Это доктрина теоретического анархизма. Она предполагает социальный порядок, имманентно заданный в природе — своего рода естественное право, которое отличается от позитивного права тем, что не требует социально организованных санкций и, таким образом, не является правом в том смысле, в котором мы называем «правом» принудительные порядки, обнаруживаемые в исторической действительности. Тот, кто верит в существование подобного естественного социального порядка, верит в существование порядка, обязывающий характер которого следует непосредственно из его содержания. Данный порядок регулирует человеческое поведение таким образом, который соответствует природе людей и природе их взаимоотношений, и удовлетворяет всех лиц, чье поведение он регулирует.

Именно по этой причине никакие меры принуждения не будут нужны в качестве санкций за поведение, отклоняющееся

<sup>307</sup> Там, где общество, есть право — лаг.

от этого естественного порядка. Такая возможность исключена. Естественный порядок справедлив в том смысле, что он делает всех людей счастливыми. Не нужно принуждать людей к их собственному счастью. Поэтому не нужно ни государство, ни, — что то же самое, — позитивное право. Действенность естественного порядка покоится на добровольном соблюдении. В конечном счете идея естественного социального порядка — это анархическая идея о золотом веке, который Овидий изображает в своих классических строфах:

Первым век золотой народился, не знавший воздаяний,  
Сам соблюдавший всегда, без законов, и правду и верность.

Не было страха тогда, ни кар, и словес не читали

Грозных на бронзе; толпа не дрожала тогда, ожидая

В страхе решения судьи, — в безопасности жили без судей<sup>308</sup>.

Для социального пессимизма золотой век — это навечно потерянный рай прошлого. Социальный оптимизм помещает его в будущее. В обоих случаях такой рай представляет собой иллюзию, продукт мечтательных размышлений.

Если бы человеческий разум мог установить содержание социального порядка, который способен полагаться на добровольное повиновение всех субъектов, поскольку он соответствует природе людей и их взаимоотношений между собой, требуя от людей только того, чего они сами желают, то такой порядок сделал бы всех счастливыми и был бы поэтому справедливым порядком. При этом было бы трудно понять, почему такой порядок до сих пор не претворен в жизнь. Ведь с самого начала истории человеческой мысли самые выдающиеся умы прилагали усилия к тому, чтобы придумать такой порядок, ответить на вопрос о справедливости.

Однако данный вопрос сегодня так же далек от ответа, как и ранее. Ни одну из многочисленных попыток решить проблему социальной техники даже приблизительно нельзя назвать удовлетворительной, то есть подошедшей к полному достижению цели — в том смысле, в котором мы называем удовлетворительным решение любой из бесчисленных проблем техники естественных наук. Это само по себе доказывает, что крайне востребованный естественный или справедливый порядок, — если он вообще может быть где-то найден, — не может быть конституирован так, чтобы каждый немедленно признал его справедли-

<sup>308</sup> Публий Овидий Назон. Метаморфозы. М., 1977. С. 33.

вым и, следовательно, был готов его соблюдать. С учетом наших знаний о человеческой природе следует признать крайне сомнительным, что какой-либо социальный порядок, — даже такой, который, по мнению его создателей, гарантирует индивиду все желаемые выгоды, — не имеет риска быть нарушенным, и, таким образом, не нуждался бы в защите от актуальных или потенциальных нарушителей при помощи мер принуждения. Это должен был бы быть порядок, разрешающий каждому делать или не делать все, что он захочет. Но такой порядок в реальности означает исчезновение всякого социального порядка — это было бы восстановлением естественного состояния, означющего состояние анархии.

Таков, наверное, глубочайший смысл этой внутренне противоречивой идеи естественного социального порядка: отрицание общества. Иллюзия возможности вернуться «назад к природе» основана на убеждении, что человек «по природе» добр. Она игнорирует врожденную склонность к агрессии в человеке. Она игнорирует тот факт, что счастье одного человека часто несоместимо со счастьем другого, и что поэтому естественно-справедливый порядок, гарантирующий счастье для всех и за счет этого избавленный от необходимости реагировать на нарушения мерами принуждения, несовместим с той «природой» людей, которая нам известна. «Природа» естественного социального порядка не совпадает с природой, известной нашему научному опыту, представляя собой лишь моральный постулат. Полагаться на человеческую природу, отличную от той, которая нам известна, было бы утопичным. Это означает не то, что человеческая природа неизменна, а то, что мы не можем предвидеть, как она изменится при изменении обстоятельств.

Утопический характер идеи общественного состояния, не урегулированного каким-либо принудительным порядком — общества будущего без права или государства — ясно проявляется в учении, которое до настоящего времени успешнее всего политически представляло данную идею. Речь идет об учении марксистского социализма<sup>309</sup>. Это учение объясняет необходимость государства и того, что оно называется «буржуазным» правом, тем, что общество разделено на классы, обладающих собственностью и лишенных ее. Последние эксплуатируются пер-

<sup>309</sup> См.: *Kelsen H.* 1) *The Political Theory of Bolshevism*. Berkeley: University of California Press, 1948; 2) *The Communist Theory of Law*. New York: Frederick Praeger, 1955.

выми. Согласно данному учению, единственная функция принудительного аппарата, представленного государством и его правом, состоит в поддержании такого состояния. Как только классовый конфликт исчезнет из-за отмены частной собственности и социализации средств производства, также благодаря планируемому контролю процесса производства; как только будет создано бесклассовое общество, аппарат принуждения станет избыточным. В таком общественном состоянии государство «умирает», с ним исчезает право. «На место управления лицами становится управление вещами и руководство производственными процессами»<sup>310</sup>.

Установление такого состояния означает «скачок человека из царства необходимости в царство свободы»<sup>311</sup>. На пути к этому анархическому обществу диктатура пролетариата, то есть государства класса пролетариата — это только необходимый переходный этап. Политическая теория марксистского социализма представляет собой чистый анархизм. От учения, прямо называемого «анархизмом», (представленного, например, Бакуниным), оно отличается не своей целью. Цель обоих учений состоит в формировании общества, конституируемого без принуждения, покоящегося на добровольном повиновении индивидов, бесклассового и потому безгосударственного общества. Так называемые «анархисты» верят, что государство можно отбросить одномоментно, в то время как марксисты учат, что после того, как капиталистическое государство сменится социалистическим государством, так называемой диктатурой пролетариата, государство постепенно само исчезнет.

Тот, кто считает возможным такое безгосударственное общество, закрывает глаза на тот факт, что экономическая организация, подобная той, к которой стремится социализм, обязательно должна иметь властный характер. Плановая экономика такого огромного размера, охватывающая в перспективе всю планету, может управляться только гигантской иерархически организованной административной организацией, внутри которой каждое лицо в качестве органа общества будет осуществлять определенную функцию, урегулированную именно нормативным порядком. От добровольного соблюдения данных норм зависит производительность всей системы, и как раз более высокая производительность дает плановой экономике, по мне-

<sup>310</sup> Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М., 1960. С. 71.

<sup>311</sup> Там же. С. 74.



нию ее сторонников, преимущество по отношению к капиталистическому производству. Если кто-то называют последнее «анархией» производства, то только потому, что противопоставляет его социалистической экономике, которая противостоит на анархии.

Нормы социалистического упорядочения экономической жизни могут проявляться только в форме команд, отдаваемых одними лицами другим лицам, в форме «власти над лицами». «Руководство процессом производства» никогда не сможет заменить «власти над лицами», если использовать марксистские формулировки. Потому что процессы производства включают в себя межчеловеческие взаимодействия, осуществляемые согласно схеме порядка и подчинения.

Социальный порядок, полностью регулирующий систему экономического производства и распределения продукции, претворяется в жизнь органами общества; он неизбежно распространяет свою компетенцию на другие сферы, помимо экономики. Такой социальный порядок больше, чем любой другой, обнаруживает тенденцию к тому, чтобы становится тоталитарным, регулирующим все области культуры, и, не в последнюю очередь, половые связи. Такой порядок больше, чем любой другой, будет нуждаться в идеологическом оправдании, и, следовательно, не оставит нетронутыми религиозно-метафизические сферы. Ему неизбежно придется ограничивать свободу лиц более сурово, чем это когда-либо делало любое другое государство. По одной лишь этой причине такое государство должно ожидать нарушений со стороны своих граждан не меньше, чем правовые порядки буржуазного общества.

Опустим здесь тот факт, что лень и глупость не исчезнут даже в социалистическом обществе. Они будут в нем значительно опаснее в плане угрозы для сохранения порядка, чем в капиталистическом государстве. Можно исходить из того, что нарушения правового порядка в последнем имеют по большей части экономические причины, и что в социалистическом государстве такие причины будут полностью исключены. Но придется допустить, что другие мотивы для поведения, не соответствующего порядку, будут играть значительно большую роль. Если к нарушению порядка не приводят частично неудовлетворенные экономические потребности лица, то это сделают другие потребности. Например, потребности, возникающие из его стремления к престижу, его либидо и, что не менее важно, из его религиозных переживаний. Могут быть разные мнения об

оправдании таких потребностей и о допустимой степени их удовлетворения, но невозможно отрицать их существование. Более того, невозможно отрицать, что эти потребности будут ощущаться все сильнее по мере удовлетворения экономических потребностей, и нет оснований ожидать от идеи экономическо-го социализма какого-либо решения проблем, возникающих в этой связи. Стремление к престижу, либидо и религиозные эмоции обладают не меньшим революционным потенциалом, чем голод или жажда. Только взгляд, оождествляющий общество с экономикой, не способен увидеть огромную опасность, угрожающую социальному порядку с этой стороны.

Если необходимо признать, что социалистический порядок не способен всесторонне полагаться на добровольное повиновение своих субъектов, что он должен, подобно буржуазному обществу, предупреждать поведение людей, не соответствующее порядку, необходимо также будет признать и то, что даже такой порядок не может воздержаться от использования в отношении нарушителей мер принуждения, то есть мер, которые, при необходимости, должны быть применены против воли лиц, совершающих общественно вредные действия.

В социалистическом сообществе меры предупреждения преступлений могут использоваться в большей степени, чем в порядке капиталистического государства. С учетом нашего знания о подобных методах в прошлом, мы не можем ожидать, что превентивные меры могут быть достаточны эффективны для того, чтобы сделать репрессивные меры полностью избыточными. До тех пор, пока мы остаемся в области опыта, мы должны предполагать, что даже социалистический порядок должен быть принудительным, и что государство не умрет, но его порядок обретет новое содержание. Даже социализм не может обойтись без социальной техники, называемой «правом». Даже в социалистическом обществе верно, что *ibisocietas, ibijus*.

### Эволюция юридической техники

#### *Дифференциация динамического отношения между созданием и применением права*

Если принуждение в представленном здесь смысле является существенным элементом права, то каждый правовой порядок, рассматриваемый с технической точки зрения, должен быть представлен как комплекс норм, в которых меры принуждения

установлены в качестве санкций. Все остальные факты, к которым применяется правовой порядок, принимаются во внимание только как условия санкции. Специфическая техника права, техника косвенной мотивации, состоит в самом факте увязывания определенных принудительных мер с определенными условиями в качестве последствий. Мораль, техника которой сводится к прямой мотивации, говорит: «не укради». Право говорит: «тог, кто украл, подлежит наказанию». Моральная норма регулирует поведение одного индивида, правовая норма регулирует поведение, как минимум, двух индивидов — того, чье поведение составляет условие санкции (субъект права) и того, чья функция состоит в применении санкции (правоприменительный орган).

Решающее, если не единственное, условие санкции — это поведение субъекта, то есть то, которого он, по замыслу правового порядка, должен избежать. Такое поведение было бы правонарушением. Соединяя санкцию с таким поведением и характеризуя его как правонарушение, правовой порядок стремится вызвать противоположное поведение — то, которое не повлечет за собой санкцию. Сказать, что у лица есть юридическая обязанность вести себя определенным образом, означает сказать, что ему угрожает санкция за противоположное поведение, то есть за правонарушение. Отношение, установленное правовой нормой между правонарушением и санкцией, — это базовое правоотношение в той мере, в которой право рассматривается в состоянии покоя. Это фундаментальное отношение статики права.

Если мы теперь посмотрим на право в специфической для него динамике, если мы обратимся к процессу создания права, мы увидим то, что особенно значимо для техники права, а именно то, что право регулирует собственное создание. Норма принадлежит определенному правовому порядку, только если она появилась определенным путем, установленным нормой самого порядка. В этом сущность позитивного права.

Есть два метода создания права. С одной стороны, это обычай, то есть повторяющееся одинаковое поведение субъекта, и, с другой, законодательство (в широком смысле слова), то есть сознательный акт специального органа, совершенный с целью создания права. Все право создано, согласно положениям правового порядка, обычаем или законодательством. Этим оно отличается от естественного права, которое не нуждается в создании человеческим актом, поскольку исходит непосредственно из природы людей или природы отношений между людьми,

и как таковое нуждается только в признании со стороны человека.

Позитивное право должно быть не только создано, но и применено. В движении от создания права к его применению состоит типичная динамика права. Для техники права также характерно, что в этой динамике содержится как минимум две стадии. Право сначала создается в качестве общей нормы. Применение общей нормы в конкретном деле состоит в определении, выполнено ли условие, установленное нормой абстрактным образом, так, что конкретная санкция, определенная нормой только абстрактно, может быть предписана или применена.

Если применению конкретной санкции предшествует описание этой санкции, то существует три стадии динамического правового процесса: создание общей нормы, создание индивидуальной нормы, предписывающей санкцию, и исполнение индивидуальной нормы. Процесс создания общей нормы сам по себе может быть разделен на несколько стадий. В качестве примера можно привести отношение между конституцией и законами, изданными законодательным органом на основе данной конституции. Исполнительные органы издают указы или постановления на основе данных законов. Указы или постановления затем применяются в конкретном деле судебными или административными органами. Каждый правовой порядок формирует иерархию общих и индивидуальных норм; низшая ступень этой иерархии состоит в исполнении конкретной меры принуждения.

Ступени этой правовой динамики имеют тенденцию к умножению. Динамика первобытного правового порядка имела только две стадии: развитие общей нормы через обычай и ее применение субъектом, интересы которого, защищенные данной нормой, были нарушены. Данный субъект был уполномочен правовым порядком реагировать против нарушителя права при помощи санкции, которую этот порядок устанавливает. Первобытное право характеризуется техникой самопомощи. Кровная месть — типичный пример этой техники. Тут не специальный орган, а сам субъект, интересы которого нарушены, должен определить, было ли совершено правонарушение. Сам субъект должен применить санкцию; она не предписана индивидуальной нормой, изданной и исполненной специальным органом, отличным от потерпевшего. Первобытное право самопомощи характеризуется тем фактом, что общая норма применяется

непосредственно к конкретному случаю, без индивидуальной нормы. Только после того, как появились суды, индивидуальная норма заняла место между общей нормой и ее применением в конкретном деле, применении санкции. Эта индивидуальная норма представляет собой предписание санкции судебным решением. С другой стороны, процесс создания общих норм также изменился по мере развития, так что динамический правовой процесс: в конечном счете, теряется в сложной череде многочисленных стадий.

### ***Дифференциация статического отношения между правонарушением и санкцией***

*Дифференциация санкции: уголовное право и гражданское право.* Не только динамическое отношение между созданием права и его применением, но и статическое отношение между правонарушением и санкцией подвержены характерному изменению. Первоначально существовал только один вид меры принуждения — наказание в узком смысле слова, затрагивающее жизнь, здоровье, свободу или собственность. Древнейшее право было исключительно уголовным. Позднее произошла дифференциация санкции. В дополнение к наказанию появились гражданская экзекуция, принудительное лишение собственности для компенсации незаконно причиненного вреда. Иными словами, наряду с уголовным правом появилось гражданское право.

Но гражданское право, регулирующее экономические отношения индивидов, гарантирует желательное поведение в данной области способом, не отличающимся принципиально от того, которое используется в уголовном праве. Гражданское право устанавливает в конечном счете — прямо или косвенно — меру принуждения за противоположное поведение; оно устанавливает свою собственную специфическую меру принуждения, гражданскую экзекуцию. Уголовное право принципиально отличается от гражданского права только тем, что его санкция имеет иной характер. Различие состоит главным образом не во внешних условиях санкции. В обоих случаях санкция — это мера принуждения, при помощи которой индивид лишается неких благ. Гражданская экзекуция затрагивает только собственность. Это верно и для штрафов. Различие между уголовной и гражданской санкциями состоит скорее в их цели. Гражданская санкция заключается в возмещении ущерба, причиненного социально вредным поведением; уголовная санкция представляет

собой воздаяние или, согласно современному взгляду, превенцию. Но это только относительное различие. Сложно отрицать, что гражданская санкция также имеет превентивную функцию, даже если она только вторична.

Относительное различие между уголовной и гражданской санкцией выражено в содержании правового порядка. Такой правовой порядок содержит специфические положения об использовании принудительно изъятого имущества. В случае гражданской санкции имущество передается субъекту, потерпевшему от правонарушения; в случае уголовной санкции оно переходит правовому сообществу.

Еще одно различие заключается в установленной разными правовыми порядками процедуре, ведущей к этим двум санкциям. Судебный процесс, предназначенный для гражданской экзекуции, инициируется только по требованию специфического субъекта, заинтересованного в экзекуции; судебный процесс, предназначенный для применения уголовного наказания, инициируется *ex officio*, на основании требования со стороны органа сообщества. Гражданский процесс имеет форму состязания двух сторон, истца и ответчика; гражданское правонарушение — это нарушение субъективного права. Субъектом данного субъективного права является тот, кто своим иском инициирует процедуру, ведущую к гражданской санкции.

Принадлежность таких прав субъекту и возможность защищать их в состязательном процессе характеризуют технику правового порядка, регулирующего экономическую жизнь согласно принципу частной собственности. Доступные экономические блага находятся в исключительном распоряжении частных лиц; в этом случае использование частной собственностью осуществляется на основании принципа свободы заключения договоров между индивидами. «Субъективное право», которое субъект имеет в отношении вещи, заключается в предоставленной субъекту правовым порядком власти предупреждать вмешательство любого другого субъекта в пользование этой вещью. Специфический метод предупреждения такого вмешательства — предоставленная правовым порядком возможность инициировать принудительный процесс против любого, кто воспрепятствует субъекту пользоваться вещью или вмешаться в это пользование.

Это правомочие субъекта представляет собой политическую власть, в полном смысле слова — публичную функцию. Но в данной системе она идеологически называется особой сферой



«частного» интереса; нормы, представляющие такое правомочие, называются «частным правом»; само правомочие — «частным субъективным правом». Следствие данной техники «частного» права заключается в том, что процесс, в рамках которого общая норма применяется к конкретному случаю (то есть предписывается и исполняется гражданская санкция в отношении правонарушителя), имеет состязательный характер. Только имитируя гражданский процесс, уголовный процесс, в котором уголовная санкция предписывается и осуществляется, имеет внешний характер состязания, несмотря на то что здесь обычно уже не существует никаких субъективных прав. Когда вместо субъекта, чьи интересы затронуты уголовным правонарушением, в качестве обвинителя выступает орган общества, можно только в очень образном смысле рассуждать о «субъективном праве» общества на прекращение правонарушения. Но даже если оставить в стороне тот факт, что применение правовой нормы как в гражданском, так и в уголовном процессе происходит в форме состязательного процесса, социальная техника в обоих случаях фактически одна и та же: реакция на правонарушение в форме акта принуждения в качестве санкции.

*Дифференциация санкции: коллективная и индивидуальная ответственность.* Правонарушение является условием санкции. Как показано выше, лицо будет юридически обязано вести себя определенным образом, если с противоположным поведением будет связана угроза санкции. Специфическая санкция права — это акт принуждения, принудительное лишение жизни, здоровья, свободы или собственности. Против кого эта санкция направлена? Чья жизнь, здоровье, свобода или собственность будут принудительно отняты? В зависимости от ответа на этот вопрос мы можем отличить технически примитивный правовой порядок от технически развитого правового порядка. Последний соответствует более чистому чувству справедливости, которое будет направлять санкцию только против тех, чье поведение конституирует юридическую обязанность и чье противоправное поведение, таким образом, конституирует правонарушение в качестве условия санкции. Если правовой порядок запрещает убийство, то есть, если он устанавливает наказание за совершение убийства, то наказание должно быть направлено против убийцы и только убийцы; другими словами, против индивида, который, имея обязанность воздерживаться от убийства, в нарушение своей обязанности совершил его. Если мы называем индивида, против которого направлена санкция, тем,

кто ответствен за правонарушение, то требование более чистой юридической техники состоит в следующем: только тот, кто совершает правонарушение, только правонарушитель должен нести ответственность за правонарушение. Это принцип индивидуальной ответственности.

Первобытные правовые порядки, однако, не удовлетворяют этому требованию. Первобытному чувству справедливости не противоречит направление санкции не только против самого убийцы, но и против его родственников, против всех, кто принадлежит к его семье или его племени, другими словами, против всех членов группы, к которой он принадлежит. Ответственен не только тот, кто реально совершил правонарушение, но и другие. Даже в Библии предполагается само собой разумеемся, что за грехи отца должны быть наказаны дети и дети детей (Исх. 20:5). Круг тех, кто несет ответственность, определяется фактом их принадлежности к определенной социальной группе, к тому же правовому сообществу. Это принцип коллективной ответственности.

Данный принцип может быть укоренен в том факте, что, согласно первобытным представлениям, существует очень тесная связь между индивидом и другими членами его группы. Первобытный человек отождествляет индивида с его группой, со всеми другими ее членами. Он считает себя не самодостаточным индивидом, отличным и независимым от своей группы, а ее составным элементом. Для него само собой разумеется, что каждый член группы отвечает за каждого другого. Как героический поступок одного члена группы вызывает удовлетворение и гордость всех остальных, так и правонарушение одного члена группы должно быть отпущено всем другим ее членам. Коллективная ответственность представляет собой типичный признак того состояния судопроизводства, в котором все еще существует принцип самопомощи. Несомненно, что кровная месть, — эта типичная форма самопомощи, — направлена не только против лица, совершившее деяние, подлежащее отпущению, но и против всей его семьи. Это реакция одной группы против другой группы.

Техническое развитие права характеризуется прогрессом от коллективной к индивидуальной ответственности.

*Дифференциация правонарушения: абсолютная ответственность и виновность.* С разграничением между индивидуальной и коллективной ответственностью тесно связано другое различие, которое также затрагивает решение проблемы ответствен-

ности. Согласно современному этическому взглядам, чтобы отвечать за социально вредный или социально полезный результат поступка, недостаточно достичь этого результата своим поведением. Результат должен быть достигнут определенным образом.

Если лицо совершает общественно вредный поступок, правонарушение, между результатом этого поступка и поведением лица должна быть специфическая ментальная связь, называемая «умыслом» или «неосторожностью»; должен быть доказан определенный ментальный состав, называемый «виной». Например, срубая дерево, некто убивает человека. Если человек, рубящий дерево, становится ответственным за смерть лица вне зависимости от того, действовал ли он с умыслом или неосторожностью, то имеет место абсолютная ответственность. Если же лесоруб наказывается только при условии, что он умышленно стремился к смерти человека, или если он по неосторожности не предупредил о существующей опасности, то речь идет о виновной ответственности.

Этот принцип неизвестен первобытным правовым порядкам, в них преобладает принцип абсолютной ответственности. Результат поступка, рассматриваемый правовым порядком как социально опасный, наказуем в рамках абсолютной ответственности вне зависимости от того, кем и каким образом он достигнут. Там, где существует принцип коллективной ответственности, неизбежна также и абсолютная ответственность, поскольку в данном случае санкция направлена в том числе против лиц, которые сами не способствовали достижению наказуемого результата поступка, но просто принадлежат к той же социальной группе, что и непосредственный исполнитель. Если принцип коллективной ответственности сменяется принципом индивидуальной ответственности, то открывается путь и для замены принципа абсолютной ответственности принципом виновной ответственности.

Техническое развитие права характеризуется эволюцией не только от коллективной к индивидуальной ответственности, но и от абсолютной ответственности к виновной. Но необходимо отметить, что это только формулировка общего правила, которое содержит важные исключения. Даже в современных правовых порядках принципы коллективной и абсолютной ответственности не отброшены полностью. Так, первый принцип представлен в законодательстве о так называемых юридических лицах, второй — во многих областях гражданского права. Форма

виновности, именуемая «неосторожностью», недалеко ушла от абсолютной ответственности. Более того, оба принципа по-прежнему признаются доминирующими в международном праве.

### Централизация

Для технического развития права важен процесс централизации. Первобытное право децентрализовано. Оно еще не знает никакого органа, функционирующего согласно принципу разделения труда. Все функции создания, так же как и применения правовых норм осуществляются всеми субъектами обща. Специальные органы для разных функций развиваются лишь постепенно. В области права происходят те же процессы, что и в экономическом производстве, которое становится более централизованным по мере своего развития.

В области права этот процесс характеризуется тем удивительным фактом, что централизация правоприменительной функции предшествует централизации правотворческой функции. Задолго до возникновения специальных законодательных органов появились суды, применяющие право к конкретным случаям. Право, применяемое таким образом, это обычное право, созданное специфическим методом. Особенность данного метода состоит в том, что общие правовые нормы создаются совместными действиями всех индивидов, подчиненных правовому порядку. Это децентрализованный способ создания права. На протяжении тысячелетий он был единственным путем создания общих правовых норм.

Но применение права давно стало исключительной функцией специальных органов, оно было централизовано. Теперь уже не каждое лицо может решать, нарушены ли его права и будет ли оно реагировать санкцией в отношении другого лица, ответственного на правонарушение. Вынесение такого решения давно доверено судьям, специальным органам, отличным и независимым от сторон конфликта. Однако общие нормы, в соответствии с которыми судьи решают такие конфликты, не всегда создаются центральным органом, они по-прежнему имеют характер обычного права. Обычное право формирует важную часть правового порядка даже технически высокоразвитых правовых сообществ.

Процедура применения общих правовых норм к конкретным случаям включает, как мы видели, три фазы: во-первых, устанавливаются факты, необходимые в качестве условия, в особен-

ности состав правонарушения; во-вторых, санкция, предусмотренная правовой нормой, должны быть предписана и применена к конкретному случаю; в-третьих, данная санкция должна быть исполнена в отношении лица, ответственного за правонарушение. Три стадии данной процедуры не обязательно становятся централизованными в одно и то же время. Исторически централизация первых двух стадий, вероятно, предшествовала централизации третьей. Вероятно, вначале не заинтересованному в споре органу (суду) было отведено только установление факта конкретного правонарушения.

Данный шаг оказался важным. Ведь от решения вопроса о том, было или нет в конкретном случае совершено правонарушение, зависит возможность применения к данному конкретному делу общей нормы, соединяющей санкцию с этим правонарушением. Если правовой порядок соединяет с некоторым фактом как условием некоторое последствие, то он должен определить, каким образом и, в особенности, кем должно быть установлено существование этого обусловливающего факта.

Это фундаментальный, хотя и часто упускаемый из вида принцип юридической техники — в области права нет абсолютных, непосредственно очевидных фактов, нет «фактов самих по себе»; имеются только факты, установленные компетентным властным органом при помощи процедуры, предписанной правовым порядком. Правовой порядок связывает определенное наказание не с кражей как фактом самим по себе — только обыватель формулирует юридическое правило таким образом. Юрист знает, что правовой порядок связывает определенную меру наказания только с кражей, установленной компетентным властным органом, следующим предписанной процедуре. Скажем, что А совершил кражу, значит выразить только субъективное мнение. В области права решающее значение имеет только аутентичное мнение, то есть мнение властного органа, учрежденного правовым порядком для установления факта. Любое другое мнение о существовании факта, предусмотренного правовым порядком, нерелевантно с юридической точки зрения.

Если правовой порядок не учреждает специального органа для установления обуславливающих применение санкции фактов, в особенности состава правонарушения, то установить существование данных фактов в конкретном случае должны сами заинтересованные стороны. Таково состояние первобытного децентрализованного правового порядка. Если в таких обстоятельствах один субъект заявляет, что ему был причинен вред по-

ведением другого субъекта, а последний это отрицает, основной вопрос остается неопределенным. В первобытном децентрализованном правовом порядке он может быть определен только согласием сторон спора. Очевидно, что такое согласие редко может быть достигнуто. Если субъект осуществляет против другого субъекта акт принуждения без такого согласия, то нельзя однозначно определить, конституирует ли его акт санкцию или правонарушение в смысле правового порядка, то есть был ли в данном случае правовой порядок применен или нарушен. Поэтому для технического развития права ни один другой шаг не имеет столь существенного значения, как учреждение судов. Только благодаря централизации этой фазы применения права стало возможным применение права во всех случаях.

Централизация двух других фаз применения права (предписание и исполнение санкции) имеет меньшее значение. Представляется, что такая централизация является последним шагом этой стадии правового развития. С ней правовой статус самопомощи оказывается замещен. На его месте появляется исполнительные санкции специальным органом сообщества.

Судя по всему, механизм самопомощи был устранен лишь постепенно. Вначале суды едва ли были чем-то большим, чем третейскими арбитражами. Они должны были решать, произошло ли на самом деле правонарушение, как заявляет одна из сторон, и была ли данная сторона уполномочена применить санкцию против другой, если их конфликт не мог быть разрешен мировым соглашением. В заключении мирового соглашения, позволяющего заменить вендетту вергельдом, вероятно, состояла первая задача такого арбитража. Только на более поздней стадии правового развития стало возможным полностью отменить механизм самопомощи. Исполнение санкции центральным органом правового сообщества, уполномоченным называть виновное лицо, предполагает концентрацию всех ответствующих властных средств в руках центрального органа, в распоряжении которого будут находиться эти средства. Чтобы централизовать исполнение санкций, установленных правовым порядком, правовому сообществу нужны не только суды, но и обладающая властью администрация.

Правовое сообщество, имеющее администрацию и суды, является государством. Государство, как мы отметили, это централизованный правовой порядок — сообщество, конституированное централизованным правовым порядком. С технической точки зрения, наличие законодательного органа не является



существенным признаком государства. Централизация именно судебной и административной, а не правотворческой функции делает догосударственное сообщество государством. Юридикция государственных судов старше, чем государственное законодательство.

Хотя суд предшествует законодательному органу, он не является первым центральным органом. Первым центральным органом, вероятно, был вождь в своей позиции военного лидера своей группы в войне против другой группы. Как первая социально организованная санкция, кровная месть появилась в отношениях одной группы с другой. Так же и централизация впервые была осуществлена в межплеменных отношениях. Хотя вначале позиция вождя не имела значения для формирования внутриплеменного права. Когда его власть приобретает черты постоянного института и вовлекается во внутриплеменные юридические вопросы, вождь проявляет себя как судья, а не законодатель.

Если не принимать во внимание войны и другие отношения с иностранными государствами, регулируемые международным правом, в начале своего развития судебные и законодательные функции были на переднем плане, а административные — на заднем. В последнее время взаимоотношение изменилось в пользу административной функции — судебное государство стало административным государством. Это произошло главным образом за счет того, что уже не только суды призваны применять законы, но во все большей степени этим занимаются также административные органы; поэтому, наряду с гражданскими и уголовными законами, появляется все больше административных законов. Последние могут способствовать достижению целей администрации, стремясь вызвать при помощи угрозы санкции такое поведение граждан, которое рассматривается администрацией как желательное.

Например, закон обязывает граждан проложить публичную дорогу или построить школу, назначить учителей и отправить детей учиться. Если они этого не сделают, то они будут наказаны специальными административными органами. В данном случае техника администрирования такая же, как и техника судопроизводства. Таково косвенное администрирование. Тип прямого администрирования со стороны государства представлен в случаях, когда публичная дорога проложена, школа построена, а учителя назначены не частными лицами, а публичными органами. Такая деятельность, именуемая прямым адми-

нистрированием, весьма отличается от судебной. Она проявляется не в обязанностях частных субъектов, а в обязанностях публичных органов. Последние представляют собой лиц, характеризующихся специальным статусом, определенным правовым порядком. Поскольку цель любого администрирования достигается лицами, юридически обязанными осуществлять такую деятельность, то реакцией на противоположное поведение является мера принуждения. Поэтому даже прямое администрирование остается в рамках специфической техники права — косвенной мотивации.

Развитие государства явно происходит в направлении ускоряющегося роста прямого администрирования. Юридическая техника прямого администрирования представляет собой технику социалистического государства в отличие от техники либерально-капиталистического государства, которое, — в той мере, в которой оно развивает административную деятельность, — предпочитает технику косвенного администрирования. Путь от косвенного к прямому администрированию государства — это также путь усиления централизации.

Различие между централизацией и децентрализацией, наконец, имеет решающее значение для взаимоотношений между государствами. Международное право — это радикально децентрализованный правовой порядок. Его техника сохраняет все типичные черты примитивного права: создание при помощи обычной норм, действительных для всего правового сообщества; отсутствие специальных органов для применения общих правовых норм к конкретному случаю, но, вместо них — самопомощь со стороны субъектов, права которых нарушены; коллективная и абсолютная ответственность. Отличительная особенность международного права состоит в том, что его субъектами являются юридические лица — государства.

Юридическое лицо представляет собой персонафикацию правового порядка в целом или его части. Сказать, что правовой порядок обязывает и уполномочивает юридические лица, не значит сказать, что он не обязывает и не уполномочивает отдельных индивидов. Это высказывание означает только то, что правовой порядок обязывает их не прямо, а косвенно, посредством другого правового порядка, а именно того, который персонифицирует юридическое лицо в лице своих органов как субъекта обязанности и правомочия. Утверждение о том, что международное право обязывает и уполномочивает государства, означает, что международное право обязывает и уполномочивает

ет лиц, рассматриваемых как органы государства, то есть лиц, обозначенных национальным правовым порядком в качестве органов данного порядка или сообщества, конституированного им. Это значит, что нормы международного правового порядка являются неполными; чтобы оказаться применимыми, они должны быть дополнены нормами национальных правовых порядков. Такое дополнение заключается в установлении лиц, которые, действуя в качестве органов государства, должны исполнить международные обязанности и осуществить международные права государств. Таково общее правило. В качестве исключения существуют нормы международного права, прямо определяющие лиц, чье поведение формирует содержание международных прав и обязанностей государств.

Можно было бы предположить, что техническое развитие международного права движется по тому же пути, который уже прошли правовые порядки государств. Очень многообещающим представляется тот факт, что в международном праве централизация началась с учреждения судов. Они представляют собой первые относительно централизованные органы международного права. В той мере, в которой в международном праве увеличивается прямое обязательство и уполномочивание отдельных лиц, границы между национальным и международным правом стираются, а правовая организация человечества обращается к идее мирового государства.

## 10. Почему следует соблюдать право?

### I.

В чем состоит основание действительности права? Чтобы оценить различные ответы на данный вопрос, необходимо прояснить некоторые термины. Под «правом» понимается позитивное право — как национальное, так и международное. Под «действительностью» понимается обязывающая сила права, идея, что оно должно соблюдаться людьми, поведение которых им регулируется. Вопрос заключается в том, почему люди должны соблюдать право.

Мы не спрашиваем, действительно ли позитивное право. То, что это так, предполагается теорией позитивного права — это сущностная характеристика позитивного права. Субъективный смысл актов, которыми создаются нормы (то есть предписания, команды) позитивного права, с необходимостью состоит в том, что данные предписания должны соблюдаться. Но все же, почему их *субъективный* смысл рассматривается как их объективный смысл? Не всякий акт, чьим субъективным смыслом является норма, обладает таким объективным смыслом. Например, команда грабителя отдать кошелек не интерпретируется как обязывающая или действительная норма. В переформулированном виде наш вопрос звучит следующим образом: почему мы интерпретируем акты, которыми создается позитивное право, как имеющие не только субъективный, но и объективный смысл обязывающей нормы?

### II.

Часто принимаемый за правильный ответ заключается в том, что люди обязаны соблюдать позитивное право потому и в той степени, в которой оно соответствует принципам морали. Моральные принципы, относящиеся к правоворческой и правоприменительной деятельности, образуют идеал справедливости. Поэтому, согласно данной точке зрения, основанием

действительности права является его справедливость. Типичный ответ на вопрос, как выявляются указанные моральные принципы, заключается в том, что они, если можно так выразиться, имманентны природе: изучая природу, мы можем найти те принципы, которые формируют естественное право; они находятся над позитивным правом, созданным людьми.

Вышеизложенные взгляды составляют естественно-правовое учение, которое рассматривает природу как правотворческую инстанцию. В соответствии с данным учением позитивное право получает свою действительность из естественного права. Люди должны соблюдать позитивное право потому и в той степени, в которой это приказывает природа; а природа приказывает это только в той степени, в которой позитивное право соответствует естественному праву.

Даже если принять то, что нормы, регулирующие человеческое поведение, могут быть выведены из природы, возникает вопрос, почему люди должны соблюдать данные нормы. На этот последующий вопрос у естественно-правового учения нет ответа. Данное учение просто предполагает, вероятно, как самоочевидное, что люди должны соблюдать команды природы. В этом состоит базовая гипотеза рассматриваемого учения, его основная норма, его основание действительности права.

Однако такая базовая гипотеза не может быть принята теорией позитивного права, потому что из природы невозможно вывести нормы, регулирующие человеческое поведение. Нормы представляют собой выражение воли, а у природы воли нет. Природа представляет собой систему фактов, соединенных принципом причинности. Считать природу нормативной инстанцией, то есть сверхчеловеческим существом, обладающим нормотворческой волей, — это либо анимистический предрасудок, либо результат теологической интерпретации природы как выражения воли Бога.

Есть еще одна причина. Естественно-правовое учение, согласно которому позитивное право действительно, потому что соответствует справедливости, ведет к одному из следующих двух результатов, каждый из которых неприемлем для теории позитивного права:

(а) Если любое позитивное право считается действительным, то любое позитивное право, согласно естественно-правовому учению, должно считаться справедливым, как соответствующее естественному праву. Таким путем любое право, созданное людьми, может быть оправдано через его соответствие со

сверхчеловеческой инстанцией. К этому сознательно или бессознательно и стремятся многие теоретики естественного права. Если же любое позитивное право справедливо, то право и справедливость будут тождественны. Следовательно, сказать, что право действительно, потому что оно справедливо, все равно что сказать: основанием действительности права является право; право должно соблюдаться, потому что право должно соблюдаться.

(б) Если же право отождествляется со справедливостью, а позитивное право — с естественным правом, то понятия справедливости и естественного права становятся бессмысленными. Они имеют смысл, только если существует возможный антагонизм между справедливостью и естественным правом, с одной стороны, и позитивным правом, с другой.

Такой антагонизм оказывается неизбежным с момента, когда формулируется содержание принципов справедливости или естественного права. На самом деле, выдающиеся представители естественно-правового учения провозглашали справедливость или естественным правом принципы, которые не только противоречат друг другу, но прямо противостоят многим позитивным правовым порядкам. Не существует позитивного права, которое не находилось бы в конфликте с тем или иным из этих принципов; и невозможно установить, какой из них более обоснованно претендует на признание. Все эти принципы выражают очень субъективные оценочные суждения различных авторов о том, что они считают справедливым или естественным. Если позитивное право действительно только при соответствии, а не действительно только при несоответствии справедливости или естественному праву, то любое позитивное право могло бы рассматриваться как недействительное при сравнении с одним из указанных принципов.

Например, если индивидуальная собственность является естественным правом, как заявляют некоторые авторы, то правовой порядок коммунистического государства не обладает действительностью, представляя собой просто организованную шайку разбойников. Но если индивидуальная собственность противоречит природе, как утверждают другие авторы, то у правового порядка капиталистического государства нет шансов на признание действующим правом, которому должны подчиняться его граждане. Если, как учил Локк, демократия — это единственная естественная и справедливая форма правления, то повиновение праву так называемых автократических государств не



может быть оправдано. Если принять естественно-правовое учение Филмера, согласно которому демократия представляет собой самую несправедливую форму правления, — по тому что она противоречит воле Бога, который не правит миром демократическим путем, — то нет причин признавать действительность демократического права, а правотворчество будет исключительным правомочием абсолютного монарха. Не может быть сомнений, что этот второй результат естественно-правового учения будет столь же неприемлем для науки позитивного права, особенно для сравнительного правоведения, как и первый.

Поэтому сказать, что позитивное право справедливо, значит не дать ответ на наш вопрос. Если позитивное право выводит свою действительность из естественного права, то позитивное право не имеет действительности само по себе. Это просто нормы естественного права, которые люди должны соблюдать. Естественно-правовое учение отвечает не на вопрос, почему действительно позитивное право, а на совершенно другой вопрос о том, почему действительно естественное право. И ответом на данный вопрос является гипотеза. Это предположаемая норма, согласно которой люди должны соблюдать команды природы. Это ее основная норма.

### III.

Есть другое учение — христианская теология — предлагающее ответ на наш вопрос. Св. Павел говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро» (Рим. 13:1—4). В этом утверждении содержится оправдание любого позитивного правового порядка, установленного властью. Люди должны следовать любому позитивному праву, потому что их повинование предписано Богом, а правотворческие органы власти являются представителями Бога. Они уполномочены Богом устанавливать право, и, следовательно, данное право должно рассматриваться не просто как право, созданное людьми, а как право, происходящее из воли Бога. В конечном счете, человек повинуется Богу, а не позитивному праву как таковому.

Вместе с тем, утверждение, что люди должны подчиняться позитивному праву, потому что это предписывает Бог, это не последний ответ на вопрос, почему позитивное право действительно. Даже если принять в качестве исходного тот факт, что Бог дает такое повеление, возникает вопрос, почему люди должны соблюдать повеления Бога. Поскольку действительность нормы может быть выведена только из вышестоящей нормы, то подлинный смысл ответа апостола Павла на наш вопрос такой: люди должны соблюдать позитивное право, потому что люди должны повиноваться велениям Бога, который повелевает соблюдать позитивное право. То, что люди должны соблюдать повеления Бога, является нормой, которую нельзя представить как установленную Богом. Если какой-либо властный орган издаст норму, предписывающую лицу следовать приказам другого лица, данная норма предполагает правомочие этого другого лица издавать приказ, так что лицо, уполномоченное данной нормой, подчинено ей так же, как и лицо, обязанное повиноваться. Таким образом, властный орган, издающий такую норму, должен будет рассматриваться как вышестоящий по отношению к обоим. Бог не может издавать норму, уполномочивающую Бога отдавать приказы, потому что сам Бог является высшей властной инстанцией. Следовательно, норма о том, что люди должны соблюдать повеления Бога, не может быть нормой, изданной властной инстанцией; она может быть только нормой, предполагаемой теологией, ее метафизической гипотезой, ее основной нормой. Такая основная норма, согласно теологической доктрине, является основанием действительности права.

Подобная метафизическая гипотеза приемлема только сточки зрения религии. Поэтому тот факт, что Бог повелел людям соблюдать позитивное право, можно принять в качестве исходного только сточки зрения христианской религии, как это сформулировано апостолом Павлом; и даже с такой точки зрения это не бесспорно, поскольку трудно совместить с изначальным учением Христа. Такая гипотеза, конечно, не может быть принята с точки зрения науки вообще и науки о праве в частности. Равно как и соответствующий факт. Наука не работает и не может работать на основе метафизических допущений — допущений сущности или факта, находящегося за пределами человеческого опыта и, в особенности, за пределами человеческого разума.

Ответ, который на наш вопрос дает христианская теология, так же как и ответ со стороны естественно-правового учения,

находит основание действительности права в вышестоящем порядке, находящимся над позитивным правом — в божественном или естественном порядке. Согласно обоим учениям позитивное право не имеет действительности само по себе. Предметом рассмотрения этих двух учений выступает действительность божественного или естественного порядка; а основанием этой действительности является основная норма, которая не издана властью божественного или естественного порядка, а предпологается в качестве гипотезы соответствующей теорией.

#### IV.

Анализ этих двух учений показывает, во-первых, что их гипотезы неприемлемы для науки позитивного права. Во-вторых, если рассматривается действительность позитивного права, его собственная имманентная действительность, то ее основание не нужно искать в другом, вышестоящем порядке — позитивное право должно предпологаться высшим, суверенным порядком.

Этот порядок характеризуется иерархической структурой. Его основание — писаная или неписаная конституция; на ней основываются законы, изданные законодателями; затем суды и административные органы применяют законы путем создания индивидуальных норм. Мы должны следовать решениям судьи или органа власти, в конечном счете, потому что мы должны следовать конституции. Если мы спросим, почему мы должны следовать нормам существующей конституции, нас могут отослать к более старой конституции, которая была конституционным путем заменена существующей конституцией. Таким образом мы в итоге приходим к исторически первой конституции. На вопрос, почему мы должны соблюдать ее положения, юридическая наука может ответить только одно: норма о том, что мы должны соблюдать положения исторически первой конституции, должна предпосылаться как гипотеза, если принудительный порядок, установленный на ее основе, фактически соблюдающийся и применяющийся теми, чье поведение он регулирует, рассматривается как действительный порядок, обязывающий данных лиц; если отношения между данными лицами интересуются как юридические обязанности, юридические права и юридическая ответственность, а не как простые отношения силы; и если нужно провести различие между юридически правильным и юридически неправильным и, в особенности, между легитимным и нелегитимным применением силы.

Это основная норма позитивного правового порядка, конечное основание его действительности с точки зрения науки позитивного права. Она является конечным основанием действительности позитивного права, потому что с данной точки зрения невозможно допустить, что природа или Бог повелели соблюдать положения исторически первой конституции, что отцы конституции были уполномочены установить ее природой или Богом. Основная норма, согласно которой мы должны соблюдать положения исторически первой конституции, не создана юридическим органом — она не является нормой позитивного права, созданной в соответствии с конституцией. Это та норма, которую, — как говорит нам наука позитивного права, — мы предпологаем в качестве гипотезы, если рассматриваем принудительный порядок, действенно регулирующий человеческое поведение на территории государства, как нормативный порядок, обязывающий его жителей. Данная предпосылка — это не плод волевого воображения, поскольку она отсылает к объективно устанавливаемым фактам: к конституции и актам, через которые на основе этой конституции создаются и применяются общие и индивидуальные нормы принудительного порядка. Эта предпосылка легитимирует субъективный смысл указанных фактов в качестве их объективного значения. Она представляет собой применение общего принципа эффективности, который является нормативным принципом и играет в сфере права важную роль.

Юридической позитивизм отвечает на вопрос, почему право действительно, отсылкой к гипотезе, которую можно принять или не принимать. Иными словами, позитивизм обосновывает повиновение праву только условно. По этой причине часто заявляют, что данный ответ не является удовлетворительным решением проблемы и что, поэтому, решение, предлагаемое естественно-правовым учением или теологией, предпочтительнее. Однако в этом отношении нет разницы между позитивизмом, с одной стороны, естественно-правовым учением и теологией, с другой.

Основание действительности права, согласно всем трем теориям, заключается в гипотетической основной норме. Так же как основная норма юридического позитивизма не издана каким-либо юридическим органом, но предпосылается юридическим мышлением, основные нормы естественно-правового учения и христианской теологии не установлены природой или Богом, но предпосылаются в качестве гипотез данными теория-

ми. Следовательно, данные теории тоже могут оправдать повинение праву только условно. Единственное различие заключается в том, что действительность, основание которой составляет основная норма юридического позитивизма, указывает на внутреннюю действительность позитивного права, в то время как действительность, основание которой составляет основная норма естественно-правового учения или христианской теологии, это действительность естественного или божественного порядка.

## V.

Вопрос основания действительности права в вышеизложенных рассуждениях был ограничен национальным правом. Если же мы рассматриваем международное право как действительное только при условии его признания со стороны юридического органа, действующего на основе конституции, или, — используя обычную терминологию, — при условии признания со стороны правительства суверенного государства, наш ответ применительно к международному праву остается тем же самым. Основанием международного права является предпосылаемая основная норма. В таком случае основание действительности национального права одновременно предполагается как основание действительности международного права, а это последнее является только частью национального права.

Однако, если мы рассматриваем международное право как правовой порядок, стоящий над национальными правовыми порядками, ситуация меняется. Тогда принцип эффективности, находящийся в основной норме национального права, будет нормой позитивного международного права. Согласно этой норме независимое правительство, эффективно контролирующее население определенной территории, даже если данное правительство установлено не в соответствии с конституцией, а в результате революции, представляет собой легитимное правительство. Далее, сообщество, управляемое таким правительством, является «государством» в смысле международного права; принудительный контроль, при помощи которого осуществляется эффективный контроль, является действующим правом указанного государства; а акты, которыми нормы данного порядка создаются и применяются, это правовые акты.

Апостол Павел учил, что каждое существующее правительство установлено Богом. Подобным же образом юридический

позитивизм учит, что каждое правительство установлено международным правом. Согласно принципу эффективности, — этой норме международного права, — конституция государства действительна, если принудительный порядок, следующий из нее, в целом действует. Позитивная норма международного права, мыслимого стоящим над национальным правом, имеет ту же функцию, что и гипотетическая, то есть предпосылаемая основная норма национального правового порядка, мыслимого как суверенный порядок или, — как это обычно формулируется, — как право суверенного государства. В этом основание действительности национального права.

Именно потому, что основание действительности национального права заключено в норме международного права, последнее может рассматриваться как вышестоящее по отношению к первому. Но данная норма международного права не является конечным основанием действительности национального права, поскольку возникает вопрос о том, почему действительная данная норма международного права. И, наконец: почему действительно международное право в целом?

Мы можем найти ответ на последний вопрос тем же самым путем, как нашли ответ на аналогичный вопрос о национальном праве. Разве что международное право, а не национальное право, теперь будет рассматриваться как суверенный порядок. Если национальное право («государство») характеризуется как суверенное, этот «суверенитет» может означать только то, что государство или, что то же самое, национальный правовой порядок, конституирующий государство, подчинен не другому национальному порядку, а только международному правовому порядку, что государство «независимо». Если мы теперь спросим, почему международное право — это действительный нормативный порядок, мы можем начать с вопроса о том, почему определенный акт, совершенный государством А в отношении государства В, является правомерным или противоправным. Ответом может быть: потому что он соответствует или не соответствует договору, заключенному государствами А и В между собой, и потому что, согласно норме международного права, государства должны соблюдать договоры, которые они заключают. Это норма *pacta sunt servanda*. Она является нормой международного обычного права.

Норма международного права, которая выражает основание действительности национального права, также является обычной-правовой нормой; международное право состоит из норм



обычного и договорного права, последнее представляет собой право, созданное договорами на основе обычного права. Таким образом, основанием действительности международного права, его основной нормой, будет норма, устанавливающая обычай в качестве факта, создающего права, норма, устанавливающая, что государства должны вести себя так, как государства обычно ведут себя во взаимных отношениях.

Данная норма, однако, сама не может быть создана обычаем. Утверждение противоположного будет такой же логической ошибкой, как и утверждение, что природа уполномочивает природу, или Бог уполномочивает Бога издавать повеления. Норма, уполномочивающая государства своим обычным поведением создавать обязательное для государств право, может быть только нормой, постулируемой теми, кто интерпретирует взаимное поведение государств по отношению друг к другу не просто как силовые отношения, а как правовые отношения, как обязанности, права и ответственность; теми, кто рассматривает акты государств как правомерные или противоправные, иными словами, как отношения, урегулированные действительным правовым порядком. Основная норма международного права — это та гипотеза, то условие, при котором такая интерпретация возможна. Данная гипотеза, основная норма международного права, представляет собой, в конечном счете, также основание действительности национальных правовых порядков.

## 11. Чистое учение о праве и аналитическая юриспруденция

### Теория права и философия справедливости

Чистое учение о праве<sup>312</sup> — это теория позитивного права; общая теория права, а не представление или интерпретация определенного правового порядка. Исходя из сравнения всех явлений, именуемых правом, оно стремится раскрыть природу права самого по себе, определить его структуру и типичные формы, независимо от изменяющегося содержания, которое оно проявляет в разные времена и у разных народов. Таким образом, оно выводит фундаментальные принципы, при помощи которых может быть понят любой правовой порядок. Его единственной целью как теории является познать свой предмет. Оно отвечает на вопрос, что есть право, а не чем оно должно быть. Последний вопрос является политическим, в то время как чистое учение о праве является научной теорией.

Оно называется «чистым», потому что стремится исключить из познания позитивного права все чуждые ему элементы. Границы его предмета и его познания должны быть ясно зафиксированы в двух направлениях: особая наука права, дисциплина, обычно называемая юриспруденцией, должна быть отделена от философии справедливости, с одной стороны, и от социологии или познания социальной действительности, с другой.

Освободить понятие права от идеи справедливости трудно, потому что они постоянно смешиваются как в политической мысли, так и в обыденной речи, и потому что этому смешению соответствует тенденция представить позитивное право как справедливое. Учитывая эту тенденцию, попытка обращаться с правом и справедливостью как с двумя разными проблемами подпадает под подозрение в отказе от требования того, что позитивному праву следует быть справедливым. Но чистое учение

<sup>312</sup> См.: *Kelsen H.* 1) *General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press, 1945; 2) *Principles of International Law*. New York: Rineart, 1952.

о праве просто объявляет себя некомпетентным для ответа как на вопрос о том, является данное право справедливым или нет, так и на более фундаментальный вопрос о том, что представляет собой справедливость. Чистое учение о праве как научная теория не может ответить на эти вопросы, потому что на них вообще нельзя дать научный ответ<sup>313</sup>.

### Нормативная и социологическая юриспруденция

Позитивное право, являющееся объектом чистого учения о праве, это порядок, которым определенным образом регулируется человеческое поведение. Это регулирование совершается при помощи положений, устанавливающих то, как люди должны себя вести. Такие положения называются нормами. Они возникают через обычай (в случае обычного права) и издаются сознательными актами определенных органов, ставящих своей целью создание права (в случае законодательного органа, действующего в своей прерогативной компетенции).

По своему характеру правовые нормы могут быть общими или индивидуальными. Они могут регулировать одновременно, абстрактным образом, неопределенное число случаев, как это делает норма о том, что если кто-нибудь украдет, он должен быть наказан судом. Либо они могут относиться к отдельному случаю, как, например, судебное решение, подписываемое, что *A* должен быть подвергнут тюремному заключению на 6 месяцев, потому что он украл лошадь у *B*. Юриспруденция видит право как систему общих и индивидуальных норм. Факты рассматриваются в этой юриспруденции только в той степени, в которой они формируют содержание правовых норм. Например: юриспруденция принимает во внимание процедуру, при помощи которой созданы нормы, поскольку эта процедура предписана нормами конституции; она занимается правонарушением, поскольку оно определено нормой в качестве условия санкции; она изучает санкцию, которая предписана правовым порядком в качестве последствия правонарушения. Только нормы, указывающие как должны вести себя лица, являются объектами юриспруденции, но никогда — действительное поведение людей.

Если мы говорим, что норма «существует», мы имеем в виду, что норма действительна. Нормы действительны для тех, чье

<sup>313</sup> Проблемы справедливости и естественного права более подробно рассмотрены в главах «Что есть справедливость?» и «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» настоящего издания.

поведение они регулируют. Сказать, что норма действительна для некоего лица, значит сказать, что это лицо должно вести себя так, как предписывает норма. Это вовсе не означает, что индивид с необходимостью ведет себя так, что его поведение на самом деле соответствует норме. Последнее отношение выражается словами о том, что норма действительна. Действительность и действительность — это два разных качества; и, тем не менее, между ними есть определенная связь. Юриспруденция рассматривает правовую норму как действительную, только если она принадлежит к правовому порядку, который в целом действителен; то есть, если лица, чье поведение регулируется правовым порядком, ведут себя в основном так, как должны это делать согласно правовому порядку. Если правовой порядок по какой бы то ни было причине теряет свою действительность, то юриспруденция считает его нормы юридически не действующими. Хотя различие между действительностью и действительностью необходимо, существует возможность того, что в правовом порядке, который в целом действителен, и, таким образом, рассматривается как действительный, отдельная правовая норма может оказаться действительной, но не действенной в конкретном случае, поскольку фактически она не была соблюдена или применена, несмотря на то, что должна была быть. Юриспруденция рассматривает право как систему действительных норм. Она не может обойтись без понятия действительности как понятия, отличное от понятия действительности, если хочет представить особый смысл «долженствования», в котором нормы права применяются к лицам, чье поведение они регулируют. Это то «долженствование», которое выражено в понятии действительности, отличаемой от действительности.

Если задачей юриспруденции является описать право как систему действительных норм, то высказывания, при помощи которых она описывает свой предмет, должны быть высказываниями «долженствования», утверждениями, в которых выражается «долженствование», а не «бытие». Но высказывания юриспруденции сами по себе — не нормы. Они не устанавливают ни прав, ни обязанностей. Нормы, которыми индивиды обязываются и уполномочиваются, исходят только от правотворческой властной инстанции. Юрист, как теоретический истолкователь права, представляет эти нормы в высказываниях, которые имеют чисто дескриптивный смысл, утверждениях, которые только описывают «долженствование» правовой нормы. Исключительно важно ясно различать правовые нормы, которые составляют

предмет юриспруденции, и утверждения юриспруденции, описывающие этот предмет.

Правовое высказывание, если использовать этот термин в дескриптивном смысле, подобно закону природы, является гипотетическим суждением, которое связывает специфическое последствие со специфическим условием. Но между законом природы и правовым высказыванием существует лишь аналогия. Различие заключается в том смысле, в котором соединены условие и последствие. Закон природы утверждает, что когда событие (причина) имеет место, другое событие (следствие) следует за ним.

Правовое высказывание, если использовать этот термин в дескриптивном смысле, говорит, что если один индивид ведет себя определенным образом, то другому индивиду следует вести себя указанным путем. Различие между естественной наукой и юриспруденцией лежит не в логической структуре высказываний, описывающих предмет, а скорее в предмете самом по себе, следовательно, в значении описания. Естественная наука описывает свой предмет — природу — при помощи высказываний о *бытии*; юриспруденция описывает свой предмет — право — при помощи высказываний о *долженствовании*. В свете специфического смысла высказываний, в которых юриспруденция описывает свой предмет, ее можно назвать нормативной теорией права. Именно это понимается под специфическим «юридическим» взглядом на право.

Этот вид юриспруденции необходимо ясно отличать от другого, который можно назвать социологическим<sup>314</sup>. Последняя пытается описать правовые явления не в высказываниях, говорящих о том, как людям следует себя вести при определенных обстоятельствах, а в высказываниях о том, как они в действительности себя ведут; так же как физика описывает, как ведут себя определенные естественные объекты. Таким образом, предмет социологической юриспруденции — это не нормы сами по себе в своем специфическом смысле «утверждений о долженствовании», а правовое (или противоправное) поведение людей. Эта наука полагает возможным путем наблюдения реальных социальных событий прийти к системе правил, при помощи которых поведение, характеризуемое как «право», может

<sup>314</sup> Я рассматриваю как наиболее характерных американских предшественников социологической юриспруденции тех, кто более известен как американские правовые реалисты.

быть описано. Предполагается, что это правила того же рода, что и законы природы и, следовательно, подобно им, позволяют предсказывать будущие события в правовом сообществе — будущее поведение, которое может быть охарактеризовано как право.

Чистое учение о праве никоим образом не отрицает обособленность такой социологической юриспруденции, но отказывается видеть в ней, как это делают многие ее сторонники, единственную науку права. Социологическая юриспруденция стоит бок о бок с нормативной юриспруденцией, и ни одна из них не может заменить другую, потому что они занимают совершенно разными проблемами. Именно по этой причине чистое учение о праве настаивает на четком разграничении их друг от друга, чтобы избежать методологического синкретизма, который является причиной многочисленных ошибок. Чего нужно избегать при любых обстоятельствах, так это смешения — столь же часто, сколь и обманчивого — познания, направленного на правовое «долженствование», с познанием, направленным на действительное «бытие».

Нормативная юриспруденция имеет дело с действительностью права; социологическая юриспруденция — с его действительностью; но так же, как действительность и действительность — это два разных аспекта права, которые должны быть четко разграничены, находясь, тем не менее, в определенном отношении друг к другу, так и между нормативной и социологической юриспруденцией, несмотря на различие в направлении их познания, существует важная связь. Социология права не может установить связь между своим предметом (правом) и другими социальными явлениями; она не может определить свой предмет как отличный от предмета общей социологии (общества), без того, чтобы предполагать такое понятие права, каким его определяет нормативная юриспруденция.

На вопрос о том, какое человеческое поведение, как право, может формировать предмет социологии, о том, как действительно поведение людей, характеризуемое как право, можно отличить от другого поведения, по-видимому, может быть дан только такой ответ: «право» в социологическом смысле — это реальное поведение людей, которое предусмотрено правовой нормой (в смысле нормативной юриспруденции) в качестве условия ее действия или последствия ее нарушения. В отличие от юриста, социолог рассматривает это поведение не как содержание нормы, а как явление, существующее в природном



бытии, то есть с точки зрения причинно-следственной связи. Социолог ищет его причины и следствия. Правовая норма как выражение «долженствования» для него не является, как для юриста, предметом познания; для социолога — это принцип отбора. Функция правовой нормы для социологии права состоит в том, чтобы обозначить свой собственный отдельный предмет и вычленил его из всей массы социальных событий. В этой степени социологическая юриспруденция предполагает нормативную юриспруденцию. Она служит дополнением к нормативной юриспруденции.

В той степени, в которой социология права пытается описать и, насколько это возможно, предсказать деятельность правотворческих и правоприменительных органов, в особенности судов — задача, которую ее американские представители помещают на первое место — ее результаты не будут сильно отличаться от результатов нормативной юриспруденции. Разумеется, значение высказываний социологической юриспруденции, как мы увидели, совершенно отличается от значения высказываний нормативной юриспруденции. Последняя определяет, как суды должны выносить решения в соответствии с действующими правовыми нормами; первая — как они это делают и, предположительно, будут делать.

Поскольку нормативная юриспруденция признает правовые нормы действительными, только если они принадлежат к некоторому правовому порядку, который в целом действителен, то есть на самом деле соблюдается и применяется, не может быть большой разницы между действительным и правомерным поведением правоприменительных органов. Если правовой порядок в целом действителен, существует очень большая вероятность того, что суды на самом деле будут выносить решения так, как — с точки зрения нормативной юриспруденции — они должны это делать. Но деятельность правотворческих органов, в особенности законодательных органов, не связанных действующими правовыми нормами или связанных ими в очень незначительной степени, не может быть предсказана с какой бы то ни было степенью вероятности. Способность социологической юриспруденции предсказывать функционирование правовой системы прямо пропорциональна той степени, в которой это функционирование описано нормативной юриспруденцией.

То, что предсказание будущих событий является существенной задачей естественной науки и, следовательно, по анало-

гии, суть одна из задач социологии, представляется сомнительным. У социологии права, в любом случае, есть более перспективные проблемы. Она должна не только описать и, по возможности, предсказать действительное поведение индивидов, которые создают, применяют и соблюдают право; она также должна объяснить их каузально. Чтобы решить эту задачу, она должна исследовать идеологии, которые влияют на людей в процессе их правотворческой и правоприменительной деятельности. Среди этих идеологий идея справедливости играет решающую роль. Идеолого-критический анализ этой идеи — это одна из наиболее важных и перспективных задач социологии права.

### Понятие нормы

Поскольку чистое учение о праве ограничивает себя познанием позитивного права и исключает из этого познания как философию справедливости, так и социологию права, его направленность во многом та же самая, что и направленность так называемой аналитической юриспруденции, которая находит свое классическое англо-американское выражение в работе Джона Остина. Обе теории пытаются достигнуть своих результатов исключительно путем анализа позитивного права. Хотя чистое учение о праве возникло независимо от известных остиновских «Лекций по общей юриспруденции»<sup>315</sup>, во многих моментах она соответствует теории Остина. Примечательно, что там, где они различаются, чистое учение о праве использует метод аналитической юриспруденции более последовательно, чем в этом преуспели Остин и его последователи.

Это верно в особенности для центрального понятия юриспруденции — нормы. Остин не использует это понятие и не обращает внимания на различие между «бытием» и «долженствованием», которое лежит в основании понятия нормы. Он отделяет право как «правило», а «правило» — как «команду». Остин пишет: «Каждый закон (*law*) или *правило*... это команда. Или, скорее, правильное будет сказано, что законы или правила это *виды команд*»<sup>316</sup>.

<sup>315</sup> Первое издание было опубликовано в 1832 году под названием «Определение области юриспруденции» (*The Province of Jurisprudence Determined*), значительное количество нового материала было добавлено в последующих изданиях. В этой статье все ссылки будут к пятому изданию, опубликованному в 1885 году.

<sup>316</sup> Ibid. P. 88.

Команда — это выражение воли индивида, направленной на поведение другого индивида. Если моя воля направлена на то, чтобы некто вел себя определенным образом, и если я выражаю свою волю как определенным образом касающуюся определенным образом этого другого индивида, мое выражение является командой. Таким образом, команда состоит из двух элементов: желания, направленного на поведение кого-то другого, и его выражения тем или иным образом. Команда существует только до тех пор, пока присутствуют и воля и ее выражение. Если некто отдает мне команду, и перед ее выполнением у меня есть адекватное основание предположить, что это уже не его воля, то это больше не команда, даже если высказывание осталось выражением воли в прошлом. Но о так называемой «обязывающей» команде говорят, что она продолжает существовать, даже если воля как психическое явление прекратилась. Точнее сказать, что продолжает существовать на самом деле не команда, а скорее моя обязанность. Команда, с другой стороны, это по сути своей воление и его выражение.

Таким образом, юридические правила, которые, по теории Остина, конституируют право, на самом деле не являются командами. Они существуют, то есть действуют и обязывают адресатов, даже если создавшая их воля исчезла. Можно даже сказать, что в некоторых случаях, когда существуют правовые обязанности к определенному поведению, они вообще едва ли представляют чью-либо реальную волю. Это проиллюстрирует следующий пример.

Если кто-то называет закон, изданный законодательным органом, командой, или, что то же самое, «волей» законодателя, это выражение не имеет ничего общего с действительным понятием «команды». Закон действителен, то есть является обязывающим, даже после того, как все члены законодательного органа, издавшего его, умерли. Таким образом, после его принятия содержание закона не является чьей-либо волей, по крайней мере, волей кого-либо лица, обладающего компетенцией на такое воление. Таким образом, действующее право не может быть психологической волей правотворцев, даже несмотря на то, что реальный акт воли необходим для создания права.

Анализ конституционного процесса, при помощи которого закон появляется на свет, показывает, что даже акт, создающий действующее право, ни в какой мере не отражает какую-либо волю, направленную на поведение, требуемое законом. Закон принимается тогда, когда большинство законодателей проголо-

совало за предложенный законопроект. Содержание закона — это не «воля» законодателей, проголосовавших против законопроекта; ведь их воля выражена противоположным образом. Тем не менее, их выражения воли столь же существенны для существования закона, что и воля тех членов, которые голосовали за него. Закон — это акт законодательного органа в целом, включая меньшинство. Однако это явно не означает, что его содержание — это воля (в психологическом смысле) всех членов законодательного органа. Если принимать во внимание только большинство, голосовавшее за законопроект, то утверждение, что закон был волей большинства — очевидная фикция. Голодание за законопроект ни в какой мере не предполагает действительную «волю», направленную на содержание закона. Психологически человек может осуществлять воление только того, о чем у него есть представление; человек не может иметь волю к тому, о чем ничего не знает. И, несомненно, во многих случаях, если не во всех, огромная часть членов законодательного органа, голосующих за законопроект, не знает его содержания, или знает его очень поверхностно. То, что член законодательного собрания поднимает свою руку или говорит: «За» во время голосования, не означает, что он сделал содержание законопроекта содержанием своей собственной воли таким же образом, как человек, «командующий» другому действовать определенным образом, имеет волю к этому поведению.

Ясно, таким образом, что если отдельный закон называют командой или, что то же самое, «волей» правотворца, или если право в целом называют «командой» или «волей» государства, то это надо принимать только как образное выражение. Как это обычно бывает, в его основе лежит аналогия. Когда определенное человеческое поведение «устанавливается», «предусматривается», «предписывается» в юридическом правиле, это установление довольно похоже на настоящую команду. Но есть важное различие. Утверждение о том, что команда существует, означает, что воля как психическое явление направлена на определенное человеческое поведение. Человеческое поведение устанавливается, предусматривается или предписывается юридическим правилом без какого-либо психического акта воли. Право можно назвать «депсихологизированной» командой. Это можно увидеть на примере утверждения о том, что человек «должен» вести себя согласно праву. В этом важность понятия «долженствование», здесь обнаруживается необходимость понятия «норма». Норма — это правило, устанавливающее, что индивид

должен вести себя определенным образом, но не утверждающее, что на это поведение направлена чья-либо действительная воля.

Сравнение «долженствования нормы» с командой уместно только в очень небольшой степени. Изданное законодателем pravоявляется «командой», только если предполагается, что эта «команда» имеет обязывающую силу. Команда, имеющая обязывающую силу, это, несомненно, норма. Но без понятия нормы право может быть описано только с помощью фикции. Так что утверждение Остина о том, что юридические правила — это «команды», представляет собой поверхностную и опасную фикцию «воли» законодателя или государства.

### Элемент принуждения

Аналогично утверждения маналитической юриспруденции, чистое учение о праве признает элемент принуждения существенной характеристикой права. Остин<sup>317</sup> и его последователи характеризовали право как «принудительное» или как правило, «обеспеченное принуждением» некоей властной инстанцией. Под этим они понимали то, что правовой порядок «командует» индивиду действовать определенным образом и «заставляет» людей специфическим образом выполнять команды правового порядка. Специфические средства, при помощи которых право «вынуждает» повинование индивидов, состоит в причинении зла, называемого санкцией, в случае неповиновения. «Принуждение», которое согласно этому взгляду присуще праву, является психическим; повинование командам права достигается через страх санкции.

С точки зрения строго аналитического метода, эта формулировка некорректна. Она относится к поведению граждан и органов, применяющих право. Но вполне можно усомниться в том, что правомерное поведение индивидов достигается страхом перед угрозой санкции. Настолько, насколько мы что-то знаем о мотивах поведения людей, мы можем предположить, что моральные и религиозные мотивы важны и, вероятно, даже более эффективны, чем страх санкции права. Равно как и психическое принуждение не является специфическим элементом права. Моральные и религиозные нормы точно так же принудительны в этом психологическом смысле. Что касается прочего, то этот вопрос относительно мотивов правомерного поведения

находится за пределами целей познания, направленного только на содержание правового порядка.

Здесь перед нами предстает проблема социологической, а не аналитической или нормативной юриспруденции. Последняя может только утверждать, что право устанавливает принудительные меры в качестве санкций, применяемых при определенных условиях к определенным индивидам. С этой точки зрения, не психическое принуждение, проистекающее из предствлений людей о праве, а внешние санкции, которые оно обеспечивает, отражают сушность права.

Среди условий, с которыми право связывает санкцию как последствие, правонарушение является исключительно важным. Правонарушение, — с оговоркой, о которой мы упомянем далее, — это поведение индивида, против которого направлена санкция; поведение, которое противоположно поведению, предписываемому правом. Поэтому санкция предусматривается для тех самых случаев, когда праву в конкретной ситуации не удается достичь своей цели — для того случая, в котором соблюдение права не сопровождается тем принуждением, которое Остин полагает существенным для права. Таким образом, право не является, как это формулирует Остин, правилом, «принудительно установленным» определенной властной инстанцией, а скорее является нормой, указывающей специфическую меру принуждения как санкцию. Природа права не будет понята, если его, как это делает Остин, характеризовать как команду вести себя правомерно. Право — это предписание меры принуждения (санкции) за поведение, называемое «противоправным», за правонарушение; и это поведение имеет характер «правонарушения» потому и только потому, что оно служит условием санкции.

Правовая норма отсылает к поведению двух акторов: гражданина, против правонарушения которого направлена санкция, и органа, который должен применить принудительную меру за совершение правонарушения. Функция правовой нормы состоит в присоединении санкции в качестве последствия к определенным условиям, среди которых важнейшую роль играет правонарушение. Если посмотреть на это положение дел с социологической точки зрения, то существенная характеристика права, отличающая его от других социальных механизмов, состоит в том факте, что право пытается добиться социально желательного поведения, действуя против социально нежелательного поведения — правонарушения — при помощи санкции,

<sup>317</sup> *Austin J. The Province of Jurisprudence Determined. P. 89ff.*



которую индивид будет считать злом. Аналитическая юриспруденция рассматривает только содержание правового порядка, а следовательно, только связь правонарушения и санкции.

Несмотря на то, что Остин признавал существенное значение санкции для понятия права, ему не удалось определить правовую норму в соответствии с этим пониманием. Чистое учение о праве только делает очевидный вывод, когда оно формулирует правовую норму (используя этот термин в дескриптивном смысле) как гипотетическое суждение, в котором правонарушение проявляется как существенное условие, а санкция как последствие. Смысл, в котором условие и последствие соединены в правовой норме — это смысл «долженствования». Если некто крадет, он должен быть наказан; если некто не возмещает причиненный неправомерный ущерб, к нему применяется гражданско-правовое взыскание. Таким образом наука права описывает отношение, которое правовая норма, изданная компетентным органом, устанавливает между правонарушением и санкцией. Именно за счет установления этого отношения правовая норма возлагает обязанности и наделяет субъективными правами лиц, которые подчинены праву.

### Правовая обязанность

Чистое учение о праве подчеркивает первичный характер понятия обязанности относительно понятия субъективного права так же, как это делал Остин: «Обязанность — это основа субъективного права»<sup>318</sup>. Высказывание о том, что индивид юридически обязан прidetрживаться определенного поведения, означает, что правовая норма устанавливает санкцию за противоположное поведение, за правонарушение. Обычно санкция направлена против того лица, которое совершило правонарушение.

Бывает, — а в первобытных правовых порядках это общее правило, — что санкция направлена не на одного лишь правонарушителя, но и против других лиц, против тех, кто находится в специфическом отношении к правонарушителю. Это лица, принадлежащие к той же правовой группе, что и правонарушитель — к той же семье, племени, или государству. Если санкция направлена только против самого правонарушителя, то речь идет об индивидуальной ответственности. Если санкция на-

правлена против сочленов группы, речь идет о коллективной ответственности. Такова кровная месть или вендетта первобытного права. Таково, даже сейчас, действие международного права, санкции которого (репрессалии и война) направлены против государства как общности — а на самом деле, против граждан государства, орган которого нарушил право. Тот факт, что санкция может быть направлена на лиц, отличных от правонарушителя: делает необходимым различие между идеей обязанности и идеей ответственности. Ответственность касается лица, против которого направлена санкция. Обязанность касается потенциального правонарушителя, который своим поведением может совершить правонарушение. Обычно в современном праве субъекты обязанности и ответственности все еще возможны исключения коллективной ответственности для современного международного права.

В теории Остина не проводится это ясное разделение понятий обязанности и ответственности. Он исходит из посылки о том, что санкция всегда направлена против того лица, которое совершил правонарушение. Остин не принимает во внимание случаи, в которых санкция направлена не на правонарушителя, а на кого-то, кто находится к нему в специфическом отношении. Поэтому ему не удается увидеть разницу, существующую между «быть обязанным осуществлять определенное поведение» и «быть ответственным за определенное поведение».

Остин определяет правовую обязанность так: «Быть обязанным действовать или воздерживаться от действия, либо нести *обязанность* или *обязательство* действовать или воздерживаться от действия, это значит — быть ответственным или обязанным претерпеть санкции в случае неповиновения команде»<sup>319</sup>. А если не правонарушитель, а другой индивид обязан претерпеть санкции? Тогда, согласно Остину, правовая норма не устанавливает никакой обязанности вообще. Но, согласно теории Остина, природа правовой нормы состоит как раз в том, что она устанавливает правовую обязанность. Это «команда», которая, по мнению Остина, обязывает индивида.

Именно понятие команды не позволяет Остину провести различие между обязанностью и ответственностью. По его мнению, юридическое правило — это команда к правомерному поведению. Установление санкции не проявляется в норме, кото-

<sup>318</sup> Austin J. The Province of Jurisprudence Determined. P. 395.

<sup>319</sup> Ibid. P. 444.

рая обязывает индивидов. Только если сформулировать юридическое правило, — как это делает чистое учение о праве, — как правовую норму, устанавливающую санкцию на случай неправомерного поведения, можно отграничить ситуацию, при которой санкция направлена против индивида, действующего вопреки «команде» права, от ситуации, при которой санкция направлена против кого-то, кого сделали ответственным за правонарушение, совершенное другим лицом.

### Субъективное право

Слово «субъективное право» имеет много значений. Оно используется как в смысле права вести себя определенным образом, так и в смысле права на то, что кто-то другой должен вести себя определенным образом. Высказывание о том, что некто имеет право делать нечто, может означать только то, что у него нет обязанности вести себя противоположным образом; он свободен. Например, я имею право дышать, думать, гулять по парку. Эта свобода является только отрицанием обязанности. Но это же высказывание может иметь и положительно значение того, что кто-то другой должен вести себя соответствующим образом. Например, то, что у меня есть право использовать объект, находящийся в моем владении, влечет обязанность всякого другого лица не мешать мне его использовать. Либо то, что у меня есть право выражать свое мнение, означает, что обязанность государства, — точнее, органов, представляющих государство, — заключается в том, чтобы не препятствовать моему выражению.

То, что право одного лица предполагает обязанность другого, особенно ясно, когда речь идет о праве на определенное поведение кого-то другого. То, что у меня есть право на то, чтобы определенный человек заплатил мне денежную сумму, с необходимостью влечет то, что его обязанностью является заплатить. Каждое настоящее субъективное право, не являющееся просто негативной свободой от обязанности, состоит в обязанности другого или многих других лиц. «Субъективное право» в этом смысле — это «относительная» обязанность. Утверждение Остина звучит схоже: «термин “право” и термин “*относительная* обязанность” обозначают одно и то же, рассматриваемое в разных аспектах»<sup>320</sup>.

<sup>320</sup> Austin J. The Province of Jurisprudence Determined. P. 395.

Но теория Остина не содержит понятия субъективного права, отличного от понятия обязанности. Такое право существует, когда индивиду в соответствии с правовым порядком предложена возможность реализовать обязанность другого лица при помощи иска и, таким образом, пустить в ход санкцию, установленную за нарушение. Только в этом случае право *A* на поведение со стороны *B* не совпадает с обязанностью *B* в отношении *A*. Только в этом случае юридическая ситуация не полностью описывается утверждением, что *B* обязан определенным образом действовать в отношении *A*. Поэтому чистое учение о праве ограничивает понятие права этой ситуацией. Только здесь мы имеем дело с отдельно существующим субъективным правом в узком смысле слова.

### Статическая и динамическая теория права: иерархия норм

Аналитическая юриспруденция, в том виде, как она представлена у Остина, рассматривает право как систему законченных и готовых к применению правил, без рассмотрения процесса их создания. Это статическая теория права. Чистое учение о праве признает, что изучение статики права должно быть полностью изучением его динамики, процесса его создания. Эта необходимость существует, поскольку право, в отличие от любых других систем норм, регулирует свое собственное создание.

Анализ позитивного права показывает, что процесс, при помощи которого создается правовая норма, регулируется другой правовой нормой. В действительности, эти другие нормы обычно распределяют не только процесс создания, но также, в большей или меньшей степени, содержание создаваемых норм. Так, создаются законы, так и содержит процедура, при помощи которой создаются законы, так и содержит положения, в основном негативные, касающиеся ее содержания. Например, свобода слова, печати и вероисповедования не может быть ограничена законом вообще, или может быть ограничена только определенным образом. Сходным образом касающиеся гражданского и уголовного процесса законы регулируют способ, которым создаются индивидуальные нормы судебных решений. Тогда как гражданский или уголовный кодекс своими общими нормами распределяют содержание этих индивидуальных норм. Таким же образом в системе обычного права (такой как общее право) содержание судебных решений определяется существующими общими нормами в значительно большей степени, чем содержа-

ние законов конституцией. Различие между правовыми нормами, определяющими способ создания других правовых норм, и теми нормами, которые определяют их содержание, выражается в англо-американской терминологии различием между «процессуальным» и «материальным» правом.

Отношение, существующее между нормой, регулирующей создание или содержание другой нормы, и нормой, которая будет создана, может быть представлено образно. Первая — это «вышестоящая» норма; вторая — «нижестоящая». Если смотреть на правовой порядок с динамической точки зрения, он не проявляется, как это происходит при статической точке зрения, как система норм одного уровня, стоящих одна рядом с другой. Порядок проявляется скорее как иерархия, в которой нормы конституции занимают высший уровень. В этом функциональном смысле «конституция» обозначает те нормы, которые определяют создание и иногда, до некоторой степени, содержание общих правовых норм, которые, в свою очередь, создают такие индивидуальные нормы как судебные решения. Конституция — это комплекс норм, регулирующих преимущество органы и процедуру законодательства; он может включать также норму о том, что обычаем является источником права. Чтобы быть включенной в этот комплекс, норма не обязательно должна содержаться в писаной конституции — она может быть частью неписаной конституции, созданной обычаем.

Отношение между нормами вышестоящего и нижестоящего уровня, например, между нормами конституции и закона, созданного в соответствии с ней, означает также то, что в вышестоящей норме находится основание действительности нижестоящей; правовая норма действительна потому, что она появляется на свет путем, предписанным другой нормой. Это принцип действительности, который является отличительной чертой позитивного права. Это совершенно динамический принцип. Единство правового порядка достигается благодаря этой связи.

Если спросить об основании действительности судебного решения, следует ответить: решение, содержащее индивидуальную норму, по которой, например, А обязан заплатить В тысячу долларов, действительно, потому что оно появляется на свет благодаря применению общих норм законодательства или обычного права, уполномочивающих суд решать конкретное дело определенным образом. Общие нормы, примененные таким образом, действительны, потому что были созданы в соответствии с конституцией. Что является основанием действительности консти-

туции? Норма, из которой конституция выводит свою действительность, является основной нормой правового порядка. Основная норма отвечает за единство правового порядка. На вопрос о том, какая основная норма отвечает за единство национального правового порядка, может быть дан ответ только применительно к тому отношению, в котором национальное право находится к международному. А этот вопрос предполагает ясный взгляд на отношение права и государства.

### Право и государство

Одной из отличительных черт теории Остина является то, что в ней нет юридического понятия государства. Понятие «независимого политического общества» играет определенную роль в его учении. Но это — не юридическое понятие, и сам Остин не называет это «независимое политическое общество» государством. Под ним он понимает общество, состоящее из суверена и субъектов<sup>321</sup>. Суверен может быть индивидуумом или группой, но никогда — всеми лицами, составляющими политическое общество. Остин говорито том, что «прецедентное право — это творение суверена или государства»<sup>322</sup>, но «государство» здесь, очевидно, означает не политическое общество, а носитель суверенитета в этом обществе. Наконец, Остин редко использует слово «государство» и демонстрирует свое нерасположение к этому понятию. Когда он утверждает, что все право создано «государством», он имеет в виду: «Всякое позитивное право... устанавливается суверенным лицом или суверенной группой лиц»<sup>323</sup>, или, иначе говоря, той частью политического общества, которой принадлежит суверенитет.

Поскольку все право исходит от суверена, сам суверен не подвержен действию права. Один из основных принципов теории Остина состоит в том, что суверенная власть «не поддается юридическому ограничению»<sup>324</sup>. Сущность суверенитета состоит, по Остину, в том факте, что индивид или группа, обозначаемые как суверен, не будут «иметь привычки подчинения некоему определенному вышестоящему человеку»<sup>325</sup>. Это понятие суверена является социологическим или политическим, но не юри-

<sup>321</sup> Austin J. The Province of Jurisprudence Determined. P. 220.

<sup>322</sup> Ibid. P. 101.

<sup>323</sup> Ibid. P. 220.

<sup>324</sup> Ibid. P. 263.

<sup>325</sup> Ibid. P. 224.



дическим. Тем не менее, это существенный элемент юриспруденции Остина, которая учит, что право должно пониматься только как команды суверена. Это понимание сложно совмещать с теоретическим методом аналитической юриспруденции, которая выводит свои понятия только из позитивного права. В нормах позитивного права не найти такой вещи как «суверен», лицо или «не подающееся юридическому ограничению» группа. Основная сложность состоит в том, что юриспруденция Остина, когда она имеет дело с понятием суверена, который суть не государство, а только орган государства, вообще не касается проблемы государства как такового.

В этом аспекте существует огромная разница между аналитической юриспруденцией Остина и чистым учением о праве. Последнее не отрицает традиционный взгляд на государство как на политическое общество, но показывает, что совокупность индивидов формирует социальное целое, «общество», или лучше сказать «сообщество», только на основе порядка, или, другими словами, что элементом, конституирующим политическое общество, является порядок. Государство — это не составляющие его люди; это специфическое объединение людей, и это объединение является функцией порядка, регулирующего их взаимное поведение. Только в рамках этого порядка вообще существует социальное общество.

Государство является политическим сообществом по той причине и в той степени, в какой пользуется специфическим средством, при помощи которого этот регулятивный порядок пытается достичь своих целей — через установление мер принуждения. Как мы видели, правовой порядок является таким принудительным порядком. Одним из характерных выводов чистого учения о праве является признание того, что принудительный порядок, конституирующий политическое сообщество, называемое нами государством, это правовой порядок. То, что обычно называется правовым порядком государства или правопорядком, установленным государством, и есть само государство.

Право и государство обычно представляются как две разные сущности. Но если признать, что государство по своей истинной природе — это упорядочение человеческого поведения, то принуждение как существенная характеристика этого порядка будет в то же время существенным элементом права. Таким образом, традиционный дуализм более не будет иметь под собой опоры. Подводя понятие государства под понятие принудитель-

ного порядка, который может быть только правовым порядком, отрицая тезис о том, что понятие государства принципиально отлично от понятия права, чистое учение о праве реализует тенденцию, внутренне присущую учению Остина. Остин верно почувствовал, что *политическому* понятию государства нет места в юридической теории. Поэтому он пытается обойтись без него. Но он заменяет его другим политическим понятием, понятием «суверен», вместо того чтобы установить *юридическое* понятие государства.

Государство, которое «обладает» правовым порядком, представляется чем-то наподобие личности. Это «лицо» — только персонафикация единства правового порядка. Дуализм права и государства возникает из гипостазирования этой персонафикации, утверждающей, что данное образное выражение указывает на некое реальное существо и, таким образом, противоопоставляющей государство праву. Если же юридическое мышление будет освобождено от этой фикции, то все проблемы, касающиеся отношения государства и права, оказываются иллюзорными.

Таким образом, на многократно обсуждавшийся вопрос о том, создает ли государство право, дается ответ, согласно которому люди создают право на основании норм, определенных самим правом. Лица, создающие право, являются органами правового порядка, или, что то же самое, органами государства. Они будут органами правопорядка поскольку и до той степени, в которой они выполняют свои функции в соответствии с положениями правового порядка, конституирующего правовое общество. Для лица быть органом государства значит только то, что совершенные им акты приписываются государству, то есть относятся к системе правового порядка.

Если спросить, почему определенный акт некоего лица вмешивается государству, нет никакого другого ответа, кроме того, что это поведение определено правовым порядком. Критерий вмешательства действия некоего человеческого существа государству — чисто юридический по своему характеру. Если норма правового порядка создается в соответствии с положениями другой нормы того же правового порядка, то лицо, которое создает право, является органом правового порядка, органом государства. В этом смысле можно сказать, что государство создает право; но это означает только то, что право регулирует свое собственное существование.

Если отрицать дуализм права и государства, если признавать государство правовым порядком, то так называемые эле-

менты государства — территория и население — проявляются как территориальная и персональная сферы действительности национального правового порядка. То, что Остин называет «сувереном», является высшим органом данного порядка; суверенитет, таким образом, это не свойство лица или группы лиц, составляющих этот орган, но свойство самого государства. Для суверенитета быть свойством *национального* правового порядка может означать только то, что над этим порядком не предполагается вышестоящего порядка.

### Международное и национальное право

Если существует правовой порядок, вышестоящий по отношению к национальным правовым порядкам, то этим порядком должно быть международное право. Действительно ли это право в том же смысле, что и национальное право, и располагается ли оно, как правовой порядок, над национальными правовыми порядками — в этом заключаются два решающих вопроса. Остин отвечает на оба эти вопроса отрицательно, допуская действие международного права только как «позитивную международную мораль»<sup>326</sup>. Поэтому теория международного права, так же как и теория государства, устранена из области юриспруденции Остина.

Чистое учение о праве, с другой стороны, показывает, что вполне возможно рассматривать международное право как самостоятельное право, поскольку оно содержит все существенные элементы правового порядка. Это принудительный порядок в том же смысле, что и национальное право: он обязывает государство к определенному взаимному поведению, поскольку устанавливает санкции против противоположного поведения. Санкции, устанавливаемые международным правом — это репрессалии и война. Чистое учение о праве пытается доказать, что по международному праву не только репрессалии, но также и война допустимы только как реакция на совершенное нарушение. Чистое учение о праве показывает, что принцип *bellum justum* — это принцип позитивного международного права.

Международное право — это хоть и настоящее право, но все же примитивное право. Дело в том, что реакция против правонарушения, то есть реализация санкции, представлена тому самому государству, чьи права нарушены, вместо того чтобы

быть переданным центральному органу, как в случае национального правового порядка. Таким образом, международный правовой порядок радикально децентрализован. Именно по этой причине международное сообщество, конституируемое международным правом, является не государством, а только объединением государств. Определенная степень централизации существует для государства. Соответственно, полностью децентрализованное сообщество первобытного племени — это не государство, хотя не вызывает сомнений то, что порядок, его конституирующий, является правовым.

Сейчас есть два противоположных взгляда на отношения между национальным и международным правом — один дуалистический, другой монистический. Первый утверждает, что национальное и международное право — это две полностью различные и взаимно независимые системы норм, подобно, например, позитивному праву и морали.

Чистое учение о праве показывает, что дуалистическое понимание отношения между национальным и международным правом логически невозможно, и что ни один из сторонников дуалистической теории не способен последовательно провести эту точку зрения. Если кто-то предполагает, что две системы норм считаются действительными одновременно с одной и той же точки зрения, он также должен предполагать нормативное отношение между ними; он должен предполагать существование нормы или порядка, который регулирует их взаимные отношения. Иначе неизбежны неразрешимые противоречия между нормами обеих систем, а логический принцип, исключаящий противоречия, сохраняется для познания норм так же, как и для познания природного бытия.

Когда позитивное право и мораль предполагаются двумя различными взаимно независимыми системами норм, это означает, что юрист, определяя, что именно является правовым, не принимает во внимание мораль, и моралист, определяя, что является моральным, не обращает внимания на предписание позитивного права. Позитивное право и мораль могут рассматриваться как две различные и взаимно независимые системы норм, поскольку и в той степени, в которой они не признаются одновременно действующими с одной и той же точки зрения. Но если допускается, что международное и национальное право относятся к позитивному праву, очевидно, что и то, и другое должно рассматриваться как действующее с одной и той же юридической точки зрения. По этой причине они должны при-

<sup>326</sup> Austin J. The Province of Jurisprudence Determined. P. 172ff.

надлежать одной и той же системе норм, должны некоторым образом дополнять друг друга.

Монистическая теория отвечает этому логическому требованию. Она рассматривает национальное и международное право как одну систему норм, как единство. Но имеются различные мнения относительно того, как строится это целое. Некоторые полагают, что международное право — это часть национального права, то есть это те нормы национального права, которые регулируют отношение государства к другим государствам. Правила, которые относят к международному праву, могут обязывать отдельно взятое государство, только если последнее признает их и, таким образом, включает их в свой собственный правовой порядок. Эта теория приоритета национального права, несомненно, происходит от идеи о том, что государство суверенно, то есть представляет собой порядок высшего ранга, помимо которого ни один порядок не может считаться действительным. Поскольку каждый из множества национальных правовых порядков суверенен, то, согласно этой теории, существует не одно международное право, а столько же систем международных права, сколько национальных правовых порядков. На самом деле, нет международного права как такового, а есть только национальное право. Отношение между различными национальными правовыми порядками может быть установлено только с точки зрения одного данного порядка, чьи нормы в одиночку определяют его отношения к другим порядкам. С этой точки зрения, то есть с точки зрения определенного национального правового порядка, все другие порядки проявляются не как суверенные, а скорее как делегированные порядки. Они являются системами действительных норм только до той степени, в которой они признаются в качестве таковых тем государством, чей правовой порядок конституирует отправную точку.

Чистое учение о праве показывает, что эта монистическая точка зрения хоть логически возможна, но все же не совместима с представлением о равенстве всех государств или национальных правовых порядков. Приоритет национального права означает приоритет одного национального правового порядка не только относительно международного права, но так же и относительно всех других правовых порядков. Довольно широко распространенная идея о том, что все государства образуют сообщество, в котором они равны друг другу, возможна только при допущении, что, помимо государств и национальных правовых порядков, есть правовой порядок, делающий их равными, опре-

деляя сферу их действительности. Этим порядком может быть только международное право.

Чистое учение о праве при помощи анализа позитивного международного права показывает, что международное право действительно выполняет эту функцию. Следовательно, если отказаться от посылок о суверенитете отдельно взятых государств, международное право может быть признано системой норм, стоящей вне национальных правовых порядков; эта система придает равный ранг национальным правовым порядкам и связывает их в универсальный правовой порядок. Это теория приоритета международного права, теоретическая основа которой впервые была раскрыта чистым учением о праве.

Нет ничего, что препятствовало бы этой интерпретации правового материала, кроме представления о суверенитете государств. Одним из наиболее важных выводов чистого учения о праве является то, что суверенитет в том специфическом смысле, который это представление имеет в теории права, не является настоящим свойством некоей реальной вещи. Суверенитет — это оценочное суждение и как таковое является допущением. Индивидуалистическая философия XVIII и XIX веков исходила из идеи о том, что человек суверенен, то есть является высшей ценностью. Из этого делали вывод, что социальный порядок может быть обязывающим, только если он признается лицом в качестве такового. Отсюда происходит учение об общественном договоре, которое до сих пор имеет своих сторонников. Сегодня предпочтение отдается универсалистской философии ценностей, согласно которой сообщество стоит выше индивида.

В сфере международных отношений тот взгляд, согласно которому государство по сути своей суверенно, является формой этой индивидуалистической философии. Он основан на рассмотрении государства как индивидуального существа. Догма суверенитета — это не результат научного анализа явления государства, а предпосылка философии ценностей. Поэтому эта догма не может быть опровергнута научно. Можно только показать, что интерпретация, исходящая из другой предпосылки, а именно, из суверенитета международного правового сообщества, точно так же возможна, и что само позитивное международное право требует такой интерпретации, чтобы можно было объяснить его юридическую силу.

Анализ позитивного международного права, проведенный чистым учением о праве, показывает, что его нормы — это не-



полные нормы, которые нуждаются в дополнении нормами национальных правовых порядков. Общепринятое положение, согласно которому международное право обязывает только государство, означает не то, что международное право не обязывает индивидов, но скорее то, что — хотя, как и любое право, оно обязывает индивидов, — оно делает это не прямо, а посредством национальных правовых порядков. Высказывание о том, что международное право обязывает государство к определенному поведению, означает, что международное право обязывает некое лицо как орган государства к такому поведению. Но международное право напрямую определяет только само поведение, оставляя национальному правому порядку определить лицо, чье поведение формирует содержание международного обязательства. Таким образом, международное право предполагает в одной и той же системе правовых норм, которая включает в себя также международное право.

Один из общепризнанных принципов международного права обычно формулируется следующим образом: если где-либо каким-либо образом установлена власть, способная обеспечить постоянное соблюдение принудительного порядка со стороны лиц, чье поведение этот порядок регулирует, то сообщество, конституируемое этим принудительным порядком, является государством в смысле международного права. Сфера, в которой этот принудительный порядок постоянно действует на этой территории государства; лица, проживающие на этой территории — это население государства в смысле позитивного международного права.

Речь идет о принципе эффективности, столь важном в международном праве. Этим юридическим принципом международное право определяет территориальную и персональную сферы действительности национальных правовых порядков — сферы, с которыми каждое государство должно считаться. Им также определяется действительность национальных правовых порядков. Они действительны в смысле международного права, поскольку и в той степени, в которой они удовлетворяют требованиям эффективности. Если юриспруденция, как мы показали, рассматривает правовую норму как действительную, только если она принадлежит определенному правому порядку, который в целом действенен, она делает это, используя принцип самого позитивного права, то есть принцип международного права.

Поскольку национальные правовые порядки находят основание своей действительности в международном правовом порядке, который в то же время определяет и сферу их действия, международный правовой порядок должен стоять выше любого национального порядка. Поэтому он вместе с ними формирует одну общую универсальную правовую систему.

Как задачей естественных наук является описать свой предмет (окружающую действительность) в рамках одной системы законов природы, так и задача юриспруденции состоит в том, что понять все человеческое право как одну систему норм. Эту задачу юриспруденция Остина не увидела. Чистое учение о правых деталях, — прошло значительный путь в направлении выполнения этой задачи.

Типичным примером анимистического удвоения предмета познания является дуализм права и государства, по-прежнему поддерживаемый традиционной юриспруденцией и политической теорией. Сложно отрицать, что право представляет собой социальный порядок, то есть порядок, регулирующий взаимное поведение людей. Порядок является совокупностью правил, предписывающих определенное человеческое поведение, то есть системой норм. Утверждение, что цель права состоит в установлении порядка — это одна из многих тавтологий, используемых юриспруденцией, это вводящий в заблуждение плеоназм. Оно создает иллюзию существования двух вещей: права, с одной стороны, и порядка — с другой. Но право само по себе является порядком, который имеют в виду те, кто говорит о «праве и порядке».

Как и любая наука, правоведение, прежде всего, должно опделить свой предмет путем указания на его отличие от других схожих предметов, путем ответа на вопрос: что представляет собой право как предмет особой науки? Как и любая наука, правоведение при определении своего предмета должно исходить из определенной языковой практики, из обычного смысла слова, которым обозначается его предмет. Нужно посмотреть, имеется ли у общественных явлений, называемых «правом», общая черта, достаточно существенная для построения обобщенного понятия и для рационального понимания общественной жизни.

Если чистое учение о праве предполагает, что принуждение — это существенный элемент права, оно делает это потому, что тщательное исследование общества показывает, именуемых «правом», в истории человечества показывает, что эти общественные порядки, несмотря на огромные различия, имеют один общий элемент, исключительно важный в общественной жизни: все они предписывают акты принуждения в качестве санкций. Определяя понятие права как принудительного порядка, — порядка, предписывающего акты принуждения в качестве санкций, — чистое учение о праве просто воспринимает значение термина «право», выработанное в истории человеческого общества<sup>328</sup>, то есть рассматривает право как специфическую социальную технику. Эта техника характеризуется тем, что общественный порядок, называемый правом, стремится вызвать определенное поведение людей, рассматриваемое законодателем

<sup>328</sup> См. комментарии стр. 431.

## 12. Право, государство и справедливость в чистом учении о праве<sup>327</sup>

### I.

Отличительная черта той примитивной интерпретации природы, которую мы называем анимизмом, состоит в том, чтобы вообразить душу, дух или божество находящимися внутри или стоящими за явлениями в целях объяснения существования или функции этих явлений. Таким образом, реальное объяснение мира заменяется его удвоением. Почему дерево растет, а река течет? Потому что в видимом дереве есть невидимая дриада, а в реке — нимфа. Так рассуждали примитивные греки, выдумавшие бога Гелиоса, стоящего за Солнцем, и богиню Селену — а Лунной, персонафицируя таким образом эти предметы.

Тенденция к персонафикации появляется из анимизма. Прогресс естествознания в значительной степени состоит в освобождении от анимизма; и если развитие социальных наук по-прежнему далеко отстает от естествознания, то, помимо прочего, это связано с тем, что в этой области анимистическое и, следовательно, персонафицирующее мышление до конца не устранено. Чистое учение о праве рассматривает в качестве одной из своих основных задач освобождение правоведения от остатков анимизма. Эти остатки особенно опасную роль, когда юристы оперируют понятием юридического лица. Если мы рассуждаем в терминологии «лиц», если мы говорим, что юридическое лицо действует, имеет субъективное право или юридическую обязанность, мы должны всегда спрашивать, что тут персонафицируется, и должны пытаться описать рассматриваемые юридические явления в терминах правовых отношений между людьми, то есть в терминах межчеловеческих отношений, определенных правом.

<sup>327</sup> Статья представляет собой полемический ответ на статью Г. М. Бергмана: *Bergman G. M. The Communal Concept of Law // The Yale Law Journal. 1947. Vol. 57. P. 55–82.*

как желательное, путем установления актов принуждения в качестве санкций на случай противоположного поведения<sup>329</sup>.

Определение понятия права как принудительного порядка отсылает к содержанию юридических правил; оно подразумевает, что эти правила устанавливают акты принуждения в качестве санкций. Это не значит, что представление людей о праве осуществляется в отношении них психическое принуждение, заставляя их соблюдать данный порядок. Если это соблюдение, чем бы оно ни было вызвано, называется действительностью, то действительность является условием действительности права. Но оно не является характерным элементом понятия права. Ни один общественный порядок, включая тот, который мы называем моралью или справедливостью, не рассматривается как действительный, если он не обладает определенной действительностью, то есть если человеческое поведение, регулируемое данным порядком, совершенно ему не соответствует. Именно действительность общественного порядка в обычном словоупотреблении называется властью или силой, стоящей за порядком.

Почему данный правовой порядок на самом деле действителен, почему люди ведут себя правомерно, — сказать сложно, потому что у нас нет адекватного метода выяснения мотивов правомерного поведения. Страх санкций, вводимых правом, особенно если применение санкций централизованно, может играть решающую роль; но нельзя исключать, что правовой порядок или его части действительны по другим причинам. Следовательно, действительность как условие действительности права нельзя смешивать с принуждением как существенным элементом понятия права<sup>330</sup>.

## II.

О соотношении права и государства обычно говорят, что государство — это политическое сообщество, которое создает или принудительно обеспечивает общественный порядок, называемый правом. Это высказывание предполагает, что государство и право — это две разные вещи: одно — это сообщество, организация лиц, а другое — порядок, система норм. Но что такое сообщество? Когда несколько человек образуют сообщество,

когда они становятся сообществом, рассматриваемым как организация?

Правоведение, я полагаю, не склонно воспринимать эти разные выражения буквально. В чем же тогда их реальный смысл? Термин «сообщество», по-видимому, указывает на то, что лица, образующие сообщество, имеют что-то общее. Очевидно, что не все, что является общим для лиц, конституирует сообщество. Не все люди, имеющие в качестве общей черты темные волосы, образуют сообщество, во всяком случае не в том смысле, в каком сообщество является государством. Иногда предполагают, что сообщество — это общность интересов, другими словами, что лица, имеющие общие интересы, образуют сообщество<sup>331</sup>. Это, конечно, не верно. Общие интересы могут быть причиной создания сообщества; но не все лица, имеющие общие интересы, образуют сообщество; и существуют сообщества людей, которые не основаны полностью на общих интересах этих людей — сообщества, которые включают людей с противоположными интересами. Но представляется идеологическое преимущество для ресам — в этом заключается идеологическое преимущество для тех, в чьих интересах основаны сообщества. Среди индивидов, формирующих сообщество, они могут быть как большинством, так и меньшинством. Отождествлять понятие сообщества с общностью интересов, значит, поощрять этот идеологический интерес.

Типичным примером тому является определение государства как сообщества, основанного на общем интересе его субъектов, или как сообщества, установленного с целью осуществления общего интереса его субъектов. Это определение, очевидно, игнорирует тот факт, что население государства, если говорить о реальных интересах индивидов, не обязательно представляет собой однородное целое, что население всегда делится на антагонистические группы по интересам, что нет и никогда не было государства, внутри которого нет большого или малого числа лиц, чьи интересы, правильно или ложно ими понимаемые, направлены против тех интересов, на которых основывается сообщество, или которые это сообщество осуществляет.

Утверждение о том, что сообщество, называемое государством, основано на общих интересах своих субъектов, равнозначно учению, в соответствии с которым сообщество основыв-

<sup>329</sup> См. главу «Право как специфическая социальная техника» в настоящем издании.

<sup>330</sup> См. комментарии стр. 432.

<sup>331</sup> Так, М. Г. Бергман говорит: «Сообщество появляется, когда двое или более лиц имеют общие интересы».



вается на согласии всех его членов. Это старая фикция общественного договора. Ее можно поддерживать только при помощи другой фикции: тот, кто остается в сообществе, соглашается с его порядком и, следовательно, показывает, что это в его интересах. *Qui tacet consentire videtur (лат. — «кто молчит, тот считается согласившимся»)*. Это одна из худших фикций, изобретенных римскими юристами. Утверждение о том, что государство — это сообщество, основанное на общих интересах всех его субъектов или действующее ради этих интересов, имеет ту же природу, что и утверждение, защищаемое Платоном в его диалоге «Законы»: только справедливый человек счастлив, несправедливый человек несчастлив. Сам же Платон говорит, что это утверждение — ложь, но ложь полезная, потому что она побуждает граждан соблюдать закон, а это, согласно Платону, значит быть справедливым. Так обосновываются действия правительства, заставляющего граждан поверить в эту ложь<sup>332</sup>.

Тот факт, что несколько лиц имеют общий интерес, конституирует сообщество не более, чем тот факт, что они обладают общим темным цветом волос. Лица образуют сообщество, только если между ними существуют специфические взаимоотношения; а правовое сообщество существует, если эти взаимоотношения определяются правом. В обширном исследовании, посвященном данной проблеме, я показал, что отношения между лицами, конституирующие сообщество, которое мы называем государством — это правовые отношения. Невозможно установить единство множества лиц, которое мы называем государством, при помощи критерия, независимого по отношению к общественному порядку, который мы называем правом государства; невозможно определить государство как метаюридическую сущность<sup>333</sup>. Насколько я могу судить, аргументы, представленные в этом исследовании, никем не были опровергнуты.

Правовой характер сообщества, называемого государством, особенно заметен, когда государство рассматривается в тех отношениях, которые обычно предполагаются существующими между этим сообществом как политическим единством, с одной стороны, и правом, с другой. Если мы говорим, что государство создает или обеспечивает принуждение право, государство рассматривается тут как действующее лицо. Но государство мо-

<sup>332</sup> Платон. Законы. 661.

<sup>333</sup> Kelsen H. 1) Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Tübingen, 1928; 2) General Theory of Law and State. P. 181ff.

жет действовать только через индивидуальных лиц. Когда акт, совершенный неким человеком, может быть интерпретирован как акт государства? В чем критерий этого вменения акта осознанного существа неосознанному лицу государства? В своей сущности проблема государства — это проблема вменения.

Едиственный возможный ответ состоит в том, что акт, совершенный неким человеком, может быть вменен государству, если этот акт специфическим образом определен правовым порядком. До тех пор, пока нет другого удовлетворительного ответа на вопрос о критерии этого вменения, остается непоколебимым мой тезис о том, что государство как действующее лицо и как субъект прав и обязанностей есть не что иное, как юридическая конструкция. То, что государство создает право, значит, что обладающие компетенцией органов государства люди знают право; а это значит, что они создают право в соответствии с юридическими правилами, регулируемыми созданием права<sup>334</sup>. То, что государство обеспечивает право принуждением, означает, что человек, действующий в качестве органа государства, принимает санкцию, установленную правом. Существующие акты государства люди действуют как «органы государства». Это общее выражение означает, что их акты вменяются государству, а это с необходимостью означает, что эти акты — правовые акты.

Межчеловеческие отношения, которые в своей совокупности называются сообществом, всегда определены порядком, регулирующим взаимное поведение соответствующих лиц. Этот социальный порядок конституирует сообщество. Именно этот порядок суть то общее, что есть у индивидов, относящихся к сообществу. Социальный порядок и конституируемое им сообщество — это не две разные вещи. Лицо, наряду с другими лицами, принадлежит определенному порядку лишь постольку, поскольку его поведение по отношению к другим лицам регулируется данным порядком. Быть членом сообщества означает не что иное, как быть подчиненным данному порядку. Чтобы избирать вводящего в заблуждение дуализма общественного порядка и государства, корректнее было бы сказать, что общественный порядок — это сообщество, а не что общественный порядок конституирует сообщество.

Если государство — это сообщество, то это правовое сообщество. Как сообщество оно является правовым порядком, о котором мы, — хотя это не очень корректно, — говорим, что

<sup>334</sup> См. комментарии стр. 432.

он конституирует сообщество. Кто может отрицать, что государство — это общественный порядок? И если принять это утверждение, то каким еще порядком, кроме правового, может быть государство, если, как это выражено в обыденном языке, для государства существенно важно обладать правовым порядком, устанавливать или принудительно обеспечивать его?

Однако говорить, что государство как общественный порядок тождественно праву, не корректно<sup>335</sup>. Не всякий правовой порядок является государством. Только относительно централизованный правовой порядок называется государством. Персонафикация этого правового порядка дает государство как действующее лицо. Понимать это образное выражение буквально, гипостазировать эту персонафикацию, а затем говорить о государстве как о предмете, отличном от «его» правового порядка, представлять государство авторитетом, сообществом или властью, стоящей за правом, так же как Гелиос представлялся стоящим за Солнцем, а Селена — за Луной, и делать из государства бога права — это остаток анимизма в юриспруденции и политической теории, который чистое учение оправе стремится устранить, поскольку он ведет к надуманным проблемам и пустым тавтологиям<sup>336</sup>. Похоже, что все это бесплодные усилия. Причиной является то, что политический интерес в том, чтобы люди верили в бога права, оказывается сильнее, чем интерес в научном анализе и корректном описании рассматриваемого явления.

### III.

Чистое учение о праве ограничивает себя структурным анализом позитивного права, основанным на сравнительном исследовании общественных порядков, которые существуют сейчас и существовали ранее под именем права. Таким образом, проблема происхождения права — права вообще или отдельного правового порядка, подразумевающая причины, вызвавшие появление права вообще или отдельного правового порядка со специфическим содержанием, — выходит за границы этой теории. Эти причины являются проблемами социологии и истории

<sup>335</sup> М. Г. Бергман ошибочно утверждает, что чистое учение о праве отождествляет государство с правом. Я никогда не утверждал, что сильно децентрализованные социальные порядки первобытных людей и международное право представляют собой государства.

<sup>336</sup> См. комментарии стр. 432.

и как таковые требуют методов, совершенно отличных от метода структурного анализа данных правовых порядков. Методологические различия между структурным анализом права, с одной стороны, социологией и историей права, с другой, такое же, как между теологией и социологией или историей религии. Предметом теологии является Бог, предполагающийся существующим; предмет социологии и истории религии — это вера людей в Бога или богов, независимо от того, существует предмет такой веры или нет.

Чистое учение о праве имеет дело с правом как системой действительных норм, созданных актами людей. Это юридический подход к проблеме права. Социология и история права пытаются описать и объяснить тот факт, что у людей есть представления о праве, различающиеся в зависимости от времени и места, и тот факт, что люди подчиняют или не подчиняют свое поведение этим представлениям. Очевидно, что юридическое мышление отличается от социологического или исторического. «Чистота» учения о праве, стремящегося к структурному анализу позитивных правовых порядков, состоит ни в чем ином, как в устранении из своей сферы проблем, требующих метода, не соответствующего его собственной специфической проблеме. Постулат чистоты — это неизбежное требование избежать методологического синкретизма. Этот постулат традиционная юриспруденция не признает или, по крайней мере, признает не в достаточной степени. Устранение той или иной проблемы из сферы чистого учения о праве, разумеется, не влечет отрицания легитимности этой проблемы или науки, которая ею занимается. Право может быть предметом разных наук; чистое учение о праве никогда не претендовало на то, чтобы быть единственной возможной или легитимной наукой о праве.

Другими являются социология права и история права. Они, вместе со структурным анализом права, необходимы для полного понимания сложного явления права. Сказать, что чистого учения о праве не может быть, потому что структурного анализа права, ограничивающего себя своей специфической проблемой, недостаточно для полного понимания права, все равно, что сказать, что не может быть науки логики, потому что полное понимание мышления как психического явления невозможно без психологии<sup>337</sup>.

<sup>337</sup> Это ответ на категорическое высказывание Бергмана о том, «что не может быть чистого учения о праве».

Подобно вопросу о происхождении права, на вопрос, справедлив или несправедлив некий правовой порядок, нельзя ответить в пределах и при помощи специфических методов науки, направленных на структурный анализ позитивного права. Это не обязательно предполагает, что на вопрос о том, что такое справедливость, совсем нельзя ответить научным и, так сказать, объективным образом. Но даже если бы было возможно объективно решать, что справедливо, а что несправедливо, так же как можно определить, что является кислотой, а что основанием, справедливость и право должны рассматриваться как два разных понятия. Если идея справедливости вообще обладает какой-либо функцией, то она состоит в том, чтобы быть моделью для создания хорошего права и критерием для различения хорошего права и плохого.

Тем не менее, в традиционной юриспруденции проявляется терминологическая тенденция отождествлять право и справедливость, использовать термин «право» в смысле справедливого права и декларировать, что принудительный порядок, который в целом действует и, таким образом, представляет собой действительное позитивное право, или отдельная норма такого общественного порядка — это не настоящее или истинное право, если оно не справедливо. Это использование термина «право» имеет своим следствием то, что любое позитивное право или отдельная норма позитивного права должны по умолчанию рассматриваться как справедливые, поскольку они представляют себя как право и обычно называются правом. Можно усомниться, заслуживает ли то или иное явление называться правом, но в этом сомнении есть польза. Тот, кто отрицает справедливость «права» и утверждает, что так называемое право не является «истинным», должен это доказать. А это доказательство оказывается практически невозможным, поскольку нет объективного критерия справедливости. Таким образом, реальный эффект терминологического отождествления права и справедливости состоит в невозможном оправдании любого позитивного права.

Нет и не может быть объективного критерия справедливости, потому что утверждение о том, что нечто справедливо или несправедливо, является оценочным суждением, отсылающим к конечной цели. Такие оценочные суждения по самой своей природе субъективны, потому что основаны на эмоциональных элементах нашего сознания, на наших переживаниях и устремлениях. Они не могут быть верифицированы фактами, в отличие от высказываний об окружающей действительности.

Суждения о высших ценностях — это главным образом акты предпочтения; они указывают, скорее, на то, что лучше, а не на то, что хорошо; предполагают выбор между двумя конфликтующими ценностями, например, выбор между свободой и безопасностью. Предпочтительнее ли общественная система, гарантирующая индивидуальную свободу, но не экономическую безопасность, или общественная система, гарантирующая экономическую безопасность, но не индивидуальную свободу, — ответ зависит от решения вопроса, чья ценность выше: свободы или безопасности. Едва ли можно спорить с тем, что существует определенное различие между утверждением, что ценность свободы выше, чем ценность безопасности, или наоборот утверждением, что вода тяжелее дерева. Есть индивиды, предпочитают свободу безопасности, потому что они чувствуют себя счастливыми, только если свободны, и, соответственно, предпочитают ту общественную систему, что гарантирует индивидуальную свободу, и считают ее справедливой. Но другие предпочитают безопасность, потому что чувствуют себя счастливыми, только если они экономически защищены, и, соответственно, считают общественную систему справедливой, только если она гарантирует их экономическую безопасность. Их суждения о ценности свободы и безопасности и, соответственно, их идея справедливости в конечном счете не основываются ни на чем ином, кроме их переживаний.

Невозможна объективная верификация соответствующих оценочных суждений. А поскольку люди сильно различаются в своих переживаниях, их представления о справедливости также сильно различаются между собой. В этом причина того, почему, несмотря на попытки самых выдающихся мыслителей человечества решить проблему справедливости, не только нет согласия, но и существует сильнейший антагонизм при ответе на вопрос о том, что справедливо.

От этого положения дел заметно отличается ситуация с высказываниями об окружающей действительности. Утверждение о том, что вода тяжелее дерева, может быть верифицировано экспериментом, показывающим, что это высказывание соответствует фактам. Высказывания о фактах, конечно, основаны на восприятии наших чувств, контролируемых нашим разумом, и, следовательно, в определенном смысле также субъективны. Но наше чувственное восприятие в значительно большей степени контролируется нашим разумом, чем наши переживания, и фактически никто не сомневается в том, что вода тяжелее



дерева. Даже если мы принимаем философию радикального субъективизма и допускаем, что мир существует только в сознании человека, мы, тем не менее, должны отмечать разницу между оценочными суждениями и высказываниями об окружающей действительности. Различие может быть относительным только в степени субъективности («объективный» означает наименьшую возможную степень субъективности). Но относительное различие достаточно велико для оправдания проведения различия между суждением о том, что справедливо, и высказыванием о том, что является правом, позитивным правом.

«Позитивное» право означает, что право создано актами людей, имеющими место во времени и пространстве — в противоположность естественному праву, которое предполагается возникающим иным путем. Следовательно, вопрос о том, что является позитивным правом, правом определенной страны или правом в конкретном случае, касается определения правового акта, имевшего место в определенное время и в определенном месте. Ответ на этот вопрос не зависит от субъективных переживаний; он может быть верифицирован объективно устанавливаемыми фактами, в то время как вопрос, является ли право определенной страны или некоторое решение определенного суда справедливым, зависит от идеи справедливости, предполагаемой дающим ответ субъектом, а эта идея основана на эмоциональной функции его сознания<sup>338</sup>.

Терминологическое отождествление права и справедливости — это один из характерных элементов естественно-правового учения, представляющего справедливость под именем «естественного» права. Позитивное право — это также «право»; и до тех пор, пока не доказано его расхождение с естественным правом, оно должно рассматриваться как подлинное право. Почти все сторонники естественно-правового учения предполагают, явно или молчаливо, что существует презумпция соответствия позитивного права естественному. Историческая функция естественно-правового учения состояла в защите авторитета позитивного права. Это учение имело и по-прежнему имеет главным образом консервативный характер. Действительно, революционные движения также использовали это учение для оправдания своих требований. Но классические представители естественно-правового учения вовсе не были революционерами<sup>339</sup>.

<sup>338</sup> См. комментарий стр. 432.

<sup>339</sup> См. главу «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» в настоящем издании.

Презумпция в пользу позитивного права основывается на важном следствии дуализма естественного и позитивного права. Акты людей, при помощи которых, по мнению юридическо-позитивизма, создается право, — такие как обычай, законодательство, судебное решение, — имеют конститутивный характер. В естественно-правовом учении эти акты должны интерпретироваться как всего лишь декларативные. С точки зрения этого учения, органы сообщества не создают право, они только воссоздают предсуществующее право, созданное Богом, природой, человеческим разумом или каким-либо другим загодичным путем.

Органы сообщества могут, конечно, ошибиться в выполнении своей задачи поиска права и формулирования его адекватным образом, но необходимо предполагать, что в целом они достигают успеха; иначе в мире не было бы никакого права. Кроме того, кто может компетентнее решать, что предписывает естественное право и соответствует ли позитивное право естественному праву, подлинному праву, чем органы сообщества, чьей задачей является поиск этого права? Передать эту компетенцию не органам сообщества, а исключительно субъектам, от которых ожидается соблюдение права, равносильно установлению анархии. Как ни парадоксально это выглядит, тем не менее фактом является то, что учение, отрицающее, что создатели позитивного права на самом деле являются теми, кем претендуют быть, — создателями права, — своим последствием, если не целью, имеет усиление их авторитета.

Таким образом, учение о дуализме права, — истинного права, созданного загадочным авторитетом и позитивного права, простого опечатка первого, — скрывается под многими масками. Оно, например, составляет основу разделения, проведенного Руссо между «общей волей» (*volonté générale*) и «волей всех» (*volontés particulières*). «Общая воля» всегда права, то есть справедлива, потому что всегда направлена на общий интерес членов сообщества. При создании права органы сообщества только выражают общую волю. Они могут достичь успеха, а могут и не достичь; даже решение, принятое единогласно или большинством людей, может потерпеть неудачу в выражении общей воли и, следовательно, не стать для субъектов обязательным<sup>340</sup>. Но как обобщая воля может обрести существование, если не единогласным голосованием или голосованием большинства людей? Кто ком-

<sup>340</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1969. Кн. II. Гл. 1–3.

пентен решать, соответствует ли в конкретном случае «воля всех», в особенности воля большинства, «общей воле»? Классическая работа Руссо не содержит ответа на этот вопрос, хотя именно от этого ответа зависит применимость его доктрины.

Когда Руссо обсуждает процедуру голосования, он все же утверждает, что «воля большинства всегда обязывает остальных», что «общая воля обнаруживается при подсчете голосов», что голосование за или против законопроекта означает только принятие решения о том, находится или нет предлагаемый законопроект «в соответствии с общей волей, каждый человек, отдающий свой голос, утверждает свое мнение по этому вопросу». Пребывание в меньшинстве «доказывает» индивиду, что он ошибся относительно того, что составляет общую волю<sup>341</sup>. Таким образом, большинство всегда право; введение загадочной сущности «общая воля» и дуализм «общей воли» и «воли всех» приводит к крайне проблематическому оправданию определенной формы правления, к отождествлению демократии со справедливостью.

Другая форма теории дуализма права представлена немецкой исторической школой, которая считается оппозиционной по отношению кестественно-правовому учению. Последователи этой школы начинали с основополагающей предпосылки о том, что право, подобно языку и религии, существовало с самого начала, а не возникло в результате исторического процесса. Эта предпосылка была весьма парадоксальной в свете того, что немецкий народ был вынужден отбросить свое собственное право и свою собственную религию и принять римское право и христианскую религию, появившиеся у совершенно других народов и в документах, написанных на иностранных языках.

Несмотря на эти исторические факты, немецкая школа настаивает, что право возникает из духа народа (*Volkgeist*), являющегося реальным творцом права. Поэтому даже обычное право не создается обычаем. Обычай — это не правовореческий факт; это только свидетельство<sup>342</sup> предсуществующего права, созданного загадочным духом. Но обычаем рассматривается историческая школа как абсолютно надежное свидетельство; поэтому обычное право — это подлинное право и как таковое предпочтительнее законного права.

<sup>341</sup> См. комментарии стр. 433.

<sup>342</sup> Савиньи Ф.К. фон. Система современного римского права: В 8 т. Т. I. М., 2011. С. 293.

О законном праве наиболее выдающийся представитель этой школы Савиньи заявлял, что законодательство — это довольно проблематичная функция государства и лучше от нее воздержаться. Он серьезно пытался доказать, что «у нас на деле нет того, что необходимо для возникновения хорошего свода законов»<sup>343</sup>. Это было время, когда был издан Кодекс Наполеона — величайший продукт Великой французской революции. Но теория Савиньи была направлена именно против данного Кодекса, против Французской революции и ее успешной попытки заменить старое право новым, ясно сформулированным в законодательных актах. Политические симпатии этой теории не вызывают сомнений, они объясняют гипотезу невидимого и неосознанного создателя права, именуемого «народным духом». Как говорит Савиньи, «То, что явилось делом рук человеческих и произошло у нас на глазах, народ в душе своей всегда будет отличать от того, что возникло не так явно и не так очевидно»<sup>344</sup>. Савиньи пытался доказать, что римское право было обычным правом. Утверждая, что обычное право создано духом народа и предпочтительнее законного права, он пытался подержать авторитет римского права, которое в то время было позитивным правом в Германии.

Похожей теорией является учение о «социальной солидарности» (*solidaritésociale*) как о творце истинного права, «объективного права» (*droitobjectif*). Это учение было представлено в начале XX в. французской социологической школой, наиболее выдающимся юристом которой был Леон Дюги. Согласно его учению законодательные и судебные органы государства не создают право, а только утверждают (*constatent*) и принудительно обеспечивают предсуществующее право, происходящее из «социальной солидарности». Позитивное право обязывает, только если оно соответствует «объективному» праву.

Инстанция, называемая «социальной солидарностью», не менее загадочна, чем «общая воля» Руссо и «народный дух» немецкой исторической школы. Учение, по которой позитивное право, чтобы иметь обязывающую силу, должно соответствовать «объективному праву», созданному «социальной солидарностью», применимо, только если оно дает ответ на вопрос о том, кто компетентен решать, соответствует или нет в конкретном

<sup>343</sup> Савиньи Ф.К. фон. О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции // Там же. С. 152.

<sup>344</sup> Там же. С. 149.

случае позитивное право «объективному» — подлинному и справедливому праву. Очевидно, что это решающий вопрос.

И, что очень характерно, Дюгитот вопрос даже не обсуждает. Он говорит, что объективное право происходит из социальной солидарности, что «это право человека как социального существа...», что человек чувствует его или представляет его, ученый формулирует его, позитивный законодатель утверждает его (*constate*) и защищает уважение к нему»<sup>345</sup>. Но что такое «объективное право», если ощущение или понятие этого права у одного человека отличается от других людей, если один ученый формулирует его путем, отличным от другого ученого, если позитивный законодатель утверждает как «объективное право» правила, которые, согласно переживаниям или идеям того, кто должен соблюдать позитивное право, не являются «объективным правом»? Едва ли возможно, чтобы индивидуалист и социалист оказались способны договориться о том, чего требует «социальная солидарность» или что представляет собой «объективное право», истинное или справедливое право. Дюги игнорирует эту проблему. Ему представляется само собой разумеющимся, что по-настоящему объективным правом является то, что он со своей довольно индивидуалистической точки зрения считает объективным правом.

На вопрос о том, кто компетентен решать о том, соответствует ли позитивное право «объективному», возможны только два ответа. Первый состоит в том, что решение этого вопроса при возникновении спора находится в исключительной компетенции позитивного создателя права (законодателя) и судьи, который должен разрешить спор. Если так, то позитивное право всегда будет объявляться соответствующим «объективному», а следствием дуализма естественного и позитивного права будет оправдание позитивного права при помощи фикции «объективного права». Другая возможность состоит в том, что любое лицо компетентно решать этот ключевой вопрос. В этом случае лица, которые являются правотворческими органами общества, имеют такое же право решать данный вопрос, как и лица, подчиненные позитивному праву.

Дюги говорит, что позитивное право является императивом, только если оно выражает «объективное право». Само по себе позитивное право — это не императив, потому что те, кто его издает, такие же люди, как и те, на чье поведение позитивное

право направлено; а поскольку люди между собой равны, ни одно лицо не имеет права командовать другими<sup>346</sup>. Если так, то мнение лица, действующего как законодатель или судья, равноценно мнению лица, к поведению которого отсылает закон или судебное решение. Если законодатель или судья считают, что закон или судебное решение, принятые ими, соответствует «объективному праву» (а если бы они так не считали, они не стали бы принимать такой закон или судебное решение), это мнение должно иметь такой же вес, что и мнение лица, который отказывается выполнять закон или судебное решение, потому что считает их не соответствующими «объективному праву».

Возможность того, что позитивное право «является» объективно противоречащим «объективному праву», практически исключена, если нет объективной власти для решения спора по данному вопросу. На самом деле, существуют только противоречивые мнения о том, в чем состоит «объективное право». Но мнение правящих лиц отличается от мнения управляемых лиц, поскольку первые обладают властью принудительно осуществлять свое мнение; и их компетенция принудительно обеспечивать право, которое они считают соответствующим «объективному праву», не может быть отменена противоположным мнением управляемых субъектов, поскольку мнение управляемых лиц обладает, по крайней мере, не большей властью, чем мнение правящих лиц. Поэтому ситуация, при которой не только правительство, но и те, кто ему подчинен, будут компетентны судить о том, соответствует ли позитивное право «объективному праву», на практике не сильно отличается от ситуации, когда это суждение зарезервировано за правительством. В обоих случаях дуализм позитивного и «объективного права», так же как дуализм позитивного и естественного права, обладает эффектом, если не целью, оправдания одного другим<sup>347</sup>.

Эти примеры, наверное, достаточны для объяснения, почему чистое учение о праве настаивает на четком отделении понятия права от понятия справедливости, называется ли она естественным, истинным или объективным правом, и почему чистое учение о праве отказывается от любого обоснования позитивного права той или иной разновидностью сверх-права, оставляя эту сложную задачу религии или социальной метафизике.

<sup>346</sup> Ibid. P. 426.

<sup>347</sup> См. комментарии стр. 434.

<sup>345</sup> *Duguit L. L'État, le Droit Objectif et la Loi Positive*. Paris, 1901. P. 16.



точнее, с его персонализирующим восприятием, это лишь часть его общества. Поэтому она управляема тем же законами, что и само общество. Так называемый «естественный человек», — на самом деле социальный во всех отношениях, — полагает, что правовой порядок его общества также управляет и природой. Такой человек последовательно интерпретирует природу в соответствии с теми же фундаментальными правилами, что определяют его отношение к членам его группы.

Важнейшим принципом первобытного социального порядка является принцип воздаяния, полностью управляющий социально ориентированным сознанием первобытных людей. Это принцип, согласно которому человек воздает добром за добро, и злом за зло, и, следовательно, ожидает наказания за проступок, который он или член его группы совершает; вознаграждения за свои заслуги или заслуги своего товарища<sup>349</sup>. Человек ожидает наказания или вознаграждения не только за хорошее или дурное поведение по отношению к людям, но и за свое поведение по отношению к природе, ибо, по мнению первобытного человека, природа реагирует на поведение людей так же, как люди реагируют друг на друга. Интерпретация природы в соответствии с принципом воздаяния выражается в действительном поведении первобытного человека по отношению к животным, растениям и неодушевленным предметам, и особенно в его религии и мифах.

Мы предполагаем, что состояние современных людей, живущих в первобытных обществах, подобно предыдущему состоянию цивилизованного человека, и что в своем развитии цивилизованный человек прошел архаичную стадию, следы которой сохранились до сих пор в некоторых обычаях, сказках, религиозных идеях и т. д. Если принять это допущение, мы можем предположить, что научное и особенно каузальное мышление произрастает, подобно всему в цивилизации, из архаичных начал, которые можно реконструировать по данным этнографических материалов. К счастью, мы в состоянии установить, когда и где в сознании человека сформировалось современное представление о причинности. Это произошло в философии природы древних греков. Основы этой философии лежат в ми-

<sup>349</sup> Этот принцип в большинстве случаев обозначается термином «взаимность». Я предпочитаю термин «воздаяние», потому что он лучше выражает социальный и особенно моральный и правовой характер рассматриваемого принципа.

### 13. Причинность и воздаяние

Принимая во внимание достижения современной физики и то, что вкладывают в нее выдающиеся представители этой одной из наиболее точных естественных наук, мы осознаем, что находимся в процессе важного изменения нашего представления о вселенной. Представление о том, что закон причинности абсолютно детерминирует все события, пошатнулось, и если этот закон не будет полностью устранен из научного мышления, то хотя бы его формулировка должна быть, по крайней мере, существенно изменена. В ходе этого спора возникает вопрос об истиннике веры в то, что события определяются абсолютным законом, то есть о происхождении принимаемого нами как должное предположения, что каждое событие должно быть необходимым следствием из вытекающего нарушимого закона. Мы должны попытаться показать, как возникла вера в причинность в ходе эволюции человеческого мышления.

Здесь мы предполагаем, что причинность — это не форма мышления, которой человеческое сознание наделено по естественной необходимости. Это не то, что Кант именует врожденным понятием. Бывали периоды в истории человеческой мысли, когда человек еще не мыслит в категориях причинности, когда человек еще не мыслит в категориях причинности как принцип научного мышления впервые появляется на относительно высоком уровне умственного развития. Действительно, концепция причинности совершенно чужда мышлению архаичных народов, интерпретирующих природу в соответствии с социальными категориями, а не в категориях причинно-следственной связи<sup>348</sup>.

Для первобытного человека не существует никакой «природы» в контексте соединения элементов, детерминированных причинными связями. То, что современный человек понимает под природой, для архаичного человека с его анимистическим,

<sup>348</sup> См.: *Kelsen H. Society and Nature*. Chicago, 1943.

фологических и религиозных представлениях, в большинстве своем соответствующих менталитету первобытного человека. В этих представлениях решающую роль играет принцип воздаяния.

## I.

Философия природы древних греков как первая крупная попытка научного осмысления действительности, все еще находилась под влиянием концепции ценностей, производных от социальной сферы. Социальные категории воспринимались беспрекословно и считались настолько неоспоримой частью человеческого знания, что воспринимались в качестве отправной точки постижения реальности. В ранней греческой философии, как и в мифологическом мышлении первобытного человека, природа объясняется по аналогии с обществом. Авторитарное общество, государство, представляется образцом порядка, согласно с которым предпринимается попытка постичь вселенную. Именно государство дало первоначальный образец для этой первой естественной науки. С тех пор люди привыкли считать государство самим порядком, а благодаря гораздо более древним теологическим рассуждениям — абсолютной ценностью.

Но аналогия природы и общества постепенно ослабевает в результате последовательных наблюдений. Идея всеобщего закона природы, изначально лишь как перенесение закона государства на вселенную, зримо освобождается от своего прототипа — законы вселенной и законы государства становятся совершенно отдельными принципами.

Фалес Милетский, с которого начинается греческая философия, Анаксимандр и Анаксимен ищут фундаментальный принцип, с помощью которого можно было бы объяснить вселенную как целое. Они рассуждают о вселенной как о чем-то, что имеет монархический способ управления. Закон *ἀρχή* здесь устанавливает *μοναρχία*, и *ἀρχή* означает не только «начало», но и «правление» или «правило». Конечно, не является случайностью, что философия природы процветала в то время, когда в Греции крепло влияние восточной деспотии<sup>350</sup>. Анаксимандр, как известно, вводит обозначение *ἄτερον* — безграничное как

<sup>350</sup> *Joel K. Geschichte der antiken Philosophie. Tübingen, 1921. Vol. I. S. 269.*

первооснова мира, как *ἀρχή*, и прямо говорит, что *ἄτερον* охватывает все и всем управляет<sup>351</sup>. Анаксимен считает первоначалом воздух. Но он представляет себе воздух как существо, надежное разумом и волей, которое правит миром подобно богу. Воздух в терминах Анаксимена есть «душа» мира<sup>352</sup>, и является как таковой первопричиной — причиной изменений и движения. Для Фалеса душа тоже, по-видимому, была чем-то движущимся, ибо он, как говорят, утверждал, что магнит должен иметь душу, раз он движет железо, то есть притягивает его. Причина как движущая сила мыслится анимистически, или скорее даже персонафицировано; она намеренно приводит что-то в движение; она чем-то управляет; она притягивает что-то, как магнит притягивает железо<sup>353</sup>.

Такой взгляд на вещи не совсем чужд популярной сегодня идее причинности. Мы можем понять идею, что душа есть причина движения, а, значит и сама причина, только если не забывать, что представление о душе как о чем-то, что существует в живом и продолжает личность своего носителя после смерти, выросло из представления о душе как о том, что начинает свое существование только после смерти. Первоначальная функция этой души умершего, ее первое «действие», заключалось, так сказать, в отпущении.

Эта идея причинности напоминает и в других отношениях примитивное представление о воздаянии. Причина притягивает следствие, точно так же, как и несправедливое, или точнее человек своим неправомерным поступком влечет за собой наказание. Тот факт, что идея воздаяния играет решающую роль в понятии *ἀρχή* как основного принципа, главным образом показана на в учении о том, что поскольку вещи воздействуют друг на друга, они должны происходить из одного и того же источника. Ибо только тогда, когда они происходят из одного и того же источника, они имеют одну и ту же природу, и только подобные вещи могут воздействовать друг на друга, то есть только одинаковые вещи в определенном смысле могут помогать или вредить друг другу.

Тезис о том, что только подобные вещи могут воздействовать на подобные вещи, что причина должна быть равна своему

<sup>351</sup> *Aristoteles. Физика. Харьков, 1999. Кн. III. Гл. 4. 203b.*

<sup>352</sup> *Joel K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena, 1906. S. 66ff.*

<sup>353</sup> *Aristoteles. О душе. М., 1937. С. 12.*

следствию, в какой форме эта идея еще существовала в физике XIX века, явно берет свое начало в принципе воздаяния. Здесь оно обретает свой собственный смысл, а именно, что между наказанием и злом, между наградой и заслугой, существует своего рода равенство. Это равенство прежде всего качественное, так как плохое порождает плохое, а хорошее порождает хорошее. В своем «Агамемноне» Эсхил высказывает мысль об ошибочности традиционного представления о том, что «от дурного дела плохое счастье»<sup>354</sup>, и указывает на то, что «от дурного дела плохое множество дел дурных»<sup>355</sup>. Несчастье состоит в совершении другого злого дела, ибо один злой поступок порождает другой, как родители рожают себе подобных детей.

Но подобие несправедливости и наказания, заслуги и награды не только качественное. Оно также является количественным, поскольку чем больше нечто обладает характеристикой несправедливого, тем больше должно быть наказание за него, чем больше заслуга, тем больше награда. Фрагмент Гераклита гласит: «Чем доблестней смерть, тем лучший удел выпадает на долю умерших»<sup>356</sup>. Если вещи содержат в себе отношения причины и следствия, они должны быть «равными» по своему характеру, как зло и наказание, заслуга и награда. По этой причине они должны происходить из одного и того же первичного элемента, воды или воздуха.

В другом аспекте идея подобия, содержащаяся в понятии *ἰσότης*, появляется как идея равновесия, которое, поскольку оно означает справедливость, является специфической функцией воздаяния, которое взвешивает наказание за зло, награду за заслуги, как на весах, и уравнивает их. Фалес учил, что вода является первоначалом. Поскольку превращение этого вещества во что-то иное, чем вода, нелегко объяснить, Анаксимандр начинает с *ἄπειρον*, то есть с бесконечной, вечной и негленной субстанции, из которой происходят такие противоположности как влажное и сухое, холодное и горячее. Конечные вещества всегда конфликтуют друг с другом, например, горячий огонь с холодным воздухом, сухая земля с влажным морем. Предварительное преобладание одного над другим несправедливо, а их равновесие справедливо. Жара создает летом несправедливость;

<sup>354</sup> Эсхил. Агамемнон. М., 1978. 750.

<sup>355</sup> Там же. 754–755.

<sup>356</sup> Фрагменты ранних греческих философов / А. В. Лебедев (сост.). М., 1989. Ч. 1. С. 244.

холод — зимой. Чтобы достичь равновесия, они должны вернуться к своей общей причине, к их *ἀρχή*<sup>357</sup>. Если огонь постепенно высушивает воду — это несправедливость, которая в конечном итоге должна привести к разрушению мира. Однако огонь, смешанный с водой, теряет свою особую природу и становится первичной сущностью.

Его функция, однако, должна быть представлена как равновесие в смысле карающего правосудия. Только в этом смысле всеобщего обоснования оно является всеобщим объяснением мира. Если допустить, что это основная идея Анаксимандра, то можно понять следующий отрывок: «Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость сообразно порядку времени»<sup>358</sup>. Здесь впервые в истории человеческой мысли постигается понятие имманентного закона, который управляет всей вселенной<sup>359</sup>. Это самое раннее утверждение закона причинности. Хотя и в обобщенном виде, это все же, по существу, закон воздаяния<sup>360</sup>. Хронологически причина как несправедливость должна предшествовать следствию как наказанию. Как необходимость (*τὸ ὑρέον*) состоит в признании, осуществляемом правовой нормой воздаяния, так и хронологический порядок, — «ранее» и «позднее», — есть показатель несправедливости и наказания. В этом динамизме воздаяния научная мысль впервые выводит на поверхность категорию времени. Причина, по которой современная наука до сих пор характеризует связь причины и следствия как асимметричную, и до сих пор утверждает, что причина должна предшествовать следствию во времени, заключается в том, что причина изначально была несправедливостью, а следствием было наказание.

Как и Анаксимандр, Гераклит также видит напряжение противоположностей в природе, и подобно ему интерпретирует ее

<sup>357</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. Дж. Бернет отмечает, что «расхожее утверждение о том, что введенный Анаксимандром термин *ἄπειρον*, по-видимому, является следствием недоразумения» (Burnet J. Early Greek Philosophy, 3 ed. 1920. P. 50ff.).

<sup>358</sup> Ibid. P. 52.

<sup>359</sup> Capelle W. Die Vorsokratiker. Stuttgart, 1938. S. 75.

<sup>360</sup> В работе Ягера отмечается, что закон, идея которого выражена во фрагменте Анаксимандра, есть закон «полиса», то есть греческого государства (Jäger W. Paideia. 2 ed. 1936. Vol. 1. S. 217ff.).



посредством чисто социальной категории войны. Его высказывание «Война — отец и царь всех вещей»<sup>361</sup> хорошо известно и часто цитируется. Но в то время, как Анаксимандр видел несправедливость в борьбе вещей, Гераклит учил: «Следует знать, что война всеобща, и что правда [δίκη] — борьба, и что все происходит через борьбу и по необходимости»<sup>362</sup>. В этой войне, которую стихии ведут друг с другом, он признает закон всей жизни, и этот универсальный закон, центральная идея его философии в целом, мудрость «заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего»<sup>363</sup>. «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его — ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам»<sup>364</sup>. Очевидно, что под Логосом подразумевается закон причинности, согласно которому все происходит. Таким образом, закон природы отождествляется с судьбой.

Согласно Диогену Лаэртскому, Гераклит учил, что «ибо все предопределено судьбой всецело»<sup>365</sup>. У Гераклита необходимость событий, эта существенная функция причинности, по сути воля божества, представленная олицетворением разума. Божество является выражением абсолютной действительности порядка с выраженной в нем волей самого божества, и в качестве абсолютности, неприкосновенности может проявляться только как качество трансцендентного экземпляра, существующего вне всякого опыта. Эта необходимость, судьба, выражается словом εἰσαίρειν. Платон εἰσαίρειν обозначает получить свою долю. Этимология происходит от εἰσαίρειν, корнем которого является σμετ, выделять, на лагыни тегео, заслуживать<sup>366</sup>. Слово, выражающее каузальную необходимость, потому первоначально означало «заслуженное наделение». Судьба дает все, что предназначено, — как награду, так и наказание. Можно предположить, что идея воздаяния лежит в основе понятия судьбы, как того, что суждено каждому, из-за заслуг или вины, через неумолимую волю воздаяния божества. Фактически именно у Гера-

<sup>361</sup> *Материалисты Древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / М. А. Дынный (сост.). М., 1955. С. 46.

<sup>362</sup> Там же. С. 48.

<sup>363</sup> Там же. С. 45.

<sup>364</sup> Там же. С. 41.

<sup>365</sup> *Фрагменты* ранних греческих философов. С. 201.

<sup>366</sup> Boisacq E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1916. P. 621.

клита εἰσαίρειν, по сути, неприкосновенность юридических норм, и юридические нормы, несомненно, являются нормами воздаяния.

Через нормативный характер универсального закона Гераклита — нормы о том, что каждый должен повиноваться, но такое по глупости иногда бывает не так, проявляется в следующих фрагментах: «Поэтому нужно следовать всеобщему. Но, хотя логос [λόγος] — общ, большинство людей живут так, как если бы у них был особенный расуудок»<sup>367</sup>. «Кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса — на закон [νόμος], и даже гораздо крепче. Ибо всечеловеческие законы зависят [то есть обретают действие] от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит»<sup>368</sup>. Если человеческие законы черпают свою силу из божественного или всеобщего закона, то потому, что божественный, всеобщий, нерушимый закон причинности есть лишь проекция человеческого закона, юридического правила на устройство вселенной. Это юридическое правило, спроецированное на вселенную, не-прикосновенно, поскольку рассматривается как абсолютная воля божества. Здесь сформулирована идея естественного права в смысле естественного правопорядка.

То, что это юридическое правило есть закон воздаяния, ясно выражено в известном фрагменте, на который можно указать как на аналог изречения Анаксимандра: «Солнце не преступит положенных мер [то есть ему предписанного пути], а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды»<sup>369</sup>. Эринии — это хорошо известные духи мщения в греческой религии, а Дике — богиня воздаяния. Орфики называли ее «неумолимой», «судьей тем, кто не повинуется божественному закону»<sup>370</sup>. Значение сказанного Гераклитом для истории научного мышления заключается в том, что незыблемость закона причинности, из-за которого солнце следует своим путем, является принуждением со стороны богини справедливости, *следствием обязательности правовой нормы*, нормативной необходимости<sup>371</sup>.

<sup>367</sup> *Фрагменты* ранних греческих философов. С. 197.

<sup>368</sup> Там же. С. 197.

<sup>369</sup> Там же. С. 220.

<sup>370</sup> *Capelle W. Die Vorsokratiker*. S. 39.

<sup>371</sup> См. комментарии стр. 435.

Незыблемость универсального закона состоит вовсе не в том, что он всегда доступен наблюдению — нельзя исключить того, что солнце перейдет за свой предел. Незыблемость заключается скорее в том, что нарушение закона всегда и без исключений карается, потому что универсальный закон, как и юридическое правило, является нормой, устанавливающей санкции, и в качестве такового — законом воздаяния, неизменной волей божества. Логосом Гераклита является Дике, богиня неотвратимой мести<sup>372</sup>. Незыблемость закона причинности, который так оспаривается в современной науке, происходит из незыблемости, которую миф и постепенно развившаяся из него философия природы приписывают принципу воздаяния как сущности божественной и потому абсолютно обязательной воли. Раннее естествознание выводит естественный закон из этого принципа воздаяния.

Идея о том, что необходимость, удерживающая космос, является абсолютной обязанностью божественной правовой нормы и что эта норма, закон природы, есть воздаяние, проявляется у Парменида не менее ясно, чем у его великого антагониста Гераклита. Чтобы прийти к познанию этого закона, он, правда, отправляется в воображаемое путешествие, которое описывает в своей теоретической поэме. Это приводит его к Δίκη τοῦλοῦς, к «богине воздаяния». У нее есть ключ от ворот, через которые ведет дорога к свету, к истинному знанию. Дике, богиня справедливости, является также богиней истины, ибо в этом все еще вполне этическом и юридическом мировоззрении истина тождественна справедливости, неумолимость которой выступает здесь как «бестрепетное сердце (ἀτρέφηςῆτορ) совершенной истины».

Основное учение онтологии Парменида о том, что возникновение и исчезновение есть только иллюзия, что существует только вечное неизменное бытие, выражено Парменидом следующим образом: «Оттого-то в крепчайших оковах держит Правда (Δίκη) ее, ни в рождение, ни в смерть не пуская». Это Δίκη τοῦλοῦς, богиня воздаяния. Та же мысль появляется позже в следующей форме: «Так в пределах великих оков существует недвижно то, чему нет ни конца, ни начала: и Смерть и Рождение изгнаны, их отвела достоверная Истины сила. Незыблемо».

<sup>372</sup> Незыблемость универсального закона как непоколебимой воли божества справедливости, функцией которого является воздаяние, обнаруживается и в вавилонском эпосе творения.

ность (Ανίκη) мощная держит его, сжав кругом, в оковах предела». Далее: «Ибо нет ничего и не будет на свете иного, кроме Бытного, кроме того, что Мойра (Μοίρα) в оковах держит недвижимым и цельным»<sup>373</sup>. «Жесткая необходимость» и «судьба» тождественны Дике, богине воздаяния. Детерминация законом природы, нерушимое правило «существования» является «должным» абсолютной правовой нормы, всеобщий закон есть неизбежность воздаяния. Это та же мысль, которую поэт Эсхил выражает в своем «Прометее», когда Прометей говорит о необходимости, Ананке: «Что суждено, не избежит и Зевс того». Когда предводительница хора обращается к нему с вопросом «Кто ж у руля стоит Необходимости?», Прометей отвечает: «Три Мойры, Эвмениды с долгой памятью»<sup>374</sup>.

Воздаяние — это понятие, хотя и не основное, в философии Эмпедокла, которая находилась под влиянием орфических и пифагорейских элементов. В центре этой философии лежит представление о переселении душ, согласно которому этот мыслитель из Акрагаса, — скорее пророк, чем ученый философ, — истолковывает свою судьбу. Теория метемпсихоза здесь, как и везде, представляет собой специфическую идеологию воздаяния:

«Имеется право Судьбы, небожителей вечных решенье,  
Давнее временем, вечное, мощной скрепленное клятвой:

Если кто-либо убийством руки свои запягнает,

Или кто в распре с другим клятву преступно нарушит  
[Кто-то из демонов-духов, жизнью своей долговечных],  
Три мириады годов блуждать им вдали от блаженных,  
В ходе времен воплощаясь в образы смертных созданий,

Жизни крутые дороги ежесекундно меняя;

Ибо высокий эфир в море их гневно бросает,

Море их гонит на сушу, земля — к лучезарному свету

В небе светящего солнца, солнце же — снова к эфиру.

Так они гости везде, но равно их все ненавидят.

Один из низвергнутых — я, изгнанник богов и скиталец,  
Гневным Раздором влекомый»<sup>375</sup>.

<sup>373</sup> *Парменид. О природе* // Эллинистские поэты VIII–III вв. до н. э. / М. Л. Гаспаров. М., 1999.

<sup>374</sup> *Эсхил. Прикованный Прометей* // *Эсхил. Трагедии*. М., 1989. С. 250.

<sup>375</sup> *Эмпедокл. Очищения. Фрагменты из поэмы* // *Селушкин А. В. Эмпедокл*. М. 1985. С. 181–182.

Сама природа, то есть четыре элемента, из которых она, по учению Эмпедокла, состоит, — а именно воздух, вода, земля и огонь, — карает злодея. Воздаяние признается функцией самой природы. Зло, реакцией на которое является воздаяние, никоим образом не является просто социальным злом. Это вред, который один человек наносит другому. Идея о том, что человеческая душа может быть воплощена в других существах, в животных или растениях, приводит здесь, как например в тотемистических системах, к идее общества, охватывающего не только людей, но и всех других существ. Это общество образовано порядком, подчиняющим все существа одному и тому же закону, и, в частности, гарантирующим всем существам одинаковое право на жизнь. Основной нормой этого порядка является запрет на убийство. Таким образом, природа, по-видимому, становится частью общества, а закон воздаяния, само собой разумеется, становится естественным законом.

Из этого закона Эмпедокл выводит запрет на убийство животных и поедание их плоти. Согласно Цицерону<sup>376</sup>, Эмпедокл учит, что один и тот же правовой порядок (*inam omnium tantum condicione iuris*) существует для всех живых существ, и торжественно провозглашал, что неискупимые кары грозят тем, кто причиняет им вред. По-видимому, Эмпедокл считал этот закон жизни, управляющий людьми, животными и растениями, санкционированным «неизгладимыми наказаниями» — частным случаем еще более общего закона, управляющего всей вселенной. Этот универсальный закон также считается законом воздаяния.

Современное понятие причинности в принципе установлено в трудах атомистов: Левкиппа и Демокрита. Эти основоположники чистого естествознания добились почти полного отделения закона причинности от принципа воздаяния за счет последовательного устранения всех богословских элементов из толкования природы и строгим отказом от причин, являющихся в то же время целями. Поскольку мироустройство по аналогии с общественным порядком мыслится как выражение более или менее личной, разумной, а потому целенаправленно действующей воли, закон природы должен иметь характер нормы, которая по аналогии с социальной нормой — юридическим правилом — гарантирует нормальное положение вещей посред-

<sup>376</sup> Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. М., 1994. Кн. III (XI, 19).

ством санкций. Универсальный закон должен быть законом воздаяния. Гераклит таким же образом рассматривал закон природы. Но для атомистов такой закон перестал быть нормой, выражением божественной воли. Он стал проявлением безличной объективной необходимости. Ведь Демокрит не считает вселенную созданной каким-то персонафицированным существом<sup>377</sup>.

Освобождение истолкования природы от принципа воздаяния в философии атомистов в точности соответствует аналогичному освобождению социальной теории у софистов. Еще Протагор, современник Левкиппа, учил, что специфическая техника государственного порядка, реагирующая актом принуждения на акт, считающийся общественно вредным, — то есть санкции, направленной против правонарушителя, — оправдывается не религиозной идеей воздаяния, а рациональной целью предотвращения будущих правонарушений. Наказание происходит не по какой-то неясной причине, а по ясной цели: «Никто ведь не наказывает преступников, имея в виду лишь уже совершенное беззаконие: такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое беззаконие — ведь не превратит же он совершенное в несовершеншшееся, — но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это наказание. Кто держится подобного образа мыслей, тот ... карает ради предотвращения зла»<sup>378</sup>. Закон государства, как и закон природы, свободен от мифа о воздаянии.

Однако закон причинности даже в той очищенной форме, которую он принимает в трудах атомистов, не может полностью отрицать своего происхождения. Здесь оно выражается понятием необходимости, *Ανάγκη*. Согласно Аэцию, Демокрит, кажется, понимал под необходимостью сопротивление, движение и удаление атомов, сталкивающихся друг с другом<sup>379</sup>. Чтобы понять эту формулировку физической причинности, нужно осознать, что, согласно Демокриту, всякое изменение есть только соединение и разъединение атомов: не существует ничего, кроме атомов, которые «спорят друг другом», сталкиваясь снова и снова в пустом пространстве. Таким образом вещи появляются и исчезают.

Если, как думает Аэций, Демокрит считал необходимостью столкновение атомов, то это означает, что он видит причин-

<sup>377</sup> Diels H. *Doxographi Graeci*. 1929. P. 581.

<sup>378</sup> Платон. Протагор // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. 324а-с.

<sup>379</sup> *Материалисты Древней Греции*. С. 67.



ность в явлении, для которого характерна схема действия и реакции. Однако эта идея аналогична принципу воздаяния, который связывает действие со специфической реакцией, а именно вину с наказанием, заслугу с наградой. Атомы сталкиваются друг с другом «в противодействии», подобно тому, как Гераклита вещи постоянно «воюют» и приводят в гармонию столкновением противоположностей, как вина и наказание. Элементы, связанные принципом воздаяния, противоположны по направлению своего действия, но не по своей природе; ибо подобное воздается подобным.

Таким образом, согласно закону причинности Демокрита среди атомов, находящихся «в разладе», только подобное может воздействовать на подобное. В папирусе *Hibeh* находится следующий отрывок: «Он говорит, что вследствие гниения... в жидкости подобные части отходят к подобным, подобно тому как это происходит во всем, и таким образом возникло море и все прочие соленые воды, так как однородные вещества были собраны в одно место»<sup>380</sup>. Отрывок из Демокрита гласит: «Животные соединяются с животными того же самого вида, как, [например], голуби с голубями и журавли с журавлями, и у [всех] прочих неразумных [животных] дело обстоит точно так же. Равным образом [то же самое можно сказать] и относительно неодушевленных [предметов], как можно видеть на примере просеивания семян и на примере камешков на морских берегах. А именно [в первом случае] при вращении веялки отдельно ложатся чечевицы с чечевицами, ячменные зерна с ячменными, [во втором же случае] под действием прибой волн продолговатые камешки отбрасываются на одно место с продолговатыми, круглые же — [на одно место] с круглыми, так что как будто подобие в вещах имеет силу соединять их вместе, в одно»<sup>381</sup>.

Если магнит притягивает железо, то это потому, что «подобное притягивается к подобному». «При таком предположении, — говорит Александр Афродизийский, — зло влечет за собой аналогичное ему по существу наказание, например убийство влечет за собой убийство [как кровная месть или смертная казнь]; заслуга влечет за собой награду, подобную ей по существу; таким образом, магнит притягивает железо, потому что последнее «подобно» первому. Когда Демокрит описывает тот факт, что причина воздействует на вещь, при помощи указа-

<sup>380</sup> *Материалисты Древней Греции*. С. 119.

<sup>381</sup> Там же. С. 111.

ния на то, что «вещь испытывает действие»<sup>382</sup>, представление об «испытании действия» наказания находится у него на заднем плане.

Поэтому вполне понятно утверждение Плиния о том, что Демокрит признавал только двух богов: Кару и Милость<sup>383</sup>. Аристотель характеризует атомистический закон причинности так: «А именно, некоторые недоумевают, есть ли случаи или нет. Ведь ничего не возникает случайно, говорят они, но есть какая-либо определенная причина (τι αίτιον) всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собой или случайно»<sup>384</sup>. И если у Демокрита и у других представителей старой натурфилософии αίτια означает причину, то не следует забывать, что это слово первоначально означало «вину»<sup>385</sup>. Причина ответственна за следствие. Внутренняя связь между двумя элементами закона причинности, — причиной и следствием, — носит нормативный характер. Этот нормативный элемент еще не полностью исчез из современного мышления в естествознании.

## II.

Итак, идея причинности как объективного закона, имманентного природе, из которого нет исключений, была развита в атомистической теории и воспринята Эпикуром и его последователями. После победы христианства возник риск того, что эта идея затеряется в теологическом мировоззрении, превалирующем в Средневековье. Обновленная естественная наука, основанная Бэконом, Галилеем и Кеплером, впервые возрождает эту идею, которая оставалась господствующим принципом для истолкования природы до самого недавнего времени, когда в некоторых областях современной физики она была подвергнута сомнению, а иногда и отрицанию.

Если сегодня говорить, — правильно или неправильно, — о кризисе этого принципа, то не следует забывать, что данный кризис начался со знаменитой критики Юмом веры в причинность. Критика Юма была направлена главным образом против господствовавшего в его время представления о том, что между причиной и следствием существует объективная связь, заданная

<sup>382</sup> Там же. С. 127.

<sup>383</sup> Там же. С. 143.

<sup>384</sup> Там же. С. 67.

<sup>385</sup> *Jäger W. Paideia*. S. 220.

в вещах самих по себе — некая внутренняя связь, за счет которой причина каким-то образом вызывает действие. Причина что-то делает, вызывая следствие. Следовательно, причина мыслится как действующее лицо и как действующая субстанция. Юм показал, что в природе нет причинности в смысле необходимости связи, а есть только закономерная последовательность событий.

Представление об общем законе причинности, в соответствии с которым сходные причины должны обязательно производить сходные действия, есть не что иное, как привычка мысли, которая, вытекая из наблюдения закономерной последовательности событий, становится твердым убеждением. Но откуда взялось представление о том, что необходимость связи между причиной и следствием объективна и потому притягивает действенным событиям, что причина производит или притягивает действие, что между ними существует не только *poshoc*, но и *propter hoc*? Объяснения Юма недостаточны. Он говорит только: «Если мы заметили, что во многих случаях два рода объектов — огонь и тепло, снег и холод — всегда были соединены чувствами, то и если огонь или снег снова воспринимаются чувствами, то наш ум в силу привычки ожидает тепла или холода и верит, что то или другое из этих качеств действительно существует и произойдет, если мы приблизимся к объекту»<sup>386</sup>. Наш ум вынужден привычкой ожидать, что за известным явлением всегда будет следовать в будущем то же самое явление, которое регулярно следовало за ним в прошлом. Однако обыкновение не заставляет нас думать, что исключение абсолютно исключено. На теорию Юма, очевидно, повлияла идея обычного права, господствовавшая в Англии в его время. Он прямо говорит по этому поводу: «Обычай ... есть великий путеводитель человеческой жизни». Но обычай не содержит правил без исключений.

Представление о том, что связь между причиной и следствием носит характер абсолютной необходимости, не может быть результатом обыкновения или привычки мышления. Весьма вероятно, что оно происходит, как показало нам развитие древнегреческой философии, из принципа воздаяния. Этот принцип есть выражение трансцендентной воли, независимой от подчиненных ему людей, специфически объективной власти, которая связывает наказание с проступком, награду с заслугой, назначая

<sup>386</sup> Юм Д. Исследование о человеческом разумении // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 40.

наказание «по причине» проступка, вознаграждение «в счет» заслуг. Пока существует представление о трансцендентной власти, наделенной разумом и волей, не может быть никакой разницы между связью нарушения и наказания, заслуги и награды, с одной стороны, причиной и следствием, с другой. Ибо в каждом случае эта связь должна осуществляться по воле данного авторитета.

Поэтому нельзя различать закон нравственности и закон природы — оба считаются волей божества. Пока существует вера в существование трансцендентной власти, правящей как человеческим обществом, так и природой, воля этой власти является объективной связью, которая удерживает вместе причину и следствие, даже если человеческий разум может разделить закон причинности и принцип воздаяния. Превращая причину из объективно необходимой связи причины и следствия, имманентной природе, в субъективный принцип человеческого мышления, Юм лишь освободил закон причинности от элементарности, присущего ему как преемнику принципа воздаяния.

Другим элементом понятия причинности, с которым не соглашается современная физика, является тезис о том, что следствие должно быть равно причине. Эрнст Мах<sup>387</sup> уже показал, что это положение, которым много пользовался Роберт Майер (открыватель закона сохранения энергии), является совершенным «пустым». Филипп Франк отмечает: «Главная особенность популярного представления о причинности состоит в том, что причина и следствие должны каким-то образом быть равными или, по крайней мере, пропорциональными. Чем сильнее причина, тем сильнее должно быть следствие. Однако отсутствовали подходящие средства для измерения всех возможных причин и следствий, чтобы установить, когда часть причины равна соответствующей части следствия. В физическом законе, согласно которому система тел может возрастать в энергии лишь в той мере, в какой она берет энергию от окружающих тел, увиделась, наконец, конкретная эквивалентная формулировка того факта, что следствие должно быть равно причине. Дриш прямо говорит о том, что энергия есть мера причинности»<sup>388</sup>. Однако Франк, обратив внимание на проблематичность понятия энергии, самым решительным образом утверждает, что с точки зрения фи-

<sup>387</sup> Мах Э. Механика: историко-критический очерк ее развития. Ижевск, 2000. С. 218, 424, 428.

<sup>388</sup> Frank Ph. Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Wien, 1932. S. 136ff.

зика невозможно «просто рассматривать энергию вообще как меру причинности».

Проблематичный характер утверждения о том, что причина должна быть равна следствию и наоборот, проявляется также в родственной идее о том, что причина имеет только одно следствие, и что следствие восходит только к одной причине. Принцип причинности считается, по существу, двусторонним. Но так как каждая причина сама должна рассматриваться, в свою очередь, как следствие другой причины, а каждое следствие — как причина дальнейшего следствия, то каждая точка, подлежащая причинной детерминации, кроется в бесконечной цепи причинности, имеющей характер *континуума*. Явления, указанные как причина и следствие, находятся в непосредственной, хотя и не всегда непосредственно ощутимой, связи событий. Так называемая причина незаметно сливается с так называемым следствием. «Причина и следствие, — говорил Гете, — неделимое явление».

То, что мы тем не менее отделяем их друг от друга, даже противопоставляем их друг другу, что мы нарочно выделяем из непрерывной цепи бесчисленных элементов только два как причину и действие, приписываемое только этой причине, объясняется вековой привычкой думать о природе в контексте принципа воздаяния. Этот принцип связывает только отдельное событие, характеризуемое как проступок, с другим событием — наказанием, точно также определенным и четко отделенным хронологически от первого. Возможность вычленения этих двух фактов из непрерывного потока событий обусловлена тем, что оба они «произвольно» определяются и связаны воедино божественной или человеческой волей, которая выражена в норме воздаяния. Этот метод выделения явлений, вытекающий из нормативного мышления, не препятствует достижению полезных теоретических, а также практических результатов в области естествознания, при условии, что эти результаты корректируются осознанием того, что каждое следствие имеет бесконечное число причин, каждое вызывает бесконечное количество следствий.

Такая поправка тем более необходима, что всякий анализ окружающей действительности показывает, что каждое следствие есть не только конец причинно-следственной цепи, но и начало новой цепи, и в то же время точка пересечения бесконечного количества связей. Ни одно следствие не вытекает только от одной причины. Исходя из этого факта, некоторые

философы совершенно отказались от понятия причины как бесполезного и заменили его понятием «условия» или «компоненты» события<sup>389</sup>. Точно так же понятие следствия было заменено понятием «результатов». Не «каузализм», а «кондиционизм». Однако считается необходимым указать одно из условий или компонентов события как «решающее», чтобы отличать причину как собирательное понятие всех условий следствия, взятых вместе, от причины в более узком смысле «непосредственного» или «решающего изменения одного из обуславливающих обстоятельств».

Следовательно, понятие причинности на самом деле не отброшено, а лишь изменено. То, от чего отказываются, это проследить идею причинности, а именно представление о том, что причинность заключается в связи между двумя фактами, двусторонней связи. Это представление возникло в области идеи воздаяния. Здесь и только здесь это представление фактически неоспоримо — одно нарушение, одно наказание. Постулат о том, что за одно и то же преступление нельзя наказывать более одного раза, что закон воздаяния исчерпывается единственной реакцией на один факт и, таким образом, в буквальном смысле двусторонен, выражается максимой: *non bis in idem*. Критика закона причинности с позиции так называемого кондиционизма нацелена только на его отделение от принципа воздаяния.

Этот принцип соединяет две его части в том смысле, что одна должна хронологически предшествовать другой — сначала преступление, а затем наказание, сначала заслуга, а затем награда. Две части, соединенные по принципу воздаяния, не могут поменяться местами. Одновременное наступление этих двух частей также немислимо. Закон причинности является и был изначально таким, например, по аналогии с принципом воздаяния, который соединяет две его части в необратимой хронологической последовательности, и в этой форме в основном рассматривается как фундаментальная форма закона природы. Эта идея оказалась непригодной, когда стало необходимым отказаться от допущения об имманентной связи причины и следствия и потребовалось заменить это допущение понятием чисто функциональной зависимости<sup>390</sup>. Хронологическая последова-

<sup>389</sup> См.: *Verwort M. Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis*. 1908. S. 136ff.; Mauthner F. *Wörterbuch der Philosophie*. München und Leipzig, 1910. Vol. I. Статьи «Причина», «Условие», «Кондиционизм».

<sup>390</sup> См. комментарий стр. 435.



тельность явлений больше не рассматривается как существенный элемент закона природы.

Функциональная зависимость может существовать лишь между одновременными событиями. Однако, если существует отношение функциональной зависимости между одновременными событиями, эти события могут изменить свою очерденность. В самом деле, современному естествознанию известны бесчисленные связи, в которых между соединенными элементами не возникает временной разницы<sup>391</sup>. Таким образом, существуют законы природы, которые не соответствуют первоначальному схеме причинности. Конечно эти связи все еще часто представляются «каузально», то есть как отношения хронологически более ранней причины к хронологически более позднему следствию. Но с точки зрения науки физики, функциональные связи между одновременными явлениями существуют. Поэтому тот факт, что брошенное тело движется по параболической орбите благодаря силе тяжести, объясняется через высказывание о том, что сила тяжести есть причина, которая имеет своим следствием параболическую орбиту тела. Однако решающей связью является связь между положением, скоростью и ускорением как одновременно существующими элементами. Закон Бойля устанавливает связь между давлением и объемом газа, которые являются двумя одновременными фактами, хотя принято говорить, что увеличение или уменьшение давления является причиной увеличения уменьшения объема.

Современное представление о естественном законе как о законе функциональной зависимости освободилось от старого представления о причинности как конкатенации двух событий, имманентно связанных друг с другом в необратимом хронологическом порядке. Теперь следует сделать выбор между отказом от отождествления этого расширенного понятия закона с понятием причинного закона, поскольку нежелательно говорить о причинности в случае одновременно существующих событий; или в соответствии с историческим развитием, видя в современном естественном законе, который охватывает функциональную взаимозависимость одновременных событий, видоизмененный закон причинности. Если сделан выбор в пользу отказа, то закон причинности можно сформулировать следующим образом: конкретное событие, следствие, происходит, когда

<sup>391</sup> См.: Zitsel E. Über die Asymmetrie der Kausalität und die Einsinnigkeit der Zeit // Die Naturwissenschaften. 1927. Vol. 15. S. 280ff.

другое конкретное событие, причина, ранее произошло или произошло одновременно. Таким образом, закон причинности остается фундаментальной формой всех законов природы, хотя это будет верно только в измененном смысле. Это изменение смысла закона причинности означает также его освобождение от асимметричного по своей сути принципа воздаяния.

Принято считать, что главный удар по закону причинности нанесла недавно разработанная квантовая механика, механика субатомных частиц. Основанное на законе причинности предположение о том, что механические явления могут быть предопределены в их начальном состоянии движения, оказывается бесполезным, так как в области атомной физики начальное состояние движения никогда не может быть полностью определено. Это «принцип неопределенности», открытый и сформулированный Гейзенбергом. Если принять предсказуемость за критерий причинности, как это делается в современной философии природы, и объяснить событие как причинно детерминированное, когда оно может быть достоверно предсказано, то, согласное предположенной некоторыми физиками и философами интерпретации, в сфере квантовой механики нет причинности, или по крайней мере, причинность не может быть доказана, даже если она «объективно» дана. Но при этом говорится, что причинная определенность субатомных процессов не нужна для выведения физических законов макроскопических явлений. Безусловно, такие законы выражали бы не абсолютную необходимость, а просто статистическую вероятность.

Райхенбах<sup>392</sup> истолковывает кризис современной физики, и особенно квантовой механики, не как проблему замены причинности статистическими законами, а как видоизменение понятия причинности. Это видоизменение осуществляется в направлении перехода от абсолютной достоверности к вероятности, продолжая развитие, начатое в классической физике: «Кажется утверждение о причинности, примененное к предсказанию естественного события, имеет форму утверждения о вероятности». Понятие вероятности, которое здесь задействовано, есть понятие статистической вероятности. Предположение о том, что природа определяется законом причинности, остается неизменным. Простая «вероятность» заменяет «необходимость» в предыдущей формулировке закона причинности. Предполо-

<sup>392</sup> Reichenbach H. Das Kausalproblem in der Physik // Die Naturwissenschaften. 1931. Vol. 19. S. 713ff.

жение о наличии необходимой связи между причинной и следствием заменяется представлением о том, что эта связь является лишь вероятной.

Вопрос о том, можно ли найти в квантовой механике с ее принципом неопределенности причины замены абсолютной необходимости статистической вероятностью в понятии естественного закона, остается нерешенным. Даже до открытия Гейзенберга, если для предсказания будущих событий использовался закон причинности, был возможен только расчет вероятности. В своем философском эссе о вероятностях Лаплас говорит: «Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел вселенной наравне с движениями легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, также как и прошедшее, предстало бы перед его взором. Ум человеческий в совершенстве, которое он сумел придать астрономии, дает нам представление о слабом наброске того разума. Его открытия в механике и геометрии в соединении с открытием всемирного тяготения сделали его способным понимать под одними и теми же аналитическими выражениями прошедшие и будущие состояния мировой системы. Применяя тот же метод к некоторым другим объектам знания, нашему разуму удалось подвести наблюдаемые явления под общие законы и предвидеть явления, которые будут вызваны данными условиями. Все усилию духа в поисках истины постоянно стремятся приблизить его к разуму, о котором мы только что упоминали, но от которого он останется всегда бесконечно далеким»<sup>393</sup>. Поскольку человеческому уму, который всегда бесконечно далек от абсолютного разума Лапласа, совершенно невозможно знать все силы в данный момент, человеческий ум может предвидеть будущее только с вероятностью. Но и настоящее он может также объяснить прошлым только с вероятностью, так как и прошлое он знает лишь несовершенно.

В бесконечной дистанции между Богом и человеком богиловие с незапамятных времен указывала на ограниченность человеческого существа, противопоставленную бесконечности Бога. Только Бог может предвидеть будущее с абсолютной уве-

<sup>393</sup> Лаплас П. С. Опыт философии теории вероятностей. М., 2011. С. 3.

ренностью, поскольку только Бог полностью знает настоящее; и только Бог может полностью понять настоящее, поскольку только Бог полностью знает прошлое. Строгая идея причинности, абсолютная необходимость связи между причиной и следствием осуществляется только в безграничном познании Бога, а не в ограниченном познании человека; не имеет значения, идет ли речь об определении будущего настоящим или настоящего прошлым.

В переносе с эмоционального на рациональное познание это означает известное испокон веков представление о том, что закон, управляющий миром, есть воля Божия и, следовательно, норма. Эта норма определяет, что должно произойти в будущем. Естественный закон, напротив, объясняет реальность тем, что ищет в прошлом причину настоящего события. Законы природы, которыми наука наиболее общим и простейшим образом описывает окружающую действительность, являются результатом опыта, а опыт черпается не из будущего, а из прошлого. Предсказуемость есть критерий, хотя и отнюдь не единственный критерий причинности, но не сама причинность. Наличие причинной связи доказывается не только тем, что, как и в эксперименте, предсказанное следствие действительно имеет место, но и тем, что может быть доказано существование в прошлом факта, предполагаемого как причина данного события. Примениение закона причинности к будущим событиям, приложение, вытекающее из практической необходимости, есть вторичная функция, вытекающая из того, что познание, хотя и независимое от воли и действия, поставлено им на службу. Предсказание – это уже не чистое познание, а знание, примененное к технике. Будущее можно узнать из настоящего только при условии, что прошлое, которым объясняется настоящее, повторяется в будущем. То, что мы понимаем о будущем посредством нашего знания, есть в сущности лишь прошлое. Если видеть сущность закона причинности в том, что он определяет будущее, пусть даже только для описываемого Лапласомума, то можно подтвердить, может быть бессознательно, нормативное происхождение закона причинности.

Если тщательно проследить историю идеи причинности, то можно прийти к поразительному выводу, что по крайней мере до Юма закон причинности рассматривался просто как норма, поскольку он воспринимался как выражение Божественной воли. В качестве особенно характерного примера такого вывода

можно назвать теорию Мальбранша. Он учил, что на основе данных нашего опыта мы не увидим необходимой связи между явлениями и силами причинности. Мы наблюдаем только регулярные сукцессии (*successions*). Что касается причины того явления, что движущийся шар, ударяясь о неподвижный, приводит последний в движение, он утверждает: «Наконец, они не должны думать, что движущийся шар будет главной и действительной причиной движения того шара, который он встречает на своем пути, потому что первый шар сам по себе не обладает силой движения. Они могут только решить, что эта встреча двух шаров была поводом для Творца движения материи к тому, чтобы выполнить постановление своей воли, — универсальной причины всякой вещи, — сообщая второму шару часть движения первого»<sup>394</sup>.

Соответствие поведения вещей закону истолковывается как исполнение Божественного повеления. Мальбранш переносит причинную связь, которую он не находит в конечных вещах, в трансцендентную сферу, «на Бога», или, точнее, «на волю Бога». Это означает, что он понимает закон причинности как норму; он обозначает ее прямо как постановление воли. В этом Мальбранш существенно не отличается ни от Галилея и Декарта, ни от Лейбница, Локка и Беркли.

Настоящая заслуга Юма состоит не в указании на то, что никакая необходимая связь между причиной и следствием не может быть установлена на основе опыта. Это уже было установлено до него. Его заслуга состоит скорее в том, что он перестал искать необходимость причинной связи в воле Божией и отказался от учета этой воли вместе с прежним понятием причинности. Так, закон причинности перестает быть выражением Божественной воли, нормы.

Элемент, с которым только и может быть связана абсолютная необходимость, — трансцендентная воля, устанавливающая объективную связь между причиной и следствием, — теперь отброшен в сторону. Тем не менее, принцип строгой причинности может защищаться и в современной науке. Конечно, его можно защищать, только есть его понимать как норму. Поскольку только норма может претендовать на ненарушимость. Тот факт, что норма не всегда соблюдается, не нарушает ее действительности. При этом эта норма, с научной точки зрения, не может рассматриваться как проистекающая от метафизического авторитета

<sup>394</sup> Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 276.

в качестве повеления Божественной воли, направленной на природу. Но данная норма может быть рассмотрена в качестве эпистемологического постулата, направленного на человеческое познание и требующего искать связь между наблюдаемыми явлениями окружающей действительности как между причиной и следствием<sup>395</sup>.

То, что человеческое мышление может выполнить этот постулат только отчасти, не означает того, что из этого постулата могут быть сделаны исключения. Точно так же, как из факта несоблюдения в конкретном случае нормы, *предписывающей* определенное поведение, — или как мы образно выражаемся, из факта ее «нарушения», — не следует утраты этой нормой ее юридического действия или что появилось исключение из этой нормы. Именно потому, что норма может рассматриваться как «нарушенная», она считается действующей. Лишь норма, *опи- сывающая* реальное поведение, может иметь исключения.

Поэтому нормы, при помощи которых естественная наука описывает окружающую действительность согласно с эпистемологическим постулатом причинности, — так называемые законы природы, — вполне могут иметь исключения и, следовательно, могут рассматриваться лишь как статистические законы вероятности. Эта трансформация понятия причинности является последним шагом в процессе ее эмансипации от принципа воздаяния.

<sup>395</sup> См. главу «Причинность и вменение» в настоящем издании.



но доказать существование этого принципа в нашем мышлении и его применение в науках, связанных с человеческим поведением, мы вправе рассматривать общество как порядок или систему, отличающуюся от природы, и рассматривать науки, касающиеся общества, как отличающиеся от естественных наук.

## 14. Причинность и вменение

### I.

Обычным является разделение естественных и социальных наук как имеющих дело с двумя разными предметами: природой и обществом. Но действительно ли природа и общество — это два разных предмета?

Природа, в соответствии с одним из множества определений, представляет собой определенный порядок вещей, или систему элементов, связанных друг с другом как причина и следствие, то есть в соответствии со специфическим принципом, именуемым «причинность». Так называемые «законы природы», которыми наука о природе описывает свой предмет, в частности, утверждение о том, что если металлическое тело нагревается, оно расширяется, апеллируют к этому принципу. Отношение между нагреванием и расширением в нашем примере — это причина и следствие.

Если социальная наука отличается от естественной науки, описание ее предмета должно происходить в соответствии с принципом, отличным от причинности. Общество — это порядок человеческого поведения. Но не существует достаточного основания, чтобы не рассматривать человеческое поведение как элемент природы, то есть как определяемое законом причинности. В той мере, в какой человеческое поведение понимается как определенное законами причинности, изучающая взаимное поведение людей социальная наука, не будет существенно отличаться от физики или биологии.

Но если мы проанализируем наши высказывания, касающиеся человеческого поведения, мы обнаружим, что связываем акты человеческого поведения друг с другом и с другими фактами не только и не исключительно в соответствии с принципом причинности, — то есть как причину и следствие, — но в соответствии с другим принципом, достаточно отличающимся от причинности, принципом, для которого в науке пока еще не выработано общепризнанного термина. Только если возмож-

### II.

Право — это наиболее характерный и очень значимый социальный феномен, а наука о праве — это, вероятно, старейшая и наиболее развитая социальная наука. Анализируя юридическое мышление, я показал<sup>396</sup>, что отличающийся от причинности принцип на самом деле применим к правилам, которыми юристы описывают право, будь то право в целом или конкретное распоряжение правового характера, такие как национальное право определенного государства или международное право. Этот принцип имеет в юридических правилах функцию, аналогичную той, которую выполняет принцип причинности в естественных науках при описании природы.

Юридическое правило, в частности, устанавливает, что если человек совершил преступление, то к нему должно быть применено наказание. Либо же устанавливает, что если человек не выплачивает долг по заключенному им договору, то против его имущества должно быть направлено принудительное взыскание. В более общем виде: если правонарушение совершено, должна быть применена санкция.

Как и закон природы, юридическое правило связывает элементы друг с другом. Но связь, описываемая юридическим правилом, в своем значении полностью отличается от причинно-следственной связи. Очевидно, что уголовное преступление не связано с наказанием, а гражданско-правовой деликт не связан с принудительным взысканием так, как причина связана со следствием. Связь между причиной и следствием независима от акта, исходящего от человеческого или сверхчеловеческого существа. Но связь между правонарушением и юридической санкцией устанавливается неким актом или же актами людей — с помощью правотворческого акта, то есть акта, значение которого является нормой.

Данное различие не может быть проведено в рамках религиозно-мистического мировоззрения, согласно которому связь

<sup>396</sup> *Kelsen H. General Theory of Law and State. Cambridge: Harvard University Press, 1945. P. 45ff., 92.*

между причиной и следствием устанавливается актом, аналогичным нормотворческому акту — актом Божественного творения. Соответственно, вступающие в качестве проявлений Божественной воли законы природы имеют характер норм, предписывающих природе определенное поведение. Именно на этой основе метафизическое представление о праве предполлагает возможным найти естественное право в природе. С точки зрения научной интерпретации мира, с которой возможно толковать позитивистское учение о праве, нужно старательно защищать различие между законом природы и юридическим правилом.

Такой акт может выражаться в жестах, в устных или записанных словах, символах или в череде действий, представляющей собой сложный законодательный процесс, или в обычае. Используя образные выражения, мы говорим, что таким нормативным актом что-либо «делается» или «создается» в том смысле, что значение акта (или актов) является нормой. Норма, «созданная» актом человеческого поведения, является «позитивной нормой». Ее сущность заключена в ее действительности. Мы описываем значение нормы, говоря: нечто запрещено или дозволено, или, используя более общий термин, нечто должно быть или не должно быть совершено. Если мы предписываем норму, запрещающую или дозволяющую определенное поведение, мы можем охарактеризовать поведение, соответствующее предписываемой норме, как правильное (хорошее, доброе), а поведение, не соответствующее предполлагаемой норме, как неправильное (плохое, злое).

Если эти утверждения считать оценочными суждениями, то предписываемая норма устанавливает ценность. Если мы предписываем норму, запрещающую или дозволяющую определенное поведение, то мы можем определить правильность поведения как поведение, соответствующее предписываемой норме, а неправильное поведение — как несоответствующее предписываемой норме. Далее, мы можем говорить о конкретном поведении человека как подпадающем или же не подпадающем под определение правильного поведения, и, следовательно, как о правильном или неправильном поведении. Но оно подпадает под определение только, если соответствует предписываемой норме. Выказывание, согласно значению предписываемой нормы, соответствует или не соответствует предписываемой норме, является оценочным суждением, а не утверждением о том, что конкретное действие подпадает или не подпадает под определение.

Следовательно, норма не является, как иногда утверждается<sup>397</sup>, определением. Она суть лишь часть содержания определения правильного или неправильного поведения. Определение является значением акта познания. Акты, значением которых являются нормы, не будут актами познания — это акты воли. Функция уполномоченных органов состоит не в том, чтобы знать и описывать право, а в том, чтобы запрещать или разрешать человеческое поведение, и таким образом творить право. Знать и описывать право — это функция науки о праве. Различие между функциями уполномоченного правопорядком органа и функциями правовой науки, между правовыми нормами и юридическими правилами — это различие огромной важности.

### III.

Поскольку связь между правонарушением и санкцией устанавливается актами, значение которых состоит в запретах или дозволениях, — или, что то же самое, в нормах, — наука о праве описывает свой предмет высказываниями, в которых правонарушение и санкция связаны использованием связки «должен». Я предложил именовать эту связку «вменением». Этот термин — английский перевод немецкого слова *Zurechnung*. Утверждение, что индивид *zurechnungsfähig* («вменяемый») означает, что санкция может быть применена к нему, если совершено правонарушение. Утверждение, что индивид *unzurechnungsfähig* («невменяем») потому, что он, к примеру, несовершеннолетний или душевнобольной, означает неприменимость к нему санкции в случае совершения правонарушения.

Формулируя эту идею точнее, мы можем сказать, что в первом случае санкция связана с таким поведением как правонарушение, в то время как во втором случае санкция не связана с таким поведением. Идея вменения (*Zurechnung*) как специфической связи правонарушения с санкцией подразумевает в юридическом суждении, что индивид будет или не будет юридически ответственным за свое поведение. Тем самым мы можем сказать: санкция вменена за правонарушение, но она — не следствие правонарушения. Очевидно, что наука о праве вовсе не имеет целью причинно-следственное объяснение явлений. Те высказывания, которые используются правовой наукой для

<sup>397</sup> Kaufmann F. Methodology of the Social Sciences. London: Oxford University Press, 1944. P. 44ff.

описания ее предмета, основываются на принципе вменения, а не принципе причинности.

#### IV.

При изучении первобытного общества и в особенности примитивного менталитета я обнаружил, что тот же принцип лежит в основе восприятия природы первобытным человеком<sup>398</sup>. Очень вероятно, что первобытный человек не использовал принцип причинности, чтобы объяснить природные явления, а сама идея причинности как фундаментальный принцип науки о природе — это достижение относительно развитой цивилизации. Для древнего человека интерпретация фактов основывается на тех же смыслах и принципах, что определяют его отношения с собратьями. Иначе говоря, в соответствии с социальными нормами.

Если человек живет вместе с другими людьми в группе, в их сознании появляется идея, что одно поведение является правильным, а другое — нет. Другими словами, что члены группы должны вести себя при определенных обстоятельствах определенным образом. Важным фактом является то, что люди в группе воспринимают свое взаимное поведение в соответствии с такими нормами. Самые ранние нормы человечества, вероятно, устанавливали ограничения на сексуальное влечение и стремление к агрессии. Инцест и убийство внутри группы были, вероятно, самыми ранними преступлениями, а кровная месть была самой ранней социально организованной санкцией.

Основой этой санкции является наиболее простой принцип, определенный социальной жизнью — норма воздаяния. Она включает в себя как наказание, так и награду. Она может быть сформулировано следующим образом: если вы ведете себя неправильно, то вас должны поощрить; если же ведете себя неправильно, то должны быть наказаны, то есть вас должно постигнуть зло. Условие и следствие связаны друг с другом не в соответствии с принципом причинности, а в соответствии с принципом вменения. В сознании первобытного человека, нуждающегося в объяснении всего, некое считающееся вредоносным событие интерпретируется как наказание за неправильное поведение, а если некое событие приносит пользу — оно воспринимается как награда за правильное поведение. Другими словами, вредоносные события вменяются плохому поведению, по-

<sup>398</sup> См. главу «Причинность и воздаяние» в настоящем издании.

лезные события — правильному поведению. Если некое событие произошло, первобытный человек не спрашивает: «Что является его причиной?», он задает вопрос: «Кто виноват в этом?». Это не причинная, а нормативная интерпретация природы. Поскольку норма воздаяния, которая определяет взаимные отношения людей, выступает как специфический социальный принцип, мы можем именовать эту интерпретацию соционормативной интерпретацией природы.

Так называемый «анимизм» первобытного человека предполагает, что не только люди, но и все вещи имеют душу (одушевлены), что существуют невидимые, но властные духи внутри или за пределами вещей, а это значит, что все вещи персонифицированы. Из такого воззрения следует, что вещи реагируют на человека так же, как люди реагируют друг на друга в их взаимных отношениях. А это означает — в соответствии с нормой воздаяния, согласно принципу наказания и награды. С точки зрения веры первобытного человека, неудача как наказание и процветание как поощрение случаются благодаря этим духам. Если такова особенность веры первобытного человека, — его убежденность в наличии связи между неправильным поведением и неудачей как наказанием, с одной стороны, правильным поведением и успехом как поощрением, с другой стороны, — то обусловлена она тем, что человек верит в существование обличенных властью сверхчеловеческих существ, таким образом управляющих природой. Сущность анимизма заключена в персонализированной, а значит соционормативной, интерпретации природы. Она состоит в интерпретации, соответствующей не принципу причинности, а принципу вменения.

Поэтому в сознании первобытного человека не существует такого явления, как природа в смысле, который современная наука вкладывает в этот термин — порядок вещей, связанных друг с другом на основе принципа причинности. Для первобытного человека природа в контексте естественности является частью его общества как нормативного порядка, элементы которого связаны друг с другом на основе принципа вменения. Дуализм природы как каузального и общества как нормативного порядка, дуализм двух различных способов связи элементов друг с другом, неизвестен первобытному сознанию. То, что такой дуализм существует в мышлении цивилизованного человека, является результатом интеллектуальной эволюции, на протяжении которой было установлено различие между человеческими и иными существами, между лицами и вещами — раз-



личие, неизвестное первобытному человеку. Равно как сформулировано и причинное объяснение отношений между вещами, которое было отделено от нормативной интерпретации отношений между людьми. Современная наука о природе является результатом эмансипации от социальной интерпретации природы, то есть от анимизма. Подобная формулировка может показаться парадоксальной, но мы можем сказать, что в самом начале, во времена анимизма, для первобытного человека существовало только общество (как нормативный порядок), а природа (как причинно-следственный порядок) была создана наукой после того, как она эмансипировалась от анимизма. Инструментом для такой эмансипации стал принцип причинности.

## V.

Вероятно, принцип причинности произошел из нормы воздаяния<sup>399</sup>. Он стал результатом трансформации принципа вменения, в котором норма воздаяния за неправильное поведение связана с наказанием, а за правильное поведение — с наградой. Этот процесс трансформации начался в философии природы античной Греции. Не случайно греческое слово «причина» в оригинале означает вину, то есть причина ответственна за следствие, следствие вменяется причине, также как наказание вменяется преступлению.

Одной из первых формулировок закона причинности является известный фрагмент Гераклита: «Солнце не преступит положенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды». Здесь закон природы все еще выступает как юридическое правило. Если солнце не следует заданному пути, то оно будет наказано. Решительный шаг в продвижении от нормативной к каузальной интерпретации природы, от вменения к причинности, был сделан тогда, когда человек понял, что отношения между вещами — в отличие от отношений между людьми — независимы от человеческой или сверхчеловеческой воли, или, что более точно, не определяются нормами, а поведение вещей не предопределяется и не обусловлено сверхчеловеческой волей.

Однако полное очищение принципа причинности от всякой примеси анимизма, — то есть от персонализирующего мышления, — и установление принципа причинности, полностью отличного от принципа вменения, происходило лишь постепенно. В частности, представление о том, что причинность

<sup>399</sup> См. главу «Причинность и воздаяние» в настоящем издании.

означает абсолютную необходимость в отношении причины и следствия, — представление, все еще доминирующее в начале двадцатого столетия, — определено является пережитком представления о том, что следствие с причиной связывает воля некоего Абсолюта, всемогущей власти<sup>400</sup>.

## VI.

После того, как он был установлен, принцип причинности стал применяться также к человеческому поведению. Психология, этнология, история и социология — это науки, имеющие дело с поведением человека в том виде, в котором оно реально происходит, или, что то же самое, поведением человека как элемента природы и причинно-следственного порядка. Наука, которая имеет дело с человеческим поведением, именуется социальной наукой. У нее нет существенных отличий от естественных наук, таких как физика, биология, или психология. Их общая цель состоит в объяснении действий человека в терминах причины и следствия.

В какой степени они способны достичь своей цели — установления причинно-следственных законов человеческого поведения — это другой вопрос. Разница между ними и естественными науками, не имеющими дела с поведением человека, — лишь в уровне точности, а не в принципе. Такое различие существует только между естественными науками и науками, которые интерпретируют человеческие отношения не на основе принципа причинности, а в соответствии с принципом вменения, то есть науками, имеющими дело с поведением человека не таким, каким оно реально является в причинно-следственной цепи, а таким, каким оно должно быть в согласии с нормами.

Таковы нормативные социальные науки, такие как этика, теология, и юриспруденция. Они не являются «нормативными» в том смысле, что предписывают или разрешают конкретное поведение человека. Как науки, они не предписывают и не разрешают, то есть не формулируют нормы социального поведения — они описывают социальные нормы и социальные отношения, установленные такими нормами. Представитель социальных наук не имеет социальной власти — его функция состоит в познании, а его задача — знать и понимать, но не регулировать общество.

<sup>400</sup> *Kelsen H. Society and Nature. Chicago: University of Chicago Press, 1943. P. 249ff.*

С точки зрения этих нормативных наук, общество является нормативным порядком. Люди принадлежат такому обществу, поскольку их поведение определено нормами морали, религии или права. Если нормативный порядок, — в особенности правовой порядок, — в общем и целом эффективен, то мы можем утверждать: если предусмотренные социальной нормой условия имеют место, то последствие, которое в силу социальной нормы должно иметь место, вероятно произойдет. В случае эффективного правопорядка: если правонарушение совершено, то вероятно, что будет применена санкция. Но сомнительно, будет ли такое утверждение по-настоящему иметь характер закона природы, как в случае описания следствия нагревания металлических тел. Этот вопрос, однако, мы можем оставить здесь нерешенным. Ведь ясно, что нормативные социальные науки, особенно юриспруденция, не ставят своей целью такие утверждения. Они заинтересованы не в причинно-следственной цепи, а в связи, устанавливаемой между элементами их объектов посредством вменения.

### VII.

Как принцип причинности, так и принцип вменения грамматически формулируется в виде гипотетического суждения (высказывания), посредством которого нечто как условие связывается с чем-то как со следствием. Но значение этой связи в двух рассматриваемых случаях разное. Принцип причинности утверждает: если существует А, то существует (или будет) В. Принцип вменения утверждает: если существует А, то должно быть В. Принцип причинности в отношении законов природы можно проиллюстрировать уже упомянутым ранее примером о нагревании металлов: если металлическое тело нагревается, то оно расширяется (или будет расширяться). Принцип вменения по отношению к социальным законам может, например, быть проиллюстрирован на следующих примерах: если кто-то сотворил вам благо, то вы должны быть благодарны ему; или же если человек жертвует жизнью ради своего народа, то память о нем должна быть увековечена (моральные законы). Если человек совершает грех, то он должен покаяться (религиозный закон). Если человек совершил кражу, то его следует лишить свободы (юридический закон).

Разница между причинностью и вменением состоит во взаимоотношении между условием, которое в законе природы

представлено как причина, и следствием, которое здесь представлено как результат, независимый от человеческого или сверхчеловеческого акта. Тогда как отношение между условием и следствием, которое предполагается моральным, религиозным или юридическим законом, устанавливается актами человеческих или сверхчеловеческих существ. Именно этот особый смысл связи между условием и следствием выражен термином «должное».

### VIII.

Другое различие между причинностью и вменением состоит в том, что каждая конкретная причина должна рассматриваться как результат другой причины, а каждый конкретный результат — как причина другого результата, так что цепь причин и следствий, по определению, бесконечна. Далее, каждое конкретное событие — это пересечение бесконечного количества линий причинности.

Условие, при котором последствие вменяется с помощью морального, религиозного или юридического закона, — как, например, смерть ради спасения нации, которой вменяется память о заслугах; благодеяние, которому вменяется благодарность; грех, которому вменяется покаяние; кража, которой вменяется лишение свободы, — не обязательно в то самое же время являются последствиями, которые могут быть вменены некоторому иному условию. И последствия, — как например, память о заслугах, которая вменяется смерти ради спасения нации, благодарность, вмененная благодеянию, тюремное заключение, вмененное краже, — не являются с необходимостью в то же время условиями для вменения некоего иного последствия. Линия вменения не имеет бесконечного числа связей, как в случае с линией причинности, а содержит лишь две связи. Если мы утверждаем, что определенное последствие вменено определенному условию, например, награда за заслугу или наказание за правонарушение, то условие, — то есть человеческое поведение, конституирующее заслугу или правонарушение, — является конечной точкой вменения.

Не существует такого явления как исходная точка причинности. Предположение о первопричине, *primacausa*, которая аналогична конечной точке вменения, несовместимо с идеей причинности, по крайней мере с той идеей причинности, что предполагается в законах классической физики. Идея первопричины — это также пережиток той стадии мышления, когда

принцип причинности еще не был отделен от принципа вменения.

## IX.

Различие между вменением и причинностью заключается именно в том, что существует конечная точка вменения, но нет конечной точки причинности. Это фундаментальное различие создает антагонизм между тем, что называется «необходимостью», преобладающей в природе, и тем, что называется «свободой», необходимой для общества, и существенной для человека в его нормативных отношениях с другими людьми. Для человека как части природы не быть свободным означает, что его поведение, понимаемое как естественный факт, должно соответствовать закону природы и определяться другими фактами — так же, как следствие определяется своими причинами. Но если мы интерпретируем определенное поведение человека в соответствии с моральным, религиозным или юридическим законом как заслугу, грех, или преступление, то мы приписываем поведению, определенные моральным, религиозным или юридическим законом: награду за заслугу, покаяние греху, наказание преступлению, не вменяя за заслугу, грех, преступление чему-либо или кому-либо.

Принято говорить, что мы приписываем за заслугу, грех или преступление лицу, ответственному за некое особое поведение. Однако истинным значением утверждения о том, что заслуга вменяна лицу, будет то, что это лицо должно быть вознаграждено за его заслугу; истинным значением утверждения о том, что грех вменен лицу, будет то, что это лицо должно покаяться за свое преступление. Вменяется не поведение человека, конституирующее заслугу, грех или преступление, так как это поведение не может быть отделено от его субъекта.

Если совершены морально одобряемое действие, или религиозный грех, или преступление, то применительно к вопросу вменения встает вопрос не о том, «кто совершил эти действия?». Это вопрос факта. Моральный, религиозный или юридический вопрос вменения звучать как: «Кто ответственен за эти действия?». А это значит: «Кто должен быть вознагражден? Кто должен покаяться? Кто должен быть наказан?». Награда, покаяние или наказание должны быть вменены как следствие опреде-

ленного, специфического условия. И условием вменения является как раз акт, конституирующий за заслугу, грех, или преступление. Вменение награды за заслугу, покаяния греху, наказания преступлению предполагает вменение лицу, то есть субъекту действия, совершившего конституирующий за заслугу акт, греха или преступления. Такой субъект — неотъемлемый элемент любого действия как акта человеческого поведения. Решающим будет то, что вменение, — и это отличает его от причинности, — реализуется через поведение, которое согласно моральному, религиозному или юридическому закону является условием наступления последствий, определенных этим законом — условием награды, покаяния, наказания.

## X.

Подлинный смысл утверждения о том, что человек подчинен моральному, религиозному или правовому порядку, состоит в том, что человек свободен как член общества, то есть как моральный, религиозный или юридический субъект. Свобода, как правило, понимается в качестве освобождения от принципа причинности, а причинность понимается (или изначально понималась) в значении абсолютной необходимости. Обычно говорят, что человек свободен (или имеет свободную волю), поскольку, с обычной точки зрения, он не подчинен причинно-следственным законам, которые бы детерминировали его поведение. Поэтому к нему применимо моральное, религиозное или юридическое вменение. Только потому, что человек свободен, он может быть ответственным за свои действия, может быть награжден за заслугу, от него будет ожидать раскаяние в грехах, а также может быть наказан за преступление. Обычно предполагается, что только свобода человека, — то есть независимость от принципа причинности, — делает вменение возможным. Однако все наоборот. Люди свободны, потому что мы вменяем награду, покаяние или наказание человеческому поведению, выступающему в качестве его условия; награда, покаяние или наказания здесь вменяются в качестве следствия. Мы это делаем не потому, что поведение не детерминировано причинно-следственными законами, вопреки очевидному факту детерминации. Человек свободен, поскольку его поведение — это конечный пункт вменения. А поведение может быть конечным пунктом вменения, даже если оно детерминировано причинно-следственными законами.



## XI.

Напрасными являются и останутся многочисленные попытки защитить «свободу воли», которая понимается в качестве предположения о том, что человеческая воля не определяется законом причинности. Ведь универсальный закон причинности предполагает действующим, а свобода воли в то же время означает, что эта воля не определяется каузально.

Наиболее важную попытку гармонизировать универсальный закон причинности со свободой воли предпринял выдающийся физик Макс Планк<sup>401</sup>. Он предположил действие универсального закона причинности, согласно которому заданная каузальная связь существует во всех природных явлениях и в событиях духовного мира<sup>402</sup>. В качестве решающего критерия выступает тот факт, что каузально детерминированное событие может с определенностью быть предсказано наблюдателем, который обладает необходимым знанием об обстоятельствах, предшествующих событию и который не вмешивается в ход события<sup>403</sup>.

Планк предполагает, что «было бы бессмысленным говорить о всеобщей причинности, если бы из нее были исключения; если, иными словами, события сознательной или подсознательной жизни человеческой души не были бы подчинены закону причинности»<sup>404</sup>. Однако он настаивает на свободе воли, поскольку полагает, что свобода воли является существенным условием моральной ответственности человека<sup>405</sup>. По этой причине он предполагает, что не существует противоречия между допущением универсального закона причинности и предположением о свободе воли; что возможно утверждать о такой свобо-

<sup>401</sup> Статьи Планка, в которых обсуждается эта проблема, включены в сборник: *Plank M. Vorträge und Erinnerungen*. Stuttgart: Hirzel, 1949. Эти статьи имеют следующие заголовки: «Kausalgesetz und Willensfreiheit» (S. 139–168); «Die Kausalität in der Natur» (S. 250–269); «Vom Wesender Willensfreiheit» (S. 301–317); «Determinismus und Indeterminismus» (S. 334–349). Вторая из названных статей также опубликована в английском переводе: *Plank M. The Philosophy of Physics*. New York: Norton, 1936. Английский перевод третьей статьи доступен в: *Plank M. The Universe in the Light of Modern Physics*. London: Allen and Unwin, 1937.

<sup>402</sup> *Plank M. Vorträge und Erinnerungen*. S. 302.

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> *Ibid.* S. 303.

<sup>405</sup> *Ibid.* S. 301, 309.

де, «не отказываясь при этом от предположения о строгом универсальном законе причинности»<sup>406</sup>.

Но как же он тогда примиряет универсальный закон причинности со свободой воли? Планк исходит из предположения, что «закон причинности, с одной стороны, и свобода воли, с другой, отсылают к совершенно разным вопросам»<sup>407</sup>. Закон причинности является ответом науки на вопрос о структуре окружающей действительности. «Вопрос о том, свободна ли воля или нет, является исключительно делом индивидуального сознания; только наше эго может дать на него ответ. Понятие свободы человеческой воли может означать только то, что лицо чувствует себя свободным — а испытывает ли он такое чувство или нет, это известно только ему самому»<sup>408</sup>.

Важно отметить, что для того чтобы гармонизировать закон причинности с понятием свободы воли, Планк не изменяет смысл этого понятия. Он лишь меняет субъекта, к которому адресован вопрос о свободе воли. Планк утверждает, что этот вопрос направлен, — даже если и не исключительно, — индивидуальному сознанию. То, что лицо чувствует себя «свободным», означает, что оно ощущает, что его воля не детерминирована законом причинности и, следовательно, что из этого закона есть исключение. Но это не может быть содержанием «чувства». То, что человеческая воля не детерминруется каузально, это, как правильно отмечает Планк, представляет собой «понятие». А понятие не может быть содержанием чувства.

С психологической точки зрения, было бы правильнее объяснить рассматриваемое явление в том ключе, что индивидуальный акт воли сопровождается чувством, дающим лицу повод помыслить, что его воля не детерминруется законом причинности. Такая мысль будет или ложной, или истинной. Если универсальный закон причинности считается действующим, то данная мысль будет ложной. Чувство будет вводить в заблуждение человеческую мысль. Конечно, существует противоречие между законом причинности — то есть утверждением о том, что все явления каузально детерминированы — и утверждением некоего человека о том, что его чувство подсказывает ему, что его воля не является каузально детерминированной. Это последнее утверждение будет утверждением о факте. Но из того факта, что

<sup>406</sup> *Plank M. Vorträge und Erinnerungen*. S. 267, 302.

<sup>407</sup> *Ibid.* S. 267.

<sup>408</sup> *Ibid.*

у человека есть чувство, которое подкашивает ему, что его воля свободна, не следует того, что эта мысль истинна.

Разумеется, имеет место противоречие между законом причинности и содержанием этой мысли; и именно это содержание мысли отсылает к вопросу о свободе воли. Вопрос о том, есть ли у некоего человека определенное чувство, на самом деле может быть адресован только человеческому эго. И только это эго может дать ответ на этот вопрос. Но речь тут не пойдет о собственнo свободе воли. Даже согласно Планку, этот вопрос заключается в том, детерминируется ли человеческая воля законом причинности или нет. Это не вопрос о чувстве, сопровождающем акт человеческого воления, а вопрос о его воле и о ее отношении к закону причинности. Этот вопрос может быть адресован только объективной науке, и только от нее можно получить на него ответ.

Если Планк доказал только тот самоочевидный факт, что нет противоречия между законом причинности и «чувством» свободы человека, то он ничего не привнес в обсуждение самой проблемы, которая лежит в центре великого антагонизма между детерминизмом и индетерминизмом — проблемы того, можно ли понимать (а не ощущать) человеческую волю как не детерминированную каузально. Фактически, на этот вопрос Планк пытается дать положительный ответ. Согласно его собственной формулировке, речь идет о вопросе о том, возможно ли обрести «понимание факта свободы воли и чувства моральной ответственности с точки зрения науки о природе»<sup>409</sup>. Он пытается доказать, что свобода воли — то есть то, что она не является каузально детерминированной (а не то, что человек ощущает себя свободным) — совместима с универсальным законом причинности, предполагаемым наукой о природе.

Планк провозглашает, что «вопрос о том, является воля каузально детерминированной или нет, на самом деле сводится к вопросу о той точке зрения, с которой эта проблема рассматривается, то есть к вопросу о позиции, с которой дается оценку акту воления». Он допускает, что «с точки зрения объективной науки, человеческая воля является каузально детерминированной», но при этом допускает, что «с субъективной точки зрения индивидуального самосознания, человеческая воля свободна»<sup>410</sup>. Это означает, что на один и тот же вопрос можно дать

<sup>409</sup> *Plank M. Vorträge und Ergänzungen. S. 302.*

<sup>410</sup> *Ibid. S. 338.*

разные ответы с различных точек зрения. Но если, как полагает Планк, вопрос о свободе воли — это вопрос о том, подчинена ли человеческая воля закону причинности, то есть вопрос действия закона причинности, то по самой своей природе данный вопрос относится к объективной науке, а не к субъективному самосознанию. Если поставить этот вопрос с точки зрения индивидуального самосознания, то он будет заключаться либо в том, что ощущает человек в момент воления, либо осознает ли человек причину этого акта воления. Это вовсе не будет вопросом о свободе воли, а ответ на него не будет ответом на первый вопрос. Ведь речь в этом первом вопросе идет о том, является ли воля каузально детерминированной или нет. Ответ на него можно дать с разных точек зрения.

Планк полагает, что вопрос о том, является ли воля каузально детерминированной, должен получить отрицательный ответ с точки зрения индивидуального самосознания, поскольку человек никогда не может предсказать свое будущее поведение. Он говорит: «Возможно, наиболее впечатляющее доказательство того, что индивидуальная воля независима от закона причинности, можно найти в попытке заранее предсказать мотивы и действия посредством углубленной саморефлексии исключительно на основе закона причинности. Такая попытка обречена на провал, поскольку любое применение закона причинности к воле некоего лица и любая собранная при этом информация сами по себе являются мотивом, оказывающим воздействие на волю. Поэтому искомым результатом будет находиться в процессе постоянного изменения»<sup>411</sup>. При этом стоит отметить, что в этом утверждении нет отсылки к человеческим чувствам.

Наблюдая за самим собой, человек не может предсказать свое будущее поведение, поскольку акт наблюдения смешивается с наблюдаемым объектом. Но из этого не следует, что сам объект наблюдения не детерминирован каузально. Эта ситуация схожа с той, что описывается так называемым принципом неопределенности в квантовой механике. Как мы увидим позднее, Планк отказывается выводить из данного принципа то, что существуют исключения из закона причинности или что от этого закона следует вовсе отказаться.

Кроме того, Планк допускает, что «полное понимание причинно-следственной цепи наших прошлых действий, вплоть до самых потаенных мотивов, вполне находится в сфере теорети-

<sup>411</sup> *Ibid. S. 267.*

чески возможного»<sup>412</sup>. Лишь каузальное понимание своего собственного будущего поведения оказывается невозможным. Но любой акт волеия со временем становится прошлым, так что ничто не мешает человеку узнать причины своего собственного акта волеия. Конечно, он не может предсказать этот акт. Но это не мешает каузальной детерминации воли этого человека. Далее, как признает Планк, человеческую волю следует рассматривать как каузально детерминированную не только с объективной точки зрения науки, но также с субъективной точки зрения индивидуального самосознания. Таким образом, воззрение, согласно которому универсальный закон причинности и свобода воли являются совместимыми, не основано, — вопреки утверждениям Планка, — на недопустимом смешении двух различных точек зрения.

Планк сравнивает предполагаемый им антагонизм объективной точки зрения науки и субъективной точки зрения индивидуального самосознания с различием между двумя системами отсчета в физике: «Мы знаем, что любое количественное предсказание о пространственно-временном событии будет иметь определенное значение, только если избранная система отсчета будет предполагаться действующей. Эта система может быть избрана по усмотрению; в зависимости от разных выбранных систем будет различаться и предсказание. Таким образом, если выбрана такая система отсчета, что тесно связана с землей, мы должны будем сказать, что солнце движется по небу. Но если система отсчета будет привязана к некоей неподвижной звезде, то солнце будет находиться в состоянии покоя. Имеет место расхождение между двумя формулировками, но тут нет ни противоречия, ни неясности: мы просто работаем с двумя разными системами изучения предмета. Согласно физической теории относительности, — а она до настоящего дня с уверенностью может считаться одним из важных достижений науки, — две системы отсчета и две соответствующие точки зрения будут одинаково правильными и одинаково обоснованными. Это означает, что, в принципе, невозможно использовать единицы измерения или расчета, не сделав выбор между ними. А этот выбор можно сделать только произвольно»<sup>413</sup>.

Это сравнение объективной точки зрения науки и субъективной точки зрения индивидуального самосознания с двумя

<sup>412</sup> *Plank M. Vorträge und Erinnerungen. S. 307.*

<sup>413</sup> *Ibid. S. 311.*

разными системами отсчета в физике оказывается неверным. В физике на один и тот же вопрос — находится ли солнце в движении, а земля в состоянии покоя, либо находится ли земля в движении, а солнце в состоянии покоя, — даются разные ответы согласно выбранным системам отсчета. Но тут не идет речи об одном и том же вопросе, на который даются разные ответы с объективной точки зрения науки и с субъективной точки зрения индивидуального самосознания. Это два разных вопроса. Первый заключается в том, является ли человеческая воля каузально детерминированной. Ответ — да, она каузально детерминирована. Второй состоит в том, может ли лицо воспринимать будущий акт своего волеия как каузально детерминированный. Ответ — нет, такой возможности у него нет. Но это не означает того, что акт волеия не будет каузально детерминирован. Если задается один и тот же вопрос, — в данном случае: является ли человеческая воля каузально детерминированной, — то на него будет дан тот же самый ответ как с объективной точки зрения науки, так и с субъективной точки зрения индивидуального самосознания (при условии, что сам вопрос адресован этому сознанию).

Другим не менее ошибочным аргументом Планка, с помощью которого он доказывает совместимость закона причинности со свободой воли, является утверждение о том, что логически невозможно применить закон причинности к человеческой воле, поскольку эта воля составляет часть эго того или иного лица, а эго как субъект познания не доступно какому-либо познанию, включая причинно-следственное: «Есть единственная точка в огромном и неизмеримом мире природы и мышления, которая практически и логически является и всегда будет оставаться недоступной любой науке и, следовательно, любому причинно-следственному исследованию. Эта точка — личное эго человека»<sup>414</sup>. «Невозможность воспринимать свою волю как подчиненную закону причинности ... имеет свое основание в логике... Поскольку мы действуем в качестве субъектов познания, мы должны отказаться от любого чисто каузального понимания нашего эго в некий момент времени. Это та точка, в которой свобода воли сохраняет свое место и из которой она не может быть вытеснена»<sup>415</sup>.

Вместе с тем, человеческая воля является психическим явлением и как таковая доступна психологическому исследова-

<sup>414</sup> *Ibid. S. 163.*

<sup>415</sup> *Ibid. S. 164.*



нию так же, как любое другое психическое явление — при помощи личного психического опыта или же при помощи наблюдения за психическим опытом других лиц. Такое наблюдение может проводиться только на основе принципа каузальности. Утверждение о том, что человеческая воля является свободной, имеет смысл, только если оно отсылает к воле как к объективному психическому явлению, к это как к объекту, а не как к субъекту познания. То, что это как субъект познания не допустимо каузальному познанию, истинно, но это утверждение имеет тавтологичный характер — субъект познания не является объектом познания.

### ХII.

Как кажется, догма о свободе воли поддерживается развитием современной физики — особенно результатами исследований квантовой механики, где предположение об универсальном законе причинности встречается серьезную критику. Даже до открытия этой новой области физики можно было утверждать, что на самом деле не существует строгой каузальности, поскольку некое событие должно рассматриваться как каузально детерминированное, если оно может быть предсказано на основе точных наблюдений за предшествующими событиями. Но по причине недостаточности наших органов чувств и следующей из этого неизбежной неточности наших наблюдений мы не можем предсказать с абсолютной определенностью ни одного события в окружающей действительности.

Вопреки этому воззрению, принцип строгой каузальности можно было защищать путем связывания его не с той окружающей действительностью, что непосредственно раскрывается перед нашими органами чувств, а с идеальной картиной мира, создаваемой наукой физики. Как говорит Планк, «физика дает нам новый мир взамен того старого мира, что был доступен через наши органы чувств и через измерительные приборы, которые использовались для того, чтобы помочь органам чувств. Этот иной мир предлагает так называемую физическую картину мира. Это сугубо мысленная конструкция. В определенном смысле эта конструкция произвольна. Она представляет собой своего рода модель или идеализацию во избежание неточности, присущей любому измерению, и для облегчения получения точных определений»<sup>416</sup>. «Тогда как предсказание любого события

<sup>416</sup> *Planck M. Vorträge und Erinnerungen. S. 255.*

в мире чувственного восприятия всегда делается под условием определенной неточности, все события физической картины мира происходят согласно определенным законам, которые могут быть сформулированы так, что будут каузально детерминированы»<sup>417</sup>.

Но в квантовой механике есть явление, которое, как кажется, недоступно для подобной интерпретации. Речь идет о так называемом соотношении определенностей, изначально сформулированном Гейзенбергом. Среди прочего, это соотношение указывает на то, что точность измерения скорости электрона будет обратно пропорциональна точности измерения его положения в пространстве, и наоборот<sup>418</sup>. Причина в том, что мы можем определить положение движущегося электрона, только если мы можем увидеть его, а чтобы его увидеть, мы должны осветить его, то есть должны позволить свету упасть на электрон. Падающий на электрон луч света закрепится на нем и тем самым изменит его скорость в той степени, которую будет невозможно рассчитать. Чем точнее мы пытаемся определить позицию электрона, тем сильнее должны быть световые волны, используемые для освещения электрона, а чем сильнее будет воздействие на электрон, тем большей будет неточность в определении его скорости<sup>419</sup>.

Это означает, что наблюдаемый объект изменяется в процессе самого наблюдения, каким бы точным оно не было. Такое изменение вызывает причинно-следственную реакцию в наблюдаемом процессе, что делает невозможным понимание причинно-следственной цепи в самом наблюдаемом объекте. Ряд физиков, среди которых Гейзенберг и Бор, вывели из этой возможности то, что поведение отдельного электрона может быть предсказано только с определенной долей статистической вероятности. Следовательно, это поведение нельзя интерпретировать как подчиненное закону причинности, и поэтому данный закон не должен применяться в рассматриваемом случае. В природной действительности нет строгой причинности, а так называемые законы природы являются все лишь законами вероятности, в которых встречаются исключения. Некоторые физики и философы заходят так далеко, что выводят из принципа неопределенности то, что, — вопреки предположениям классической физики, — природа не управляется законами; так что

<sup>417</sup> *Ibid. S. 256.*

<sup>418</sup> *Ibid. S. 163. S. 259.*

<sup>419</sup> *Ibid.*

можно представить себе мир как порядок, но сам по себе этот мир и его элементы не подчинены закону и являются необъяснимыми<sup>420</sup>. Другие физики отвергают этот вывод. Так, Планк говорит, что подобный отказ от закона причинности «основан на смешении мира чувственных восприятий и физической картины мира», и приходит к заключению, что «в картине мира квантовой физики детерминизм господствует столь же явно, как в картине мира классической физики»<sup>421</sup>.

Принцип строгой причинности может защищаться также путем его интерпретации как эпистемологического постулата, то есть как нормы, направленной на человеческое познание и требующей от него поиска связи между явлениями, наблюдаемыми в мире чувственных восприятий, требующей изучать эти явления в терминах причин и следствий и в этом аспекте объяснять окружающую действительность. В качестве своей рабочей гипотезы данный постулат предполагает, конечно, что окружающая действительность пригодна для такой интерпретации. В качестве нормы, принцип причинности не является ни истинным, ни ложным — вопрос лишь в том, будет ли он полезным. Не может быть сомнений в том, что если полезность этого принципа будет доказана, его применение позволит человеческому мышлению преобразовать хаос чувственных восприятий в осмысленный космос. Очевидно, что рассматриваемый постулат не может быть полностью реализован, поскольку органы чувств человека несовершенны, и это несовершенство не может быть преодолено даже при помощи самых лучших инструментов. Соответственно, человеческое познание в мире чувственных восприятий всегда должно оставаться в известных пределах: ведь развитие естественных наук имеет характер бесконечного процесса<sup>422</sup>.

Вместе с тем, данный факт не может повлиять на действительность эпистемологического постулата причинности. Если в некоем конкретном случае, — например, неопределенности отношения или саморефлексии реального акта воления, — данный постулат не может быть реализован, то это не должно интерпретироваться как исключение из действия данного постулата — в том же смысле, как и несоблюдение моральной или правовой нормы, предписывающей известное поведение, не

<sup>420</sup> *Bridgman P.W.* The New Vision of Science // *Harper's Monthly Magazine*. 1929. Vol. CLVIII. P. 443ff.

<sup>421</sup> *Ibid.* S. 260. См. комментарий стр. 435.

<sup>422</sup> См. комментарий стр. 436.

представляет собой исключения из действия этой нормы. Такая норма по-прежнему будет действовать, несмотря на ее несоблюдение. Норма, предписывающая известное поведение, не допускает исключений; исключения возможны только из нормы, описывающей что-либо. Иными словами, если рабочая гипотеза о том, что явления окружающей действительности могут быть интерпретированы в терминах причин и следствий, оказывается, в общем и целом, плодотворной для научного опыта, то факт неприменимости ее в некоторых конкретных случаях не дает достаточного основания для отказа от данной гипотезы.

Если принцип причинности понимается как эпистемологическая норма или как закон, описывающий свой предмет, но при этом он относится не к миру чувственных восприятий, а к идеальной картине мира физики, то его строгое действие будет бесспорным. Если, с другой стороны, данный принцип понимается как заложенный в тех законах, при помощи которых естественные науки — согласно своему актуальному статусу — описывают мир наших чувственных восприятий, эти законы должны рассматриваться всего лишь как статистические законы вероятности, допускающие исключения.

Чтобы защитить строгую действительность принципа причинности, нет нужды принимать — как это, к примеру, делал Лаплас<sup>423</sup>, — метафизическое допущение идеального, вездесущего духа или разума, который знает все прошлые и будущие события, и который способен воздерживаться в процессе наблюдения от вмешательства в наблюдаемый объект, и за счет этого способен с абсолютной определенностью и точностью предвидеть все будущие события. Планк также обращается к этому допущению. Он отказывается от утверждения строгого принципа причинности, связывая его с идеальной картиной мира, конструируемой физикой. Эта картина мира является «антропоморфным» представлением<sup>424</sup>, возникшим «благодаря нашему воображению, его условному и изменчивому характеру; это специальное понятие, которое с трудом можно считать достойным именоваться фундаментальным понятием физики»<sup>425</sup>. В этой связи «возникает вопрос о том, возможно ли наделить понятие причинности неким более глубоким и непосредствен-

<sup>423</sup> См. об этом главу «Причинность и воздаяние» в настоящем издании.

<sup>424</sup> *Planck M.* Scientific Autobiography and Other Papers. New York: Philosophical Library, 1949. P. 144.

<sup>425</sup> *Planck M.* Vorträge und Erinnerungen. S. 264.

ным значением, поставив его в зависимости от введения некоего искусственного человекоподобного бытия»<sup>426</sup>. Как полагает Планк, это можно сделать при помощи допущения «идеального интеллекта, имеющего полное знание о всех имевших до сегодняшнего дня физических событиях»<sup>427</sup>, «некоего идеального духа, обладающего полным знанием о действии сил природы, а также о событиях в интеллектуальной жизни людей — такое знание простиралось бы до всех деталей и включало бы в себя настоящее, прошлое и будущее»<sup>428</sup>.

«Невозможность предказать с точностью даже некое единичное событие как в классической, так и в квантовой физике, как кажется, является естественным следствием того обстоятельства, что человек с его органами чувств и его инструментами сам является частью природы, подчинен ее законам и не может выйти за ее пределы; тогда как идеальное мышление свободно от таких ограничений»<sup>429</sup>. В этом смысле идеальное мышление должно пониматься как существующее помимо природы. А это значит — в трансцендентной сфере. Оно не подчинено законам природы, принцип причинности к нему не применим. Таким образом, метафизическое допущение идеального духа приводит к парадоксальному результату — для того, чтобы записать универсальный закон причинности, должно быть допущено исключение из этого закона. Кроме того, идеальный дух является продуктом человеческого воображения не в меньшей степени, чем идеальная картина физики; очевидно, что этот дух имеет даже более антропоморфный характер, чем идеальная картина. С научной точки зрения, такой дух суть не что иное, как гипостазированная персонафикация нормативного постулата, требующего интерпретировать природные явления через причинно-следственную связь на основе точного наблюдения, без вмешательства в наблюдаемый объект. Такое гипостазирование мало чем отличается от представления о вездесущем и все-сильном трансцендентном Боге.

То, что делаемое Планком допущение идеального и трансцендентного мышления во многом навеяно религиозными чувствами, следует из его утверждения: «Мы должны следить за тем, чтобы не ставить идеальный дух на один уровень с нами самими; у нас нет права спросить о том, как он получает знание,

<sup>426</sup> *Plank M. Vorträge und Erinnerungen. S. 264.*

<sup>427</sup> *Ibid. S. 265.*

<sup>428</sup> *Ibid. S. 267.*

<sup>429</sup> *Ibid. S. 265.*

позволяющее с точностью предказать будущие события. Такого рода любопытство может получить следующий ответ: «Ты близок лишь тому, кого ты постигаешь — Не мне»<sup>430</sup>. Эта цитата из гетевского «Фауста» приводит Планком для того, чтобы подчеркнуть фундаментальное различие между человеческим и трансцендентным мышлением. Планк говорит: «Чтобы понять причинно-следственную связь появления гениальных произведений творчества, требуется мышление необыкновенно высокого, даже божественного уровня: но, в принципе, я не вижу возражений против такого допущения. Перед очами Божиими даже высочайшее человеческое мышление подобно рудиментарным структурам»<sup>431</sup>.

Чтобы обосновать свое допущение этого идеального духа, тождество которого с Богом он принимает, Планк, в конечном счете, заявляет, что это допущение возможно именно благодаря «преданности науке», которая является «предметом веры»<sup>432</sup>. А это означает религию. Применительно к отношению между наукой и религией он говорит: «Религия и естественные науки в рамках бесконечного и неустанного крестового похода бок о бок борются против скептицизма и догматизма, против неверия и суеверия. Позывным кличем этого крестового похода было и всегда будет «Вперед, к Богу!»<sup>433</sup>. Очевидно, что именно эта вера в Бога стоит за делаемым Планком допущением идеального, трансцендентного мышления и за допущением свободы воли. Эти два допущения тесно связаны между собой, поскольку как Божественная, так и человеческая воля понимаются в качестве первопричины, *primacausa*, которая не детерминируется какой-либо иной причиной. Именно за счет способности быть первопричиной — применительно к его акту воления, — в перспективе теологической спекуляции человека можно описать как образ и подобие Божие.

Примирение свободы воли с универсальным законом причинности оказывается невозможным, если свобода воли означает изъятие из-под действия причинности, господствующей над природным бытием. При этом допущение того, что воля свободна, — если правильно понимать такое допущение, — соотносится не со сферой природного бытия, а со сферой действительности моральных или правовых норм. Ведь свобода воли

<sup>430</sup> *Ibid. S. 266.*

<sup>431</sup> *Ibid. S. 311.*

<sup>432</sup> *Ibid. S. 266.*

<sup>433</sup> *Ibid. S. 333.*



по своей сущности связана с моральной и правовой ответственностью. А это значит — со вменением. В природном бытии нет ничего подобного ответственности. Ответственность конституируется нормативным порядком — таким, как мораль или право. Электрон не несет ответственности за то, что на него окажется или не окажется влияющие падающий на него свет, поскольку электрон не считается подчиненным моральному или правовому порядку. Поэтому из квантовой механики невозможно вывести никакого заключения применительно к вопросу о свободе воли<sup>434</sup>. Понятие свободы воли не имеет негативного значения (что человеческая воля не детерминируется каузально); оно имеет позитивное значение — человеческая воля и, соответственно, человеческое поведение, вызванное этой волей, является конечной точкой для нормативного вменения<sup>435</sup>.

### XIII.

Если поведение человека для того, чтобы быть возможным предметом вменения, должно рассматриваться как свободное от закона причинности, причинность и свобода будут действительно несовместимы между собой. Поэтому конфликт между школой детерминизма и школой индетерминизма кажется непреодолимым. Но такого конфликта нет, если понять истинный смысл утверждения, что человек как моральное, религиозное, или юридическое лицо является свободным. Мнимое расхождение между необходимостью, имеющей место в природе в соответствии с принципом причинности, и свободой, сложившейся в обществе в соответствии с принципом вменения, теряет свою остроту, если смысл причинности сведен от абсолютной необходимости к простой вероятности. Но даже если причинность означает абсолютную необходимость, а вменение — свободу, одно никоим образом не исключает другое. Нет никакого противоречия между так называемым «детерминизмом» и «индетерминизмом». Нет ничего, что мешает человеческому мышлению осуществить анализ человеческого поведения с помощью двух различных схем интерпретации. Если его интерпретировать в соответствии с законами природы, то есть интерпретировать как часть природы, поведение человека должно оцениваться как результат, определенный предшествующими причинами. С точки зрения этой интерпретации, нет такого понятия как

<sup>434</sup> См. комментарии стр. 436.

<sup>435</sup> См. комментарии стр. 437.

свобода в смысле освобождения от причинности, где причинно-следственная связь означает абсолютную необходимость или просто вероятность.

Однако мы можем, — и на самом деле так делаем, — интерпретировать поведение человека в соответствии с социальными нормами, то есть с моральными, религиозными, или юридическими законами, не предполагая при этом того, что такое поведение освобождается от причинности. Ни один детерминист не будет серьезно полагать, что преступник не должен быть наказан и герой не должен быть вознагражден, потому что совершение преступления или подвига каузальнодетерминированы. Он соглашается с наказанием преступника и с награждением героя, то есть с вменением наказания преступлению, а награды подвигу — несмотря на то, что преступление, также как и подвиг, детерминированы законом причинности.

Наказание и награда предусмотрены только потому, что, как предполагается, страх наказания может каузально побудить людей воздерживаться от совершения преступления, а желание награды может каузально побудить человека совершить подвиг. Вменение наказания и награды предполагает допущение возможной причинно-следственной детерминации человеческого поведения. Если человек свободен, то он — конечная точка вменения. Причинность не только не противоречит вменению, подразумевающему свободу, но и означает регулирование человеческого поведения нормами, соединяющими награду с заслугой, а наказание с преступлением. На самом деле, принцип причинности предполагается в рамках такого регулирования, конституирующего вменение и за счет этого — свободу человека.

Чтобы согласовать идею свободы, преобладающую в обществе как в нормативном порядке, с законом причинности, обладающим в природе как в каузальном порядке, не стоит прибегать к метафизико-религиозному представлению, которое лежит в основе индетерминизма. Такое примирение возможно в области рациональной науки, если мы признаем вменение в качестве принципа, хоть и отличающегося, но аналогичного принципу причинности. Тогда в социальных науках мы будем в состоянии достичь того, что другие достигли в естественных науках. Это кажется удивлительным решением старой проблемы. Это будет разоблачением надуманной проблемы якобы неразрешимой антиномии между природной необходимостью и социальной свободой. То, что кажется противоречием между двумя философиями, принципиально отличающимися друг от

друга и непримиримыми, — то есть между рационально-эмпирическим и метафизическим взглядами на мир, — является на самом деле параллелизмом двух разных способов познания. Дуалистически противопоставляемые друг другу причинность и вменение — эти элементы предмета познания — соединяются в процессе познания друг с другом, и оказываются вполне совместимыми между собой.

#### XIV.

Принцип вменения в своем первоначальном значении означает увязывание двух актов человеческого поведения друг с другом, поведения одного индивида с поведением другого, — например, в моральном законе, предусматривающем награду в случае заслуги, либо в юридическом законе, предусматривающий наказание в случае преступления. Он также может означать увязывание поведения одного индивида с другим поведением того же самого индивида, — например, в религиозном законе, предусматривающем покаяние в случае совершения греха. Во всех этих случаях поведение человека предписано социальной нормой и обусловлено поведением человека. Также, как следствие, условие является актом человеческого поведения.

Но социальные нормы могут относиться не только к человеческому поведению, но и к другим фактам. Социальная норма может предписывать или запрещать определенное поведение, которое имеет определенный эффект, и в то же время она может предписывать или запрещать поведение лица, не обусловленное иным поведенческим актом самого этого лица или другого лица, но обусловленное иными фактами. Есть даже нормы, предписывающие человеческое поведение на основе только таких фактов. Если, например, социальная норма запрещает убийство, то есть умышленное лишение жизни, это значит, что запрещено поведение лица, которое приводит к смерти другого лица. Поведение убийцы будет точно таким же, как поведение человека, который пытается убить другого, но покушение не достигает желаемого результата. Различие, существующее между убийством и покушением на убийство, состоит не в различии поведения правонарушителей, а в различии результата их действий. В одном случае наступает смерть человека как результат этого поведения, а в другом случае смерть не наступает. Сама по себе смерть не является поведением человека, а лишь физиологическим процессом. Норма может предписывать, что

если человек причиняет своим поведением материальный ущерб другому, то он должен возместить ущерб; норма первобытной религии может предусматривать, что в случае эпидемии богам должны быть принесены человеческие жертвоприношения. Ущерб и эпидемия не являются фактами, которые можно охарактеризовать как человеческое поведение.

Кроме того, следует отметить, что нормы могут распространять свое действие на лиц, независимо от поведения таких лиц. Санкции, предусмотренные правовыми нормами, должны быть направлены против определенных лиц. Но поведение лица, против которого направлена санкция, и не может быть среди условий для применения санкции. Может быть так, что лицо или лица будут ответственны за правонарушение, совершенное другим лицом, особенно если установлена коллективная ответственность. В этом случае лица должны быть наказаны не потому, что они совершили правонарушение, а потому что принадлежат к группе, в которой состоит правонарушитель. В этих случаях лицо, против которого направлена санкция, является лишь объектом поведения других лиц — тех, кто применяют санкцию. Ответственность индивида сама по себе не является объектом какого-либо юридически значимого поведения.

#### XV.

Если в утверждении о том, что при определенных условиях должно иметь место определенное поведение, эти условия не связываются или связываются не только с поведением человека, либо если связь между обуславливающим фактом и обусловленным человеческим поведением обозначается как вменение, то этот термин используется в более широком смысле, чем изначально. Следствие вменяется не только человеческому поведению. Согласно общепринятой терминологии, это означает, что следствие вменяется не лицу или же не только лицу, но также фактам и обстоятельствам.

Есть даже социальные нормы, которые, как кажется, предписывают определенное человеческое поведение безотносительно к каким-либо условиям, либо же при вообще всех возможных условиях — что по сути одно и то же. Это нормы, предписывающие воздержание от действия. В частности, моральные нормы — не лжесвидетельствуй, не убий, не прелюбодействуй, и тому подобное. Если эти нормы на самом деле имеют характер категориальных норм, то было бы невозможно описать соци-

альную ситуацию, конституируемую этими нормами, в контексте связи двух элементов: условия и следствия; тогда принцип вменения был бы неприменим.

Но социальные нормы, предписывающие воздержание от действия, не являются категорическими нормами. Позитивные действия не могут быть предписаны безотнositельно к каким-либо условиям, потому что определенное действие может быть выполнено только при определенных условиях, что самоочевидно. Но и воздержание от действия не может быть предписано безотнositельно к условиям. В противном случае, такие действия могли были бы быть выполнены или не выполнены, невзирая на условия. Но это не так. Человек не может лгать, совершать кражу, убийство или прелюбодеяние всегда и везде. Он может это делать только при определенных обстоятельствах. Если бы моральные нормы предписывали безусловное воздержание от действия, то есть в виде категорических обязанностей, лицо во время сна также бы выполняло эти обязанности — сон был бы как раз идеальным состоянием с точки зрения морали. Условие, при котором воздержание от действий предписано нормой, является общей суммой всех обстоятельств, при которых такое действие возможно.

Кроме того, в эмпирическом обществе не существует запретов без исключений. Даже наиболее фундаментальные нормы, — такие как не лги, не убивай, не бери имущество другого человека без его согласия, — действуют только с серьезными ограничениями. Существуют обстоятельства, при которых не запрещается лгать, убивать, отнимать имущество у другого человека без его согласия. Это показывает, что все социальные нормы, — не только те, что предписывают положительные действия, но и предписывающие воздержание от действия, — предусматривают определенное поведение только при определенных условиях. Таким образом, любая норма устанавливает между двумя элементами связь, которая может быть описана в форме утверждения о том, что при определенных условиях должно иметь место определенное следствие. Это грамматическая форма принципа вменения, которая отличается от причинности.

## 15. Наука и политика

### Бытие и ценность

Принято считать, что наука должна быть независимой от политики. Под этим обычно подразумевается, что поиск истины, являющийся фундаментальной функцией науки, не должен зависеть от политических интересов, связанных с установлением и поддержанием определенного социального порядка или конкретного социального института.

Политика как искусство управления, то есть как практика регулирования социального поведения людей, является функцией воли и, таким образом, деятельностью, предполагающей сознательное или бессознательное принятие определенных ценностей, реализация которых является целью такой деятельности. Наука же представляет собой функцию познания; ее цель состоит не в управлении, а в объяснении. Ее предметом является описание мира. Независимость ее от политики предполагается в конечном счете, что ученый не должен постулировать каких-либо ценностей; следовательно, ему следует ограничиться объяснением и описанием изучаемого предмета, не давая ему оценки как хорошему или плохому, то есть соответствующему или противоположному постулируемым ценностям.

Это означает, что утверждения, с помощью которых ученый описывает и объясняет предмет своего исследования, не должны подвергаться влиянию ценностей, в которые он сам верит. Научные утверждения — это суждения о бытии; по своей сущности они объективны и независимы от желаний и опасений субъекта, поскольку они могут быть подтверждены опытом. Они истинны или ложны. Оценочные же суждения субъективны по своему характеру, поскольку основаны, в конечном счете, на личности оценивающего субъекта в целом и на эмоциональной составляющей его сознания в частности<sup>436</sup>.

<sup>436</sup> См. главу «Оценочные суждения в науке права» в настоящем издании.



Принцип свободы сферы науки от оценочных суждений, по-видимому, имеет одно исключение. Зачастую истину определяют как единственную ценность, которую должна предполагать наука; соответственно, единственным оценочным суждением, которое ученый может высказать легитимно, является суждение о том, что нечто истинно или ложно. Однако истина не является ценностью в том смысле, в котором мы понимаем ценности, лежащие в основе политической деятельности, такие как, например, индивидуальная свобода или материальная обеспеченность. Суждение о том, что нечто истинно или ложно, существенно отличается от суждения о том, что нечто хорошо или плохо, что является наиболее общей формулой оценочного суждения. Истинность означает соответствие действительности, а не соответствие постулируемой ценности.

Суждение о том, что нечто истинно или ложно, является констатацией существования или отсутствия факта; и такое суждение имеет объективный характер постольку, поскольку оно не зависит от желания или опасения субъекта и может быть проверено чувственным опытом, контролируемым разумом. Утверждение «железо тяжелее воды» истинно, а утверждение «вода тяжелее железа» ложно, что может быть доказано экспериментально; эти утверждения останутся истинными или ложными даже в том случае, если субъекту по той или иной причине хотелось бы, чтобы было иначе.

С другой стороны, утверждение о том, что определенный тип социальной организации гарантирует индивидуальную свободу, но не гарантирует материальной обеспеченности, является хорошими, следовательно, лучшим, чем социальная организация, гарантирующая материальную обеспеченность, но не индивидуальную свободу, не является утверждением о факте; оно не может быть подтверждено опытом и не является ни истинным, ни ложным. Скорее, оно может быть действительным либо недействительным. Это оценочное суждение (то есть суждение об индивидуальной свободе и материальной обеспеченности как о ценностях), и его не следует путать с утверждением, что большинство людей на самом деле предпочитают индивидуальную свободу материальной обеспеченности. Это суждение, действительно, является утверждением о факте, оно может быть истинным или ложным. Если утверждение о том, что большинство людей предпочитают индивидуальную свободу материальной обеспеченности ложно, а утверждение о том, что большинство людей предпочитают материальную обеспечен-

ность индивидуальной свободе истинно, то последнее утверждение логически исключает первое; но при этом оно не исключает оценочного суждения о том, что индивидуальная свобода хоть и не является предпочтительной для большинства людей, но все же является более высокой в иерархии ценностей и, следовательно, «лучше», чем материальная обеспеченность. Суждения о ценностях не могут противоречить суждениям о бытии. В самом деле, только в том случае, если их значение таково, что они не могут опровергаться или подтверждаться суждениями о бытии, высказывания о ценностях будут являться оценочными суждениями в специфическом смысле этого понятия. В этом смысле бытие и ценность — всегда две разные сферы.

Однако понятия «ценность» и «оценочное суждение» часто используются в другом смысле. Так происходит, например, в том случае, когда утверждение о том, что нечто является приемлемым средством для достижения определенной цели, рассматривается как оценочное суждение. Смысл такого утверждения состоит в том, что нечто в качестве причины чего-либо, способно повлечь определенное последствие, которое и предполагалась конечной целью. Это утверждение отсылает нас к связи между причиной и следствием; именно это отношение между фактами и составляет специфическое природное бытие. Естественные науки описывают предмет своего изучения как реальный путем применения принципа причинности — то есть при помощи утверждения, что при заданных условиях конкретное следствие наступит с необходимостью или с определенной степенью вероятности<sup>437</sup>. Эти утверждения являются так называемыми законами природы.

Утверждение о том, что нечто является приемлемым средством для достижения некоей цели, является истинным или ложным; и чтобы быть истинным, оно должно быть проверено опытным путем. Если утверждение о том, что коммунистическая организация «хороша», означает только то, что она гарантирует материальную обеспеченность для всех, а утверждение, что капиталистическая организация является «плохой», означает только то, что она не позволяет достичь подобного результата, ни то, ни другое утверждение само по себе не является оценочным суждением в специфическом смысле слова. Оба этих утверждения являются суждениями о бытии; и если они определяются как оценочные суждения, то такие оценочные суждения

<sup>437</sup> См. главу «Причинность и вменение» в настоящем издании.

не отличаются от суждений о бытии, а являются лишь особым типом таких суждений, и потому не должны исключаться из сферы науки.

Однако утверждение о том, что нечто является подходящим средством для достижения определенной цели, сохраняет свой научный характер лишь до тех пор, пока его смысл заключается в том, что *если* что-то предпосылается как цель, то что-то другое является приемлемым средством ее достижения; научное утверждение не должно постулировать, что нечто *является* целью. Таким образом, ученый может легитимно утверждать, что коммунизм является или не является приемлемым средством, *при условии*, что материальная обеспеченность для всех предполагается в качестве цели. Но он пренебрегает границы научной сферы, когда утверждает, что материальная обеспеченность для всех является целью или даже единственной целью общественной жизни; ибо наука может определять средства, но не может определять целей.

Утверждение о том, что нечто является целью, не тождественно утверждению о том, что лицо, особенно субъект суждения, или несколько лиц хотят этого. Последнее есть утверждение о факте, о действительном душевном состоянии человека. Если под «целью» подразумевается то, чего лицо действительно желает, то этот термин означает намерение лица, цель, которую он фактически планирует осуществить. Но в своем специфическом смысле утверждение о том, что нечто является целью, — например, что материальная обеспеченность для всех есть цель общественной жизни, — выражает идею о том, что нечто (в данном случае материальная обеспеченность для всех) должно преследоваться как цель, даже если оно фактически как цель не преследуется. В этом смысле понятие «цель» тождественно понятию «правильная цель». Утверждение о том, что нечто должно быть сделано или, что то же самое, что люди должны вести себя определенным способом, выражает смысл *нормы*, предписывающей такое поведение. Следовательно, утверждение о том, что нечто есть цель в смысле правильной цели, эквивалентно утверждению, что нечто предписано нормой. Норма претендует, согласно своему значению, на объективную действительность (обоснованно ли такое утверждение, мы увидим позже).

Следовательно, в утверждении, что нечто является целью в смысле правильной цели, понятие «цель» имеет объективное значение. Это не просто обозначение цели, преследуемой определенным лицом. В рассматриваемом смысле «цель» означает

«ценность», и в этом смысле норма представляет собой ценность. Иными словами, только такое утверждение о цели, которое определяет то, что должно быть сделано в соответствии с нормой, предпосылаемой как действующая, является оценочным суждением в специфическом смысле этого понятия, в отличие от суждения о бытии как утверждения о том, что на самом деле сделано или, вероятно, будет сделано. Только если субъект суждения постулирует действительность нормы, что-либо предписывающей, его суждение о том, что нечто соответствует или противоречит этой норме, будет являться подлинно оценочным суждением; только в этом случае он одобряет или не одобряет то, что является объектом его суждения.

В этом отношении нам следует различать цель, которая может рассматриваться как средство достижения дальнейшей цели, и конечную цель, или, что то же самое, ценность, конституируемую основной нормой, как высшую ценность. Утверждение о том, что нечто является целью, — это оценочное суждение в специфическом смысле этого термина только тогда, когда оно относится к конечной цели (выступающей как суждение о высшей ценности), а не к цели как к средству достижения дальнейшей цели. Только тогда утверждение не может противоречить суждению о бытии. На вопрос: «Почему то или иное оценочное суждение или та или иная норма справедливы?» ответом может быть только другое оценочное суждение или другая норма, но никогда не суждение о бытии — констатация факта. Таким образом, вопрос должен подвести к суждению о высшей ценности или к основной норме.

На вопрос: «Почему ребенок должен почитать своих родителей?» правильным ответом будет не «Потому что Бог повелел детям почитать своих родителей», а «Потому что мы должны повиноваться заповедям Бога, который повелел детям почитать своих родителей». Но на вопрос: «Почему мы должны повиноваться повелениям Бога?» ответа нет. Повиновение велениям Бога есть конечная цель, или, что то же самое, высшая ценность, содержание основной нормы. Утверждение о том, что наука может определять средства, но не конечную цель, эквивалентно утверждению о том, что наука не должна постулировать действительность основной нормы. Научные утверждения о приемлемых средствах достижения цели могут быть построены только как условные предложения: *если* основная норма, которая конституирует конечную цель, предполагается действительной, то тогда что-либо является приемлемым средством. То есть,

действуя как причина, основная норма способна вызывать в качестве следствия то, что определяется ею как конечная цель. Но основная норма имеет такую способность, только если она предписывается как действительная не самой наукой, а действующим лицом, которое намеревается вызвать это следствие.

Важно осознавать, что в рамках рационального процесса соотношения средств с целями, предположение о конечной цели неизбежно. Без такого допущения невозможно интерпретировать отношение между причиной и следствием как отношение между средством и целью. Причина, по которой это не является самоочевидным, состоит в том, что большинство людей не осознают необходимости такого допущения. Если, например, кто-то объявляет демократию хорошей или наилучшей формой правления, его объяснение может состоять в том, что демократия — это единственная форма правления, посредством которой может быть достигнута максимально возможная степень индивидуальной свободы. Этот ответ подразумевает, что он рассматривает гарантию индивидуальной свободы как цель правления. На вопрос, почему он считает индивидуальную свободу целью, он, вероятно, ответит: потому, что все люди хотят быть свободными. Как утверждение о факте, этот ответ весьма проблематичен; и даже если бы это утверждение было истинным, оно не является ответом на вопрос. Вопрос о том, почему демократия является хорошей формой правления, заключается не в том, какую цель преследуют люди на самом деле, а в том, какую цель они должны преследовать. Поэтому правильный ответ на вопрос, почему демократия является хорошей формой правления, звучит так: «Потому что люди должны быть свободными», и этот ответ означает, что свобода является высшей ценностью. Это оценочное суждение может казаться субъекту суждения настолько самоочевидным, что он не осознает его как основную предпосылку своего суждения о демократии.

Поскольку суждение об индивидуальной свободе, материальной обеспеченности или о чем-то еще, предполагаемом в качестве конечной цели или высшей ценности, не предлагает обоснования дальнейшего оценочным суждением, то единственный вопрос, который может быть задан в отношении такого оценочного суждения, связан с тем фактом, что один индивид предполагает свободу, другой — обеспеченность, а третий — что-либо еще в качестве высшей ценности. Это психологический вопрос, то есть вопрос о бытии, а не о ценности.

Исследование этой проблемы едва ли может быть продолжено без констатации того факта, что выбор между различными предпосылками в конечном счете определяется личностью субъекта суждения вообще и эмоциональной составляющей его сознания в частности. Сильно уверенный в себе человек может предпочесть индивидуальную свободу, тогда как человек, страдающий комплексом неполноценности, может предпочесть материальную обеспеченность. Если человек имеет сильные метафизические склонности, и если страх смерти заставлял его верить в бессмертие своей души, то забота о ее судьбе в ином мире может заставить его считать так называемые духовные ценности, «благополучие души», более важными, чем так называемые материальные ценности; тогда как человек с более рационалистическим настроением мышления, с беспрепятственным желанием наслаждаться своей земной жизнью, будет считать материальные ценности единственно значимыми. В этом смысле суждения о конечных целях или высших ценностях, несомненно, являются претензией на объективную действительность, весьма субъективны. Тем самым они отличаются от суждений о бытии, которые могут быть проверены на опыте и совершенно независимы от личности субъекта суждения, в частности, от его желаний и страхов. Поэтому суждения о бытии по самой своей природе объективны. Эта объективность является фундаментальной чертой науки; и ввиду своей объективности наука противостоит политике, а следовательно, должна быть отделена от нее, как от деятельности, в конечном счете основанной на субъективных оценочных суждениях.

### Наука о политике и «политическая» наука

Принцип объективности применим как к естественным наукам, так и к социальным, и, в частности, к так называемой политической науке. Предметом политической науки является политика — деятельность, направленная на установление и поддержание социального порядка, в особенности государственного. При описании рассматриваемых явлений политолог, безусловно, должен учитывать ценность, которые люди постулируют в своей политической деятельности. Но при этом ему следует ограничиться констатацией того факта, что установление и поддержание различных политических систем предполагает различные ценности в качестве конечных целей, и выяснением этих ценностей, лежащих в основе таких систем. Описывая по-



литические системы, он сам не должен основываться на одной из этих ценностей, но и, что равносильно этому, он не должен считать норму, составляющую ценность, действительной, то есть обязательной для него самого. Иными словами, он не должен одобрять, ни осуждать предмет своего анализа. Иначе его работа, вместо того чтобы быть наукой о политике, станет «политической» наукой в смысле политического инструмента. Это не будет являться наукой, но будет политической идеологией.

Отделение науки от политики, означаящее воздержание от оценочных суждений внутри науки, предмет которой, так сказать, пропитан оценочными суждениями, не так парадоксально, как могло бы показаться, если допустить, что признание того, что люди сознательно или бессознательно опираются в своей политической деятельности на некоторые оценочные суждения, совершенно отличается от одобрения самим исследователем таких оценочных суждений. Нельзя отрицать, что отделить социальные науки, и в особенности политическую науку, от политики гораздо труднее, чем следовать этому постулату в области естественных наук. Но и последние отнюдь не застрахованы от опасности быть политизированными. Хорошо известно, что католическая церковь пыталась подавить теорию Коперника не потому, что ее ложность можно было доказать, а потому, что она ставила под угрозу авторитет Священного Писания и, следовательно, авторитет Церкви. Мы не имеем достаточных оснований для разграничения естественных и социальных наук относительно постулата об отделении науки от политики.

Те, кто отрицает правомерность этого постулата в отношении политической науки, принимают, по крайней мере частичное, один из наиболее характерных принципов марксистской идеологии: догму о том, что наука не может быть отделена от политики, поскольку наука является лишь частью «надстройкой» экономической (а это означает в рамках марксистской философии — политической) действительности. Следовательно, наука никогда не будет чем-то большим, нежели политическим инструментом. Эта догма отрицает возможность существования независимой науки.

Но блеящее развитие современных естественных наук может быть в значительной степени объяснено их эмансипацией от политической власти, в особенности от власти Церкви. Характерной чертой такой политической власти является то, что она взяла на себя управление наукой. Тот факт, что в про-

шлом естественные науки *были* способны достичь полной независимости, обусловлен мощным социальным запросом на их «победу», интересом к такому техническому прогрессу, который может обеспечить лишь свободная и независимая наука.

Социальные науки не способны обеспечить, во всяком случае, на данный момент, таких очевидных преимуществ в совершенствовании техники, какие предоставляют физика и химия в приобретении инженерных знаний и в медицинской терапии. Социальные науки на данный момент не имеют влияния, собственного противодействовать непреодолимому интересу тех, кто находится у власти, а также тех, кто жаждет власти. Этот интерес направлен на теорию, удовлетворяющей их желаниям, то есть на политическую псевдонауку, которая есть не что иное, как политическая идеология. Если такая политическая наука не сможет сама освободиться от политики, то настоящая политическая наука никогда не будет существовать.

Несмотря на то, что наука должна быть отделена от политики, политика не должна быть отделена от науки. Очевидно, что государственный деятель может использовать достижения науки как средство достижения собственных целей. Наука вообще и политическая наука в частности могут предоставить эти средства, и лишь наука способна предоставить приемлемые средства; но, как уже обозначалось, она не может определять конечные цели политической деятельности. Однако признать, что такие цели в конечном счете основаны на субъективных оценочных суждениях, представляется слишком трудным для тех, кто по политическим причинам ищет абсолютного оправдания политической системы, которую они пытаются установить или поддерживать. Если они не желают найти подобного оправдания в религии, они пытаются получить его от науки. Эта тенденция также характерна для марксистской философии, претендующей на установление «научного» социализма. Истинная наука, безусловно, отказывается стать заменой религии и не может не разрушить иллюзию о том, что оценочные суждения могут быть выведены путем познания окружающей действительности или о том, что ценности имманентны окружающей действительности, которая является предметом научного исследования. Представление о том, что ценность имманентна действительности, является характерной чертой метафизико-религиозной (а соответственно и ненаучной) интерпретации природы и общества. Это неизбежно подразумевает предположение, что и то и другое есть творение Бога, а Бог суть олице-

творение абсолютного блага. Этот взгляд неизбежно ведет к неразрешимой проблеме геодидеи, к непреодолимому противоречию — окружающей действительности, которую как творение Бога следует считать благом, имманентно присуще также зло. Безосновательным будет мнение о том, что ценность имманентна бытию, если такое мнение защищается антирелигиозной, антиметафизической теорией общества — например, позитивной философией Конта или экономическим истолкованием истории у Маркса.

### Нормативные науки

Постулат об отделении науки от политики предполагает, что предметом науки является бытие, что научные утверждения — это высказывания о бытии, противопоставленные оценочным суждениям в специфическом смысле этого понятия. Существуют, однако, науки или дисциплины, которые обычно считаются науками, — такие как этика и юриспруденция, — предметом которых, по-видимому, является не бытие, а ценности. Они описывают нормы, представляющие собой ценности, и в этом смысле они могут быть названы «нормативными» науками. Мораль и право, как предметы этики и юриспруденции, действительны и являются системами норм или нормативными порядками, определяющими конкретное поведение человека, предписывая или дозволяя такое поведение. Чтобы рассматривать их как науки, мы должны принять во внимание тот факт, что существуют два различных вида норм, так же как существуют два различных вида оценочных суждений: есть позитивные нормы, которые создаются актами отдельных лиц, и нормы, которые не создаются таким образом, а только постулируются в сознании действующих и мыслящих субъектов.

Акт, посредством которого создается норма, может совершаться различными способами: устно или письменно, жестом, условными символами и т.п. Нормы позитивной морали могут устанавливаться проповедями, или предписаниями основателя религии, или обычаем, то есть привычным поведением членов социального сообщества; нормы позитивного права могут устанавливаться обычаем, законодательными актами, судебными решениями, административными актами или юридическими сделками.

Акты, посредством которых создаются нормы позитивной нормативной системы — это всегда факты, проявляющиеся во

внешнем мире и воспринимаемые органами чувств. Последователи Христа могли слышать голос своего учителя, когда он в Нагорной проповеди предписывал им любить своих врагов. Мы можем прочесть Священное Писание, сообщающее об этом как о факте. Мы также можем прочесть закон, возлагающий на нас обязанность платить налоги. Как солдаты, мы можем слышать команду нашего вышестоящего по званию, приказывающего нам делать или не делать что-либо, и, как водители автомобилей, мы можем видеть зеленый свет светофора, позволяющий нам пересечь перекресток.

Утверждение о том, что норма создается фактом, есть лишь образное выражение. Норма есть специфическое значение факта, и это значение, не воспринимаемое нашими органами чувств, является результатом интерпретации. Истолковать значение факта как норму можно только при условии, что мы предположим другую норму, придающую этому факту качество правообразующего; но эта другая норма, в конечном счете, не может быть позитивной нормой. Таким образом, то, что Христос повелел нам сделать в Нагорной проповеди, является нормами, обязательными для нас только в том случае, если мы постулируем, что Христос является высшим моральным авторитетом. То, что мы выполняем его заповеди, означает, что мы постулируем норму, согласно которой мы должны повиноваться заповедям Христа. Но эта норма не является, как заповеди Христа, позитивной нормой, то есть значением факта, нормотворческим актом, совершаемым в пространстве и во времени, а скорее нормой, действительность которой только предписывается в нашем сознании.

Различие между позитивной и непозитивной нормой очевидно ясно проявляется в области права. Тот факт, что человек предписывает другому человеку заплатить определенную сумму денег, интерпретируется как норма, изданная одним и обязательная для другого, а как не попытка бандита вымогать деньги, если тот, кто отдает приказ, считается уполномоченным сообществом органом или лицом — например, налоговым чиновником, действующим в соответствии с законом. Акт, которым был принят закон, наделяющий должностное лицо его полномочиями, имеет значение обязательной нормы только в том случае, если он осуществлен способом, определенным конституцией. Но исторически первая конституция имеет характер обязательной нормы только в том случае, если мы предположим, что должны вести себя так, как предписывали нам те, кто

принял конституцию. Если мы не предполагаем, что составители конституции были наделены своей властью Богом, то эта норма будет являться основной нормой. Она не устанавливает, в отличие от самой конституции, актами отдельных лиц; она лишь постулируется теми, кто хочет истолковать определенные человеческие отношения как правовые отношения или как отношения, определяемые правовыми нормами.

Однако это предположение не является произвольным. Фактически мы постулируем, что мы должны вести себя так, как повелели нам те, кто создал конституцию, при условии того, что установленный конституцией порядок в общем и целом действителен. Это тот принцип эффективности, что предполагается в основной норме<sup>438</sup>.

Юриспруденция как наука о праве имеет своим предметом позитивные нормы. Только позитивное право может быть объектом правовой науки. Это составляет принцип правового позитивизма, противопоставляемого естественно-правовому учению, которое претендует на то, чтобы определять правовые нормы не как создаваемые актами отдельных лиц, но как выведенные из природы. Выведение норм из природы, то есть рассмотрение природы как законодателя, постулирует идею о том, что природа сотворена Богом и, таким образом, является проявлением Его воли, которая является абсолютным благом. Поэтому естественно-правовое учение является не наукой, а метафизической право<sup>439</sup>.

Позитивным правом может быть национальное право, то есть право определенного государства, основанное на его конституции и созданное нормотворческими актами государственных органов, учрежденных этой конституцией. К позитивному праву может относиться международное право, созданное обычаями, которая основана на постулате о том, что государства должны вести себя так, как они обычно себя ведут; такой постулат является основной нормой для международного права. Вместе с тем, норма, на которой основывается действительность позитивного порядка, на самом деле не является позитивной нормой, и принцип правового позитивизма может защи-

<sup>438</sup> См. главу «Оценочные суждения в науке права» в настоящем издании.

<sup>439</sup> См. главу «Естественно-правовое учение перед трибуналом науки» в настоящем издании.

щаться только с учетом ограничений, налагаемых этим фактом.

Это ограничение, однако, не отменяет противопоставления юридического позитивизма и естественно-правового учения. Основная норма позитивного порядка носит чисто формальный характер. Этим она отличается от материальных норм естественного права, предписывающих определенное поведение человека как соответствующее природе (а значит, справедливое) и запрещающими определенное поведение человека как противоречащее природе (а значит, несправедливое). Основная норма служит основой для любого позитивного порядка, независимо от его соответствия или несоответствия естественному праву; с точки зрения науки о праве, она носит чисто условный характер.

Утверждения, посредством которых правовая наука описывает свои объекты в качестве позитивных норм, имеют форму условных суждений. Как наука, юриспруденция не может высказывать абсолютные суждения о том, что правовые нормы обязывают или наделают правом отдельных лиц или государства вести себя определенным образом. Она констатирует лишь то, что *при условии*, что основная норма, наделющая составителей конституции нормотворческими полномочиями, постулируется как действительная, лица обязаны или имеют право в силу правовых норм, основанных на такой конституции, вести себя определенным образом. *Только при условии*, что предполагается действительной основная норма, устанавливающая обычай государств как правообразующий акт, государства обязаны или имеют право в силу правовых норм, созданных обычаем, вести себя определенным образом. Наука права сама по себе не может предпосылать ни одну из этих основных норм как действительную, и не может определять, является ли действительной какая-либо непозитивная норма. Установление действительности непозитивной основной нормы позитивного порядка выходит за рамки науки, предметом которой является этот позитивный порядок.

Позитивные правовые нормы могут быть объектом правовой науки, поскольку существование, а значит, и действительность позитивной нормы зависит от существования фактов. Среди таких фактов такие нормотворческие акты, как обычай, законодательный, судебный или административный акт, юридическая сделка. Другим сопутствующим фактом будет действительность того порядка, к которому принадлежит норма.



Описывая в качестве своего предмета нормы, наука права ссылается на эти факты; позитивность права состоит именно в этом отношении к фактам.

Если предполагается, что нормы, предписывающие или разрешающие конкретное поведение человека (включая также акты государства), конституируют ценность, а, следовательно, утверждение о том, что поведение человека (или, возможно, акт государства) соответствует или не соответствует норме позитивного права (то есть законен или незаконен) — это оценочное суждение, следует помнить, что эта ценность не противопоставляется бытию. Такое оценочное суждение подобно суждению о том, что нечто является приемлемым средством для заранее предпосланной цели — это не суждение, существенно отличное от суждения о бытии, но особого рода суждение о бытии. Утверждение о том, что определенное поведение человека (или определенный акт государства) является законным или незаконным, может быть истинным или ложным — это может быть проверено опытным путем. Такое утверждение возможно только в отношении определенного национального или международного правопорядка. Например, утверждение о том, что, согласно определенному национальному закону, невыполнение обещания вступить в брак незаконно, является ложным, если в рамках данного правопорядка отсутствует норма, устанавливающая санкцию за невыполнение такого обещания; и оно будет истинным только в том случае, если такая норма существует. Такая норма, в свою очередь, существует только в том случае, если она создана в соответствии с конституцией, которая лежит в основе этого закона, а сама конституция будет действующей, если установленный ею правопорядок является в общем и целом действенным.

Создание нормы — это факт, который может быть установлен правовой наукой, подобный фактам, что могут быть установлены естественными науками. Следовательно, утверждение о том, что нормы являются предметом правовой науки, не означает, что предмет этой науки не является окружающей действительность. Это означает только то, что нормы как предмет этой науки не являются природным бытием, описываемым естественными науками. Но предмет юридической науки можно охарактеризовать как правовую реальность. Различие между природными правовым бытием состоит в том, что правовое бытие, описываемое юридической наукой, состоит из фактов, имеющих — при условии, что постулируется действительность

основной, непозитивной нормы — определенное значение: значение позитивных норм.

Естественные науки описывают свой предмет как реальный при помощи утверждений, что при определенных условиях (причинах) определенные последствия (их следствия) обязательно или вероятно будут иметь место. Эти утверждения являются, как уже указывалось, так называемыми законами природы, которые являются законами причинности. Причинность не есть сила, имманентная бытию — это принцип познания, специфический инструмент, с помощью которого естественные науки описывают свой предмет.

Поскольку нормы определяют человеческое поведение, наука о праве, описывая право как совокупность норм, также описывает человеческое поведение; но она не описывает его в том значении, в котором оно имеет место, как причина и следствие в природном бытии. Она описывает поведение так, как оно установлено, то есть предписано или дозволено правовыми нормами. Утверждения, которыми наука права описывает свой предмет, не являются применением принципа причинности; они не обладают значением законов природы, хотя и имеют ту же самую грамматическую форму. Это также высказывания, связывающие условие с его следствием, но эта связь имеет иной смысл, нежели тот, который выражен в законах природы. Их смысл не в том, что при определенном условии на самом деле, — то есть обязательно или вероятно, — будет иметь место определенное следствие; но в том, что при условии определенного человеческого поведения, другое человеческие поведение как следствие предшествующего *должно* иметь место.

Эти высказывания и являются нормами права. В норме права, гласящей, что: «Если человек совершает кражу, другой человек должен наказать вора», наказание не описывается как следствие, а кража не описывается как причина. Термин «должен» выражает конкретное значение связи между условием и последствием, установленной правовой нормой (предписанием или дозволением). Эта связь отлична от связи между причиной и следствием. Такая связь может быть обозначена как *вменение*. Это принцип, согласно которому социальные науки, предметом которых являются нормы, определяющие поведение человека, описывают свой предмет. Это тот принцип, который в области некоторых социальных наук, — таких как этика и юриспруденция, — соответствует принципу причинности в области естественных наук. Необходимо помнить, что когда применяется при-

нции вменения и когда утверждается, что при условии определенного поведения *должно* иметь место другое поведение, термин «должно» имеет не свое обычное моральное, а чисто логическое значение. Этот термин является, подобно причинности, категорией в смысле трансцендентальной логики Канта<sup>440</sup>.

### Наука о праве и политика

Если высказывания, посредством которых наука права описывает свой предмет, называть юридическими правилами, то их следует отличать от правовых норм, описываемых наукой права. Первые являются инструментами юридической науки, вторые — функциями уставленного правопорядком органа. Описывая закон с помощью норм права, наука права выполняет не функцию социальной власти, которая является функцией воли, а функцию познания. Несмотря на то, что правовые нормы, изданные уполномоченным органом, могут рассматриваться как декларирующие определенную ценность, а именно — правовую ценность, нормы права не являются оценочными суждениями в любом возможном смысле этого термина. Так же как законы природы, с помощью которых естественные науки описывают свой предмет, не являются оценочными суждениями. Если утверждение о том, что нечто соответствует или не соответствует правовой норме, может быть классифицировано как оценочное суждение, то оно является таким суждением только в том же смысле, что и суждение о том, что нечто является приемлемым средством для предполагаемой цели. Это будет оценочным суждением не в специфическом смысле этого термина — суждением, существенно отличным от суждения о бытии. Оно представляет собой скорее особый тип суждения о бытии. Как таковое, оно по самой своей природе не является несовместимым с наукой о праве — точно так же, как суждение о том, что какая-либо вещь является пригодным средством, не исключается из науки о природе. Но вследствие одной особенности позитивного права, о которой мы будем говорить ниже, даже суждение о том, что нечто правомерно или неправомечно, нет места в правовой науке.

Суждение о том, что что-либо правомерно или неправомечно, следует отличать от суждения о том, что что-либо справедливо или несправедливо. Эти два суждения отличаются друг

от друга точно так же, как и утверждения о том, что нечто является приемлемым средством для достижения постулируемой конечной цели и о том, что нечто является конечной целью. Если утверждение о том, что нечто является приемлемым средством, и утверждение о том, что нечто правомерно, считаются оценочными суждениями, то они, как указывалось выше, являются одновременно суждениями о бытии. Тогда как утверждение о том, что нечто справедливо, является подлинными оценочными суждениями, существенно отличными от суждений о бытии. Их значение не в том, что что-либо соответствует или не соответствует позитивной норме, а в том, что что-либо соответствует или не соответствует непозитивной норме. Следовательно, эти утверждения исключаются из области науки — как науки о природе, так и науки о праве.

Единственной непозитивной нормой, которую наука права может принять во внимание — не как свой предмет, но как условие для высказываний, описывающих ее предмет, — является основная норма правопорядка, который является предметом науки о праве. Специфическая функция основной нормы позитивного правопорядка, — а сам по себе правопорядок конституирует правовую ценность, — состоит в том, чтобы служить конечным источником права, то есть основанием действительности конституции правопорядка. А конституцией будет та позитивная правовая норма (или совокупность норм), которая регулирует создание других норм рассматриваемого правопорядка. Следовательно, основная норма позитивного правопорядка имеет, как указывалось выше, чисто формальный характер. Она не конституирует содержательной ценности, в отличие от, например, непозитивной нормы о том, что люди должны быть свободны или что люди должны жить в безопасности, что составляет ценность, называемую нами «справедливостью».

На самом деле, позитивность права состоит в том, что его действительность не зависит от его соответствия справедливости, но зависит от того, было ли оно соблюдением определенного механизма, установленного основной нормой, а также от того, является ли оно в общем и целом действенным. Позитивное право может быть справедливым или несправедливым; возможность являться таковым есть фундаментальное следствие его позитивности. Суждение о том, что нечто правомерно или неправомечно, как уже обозначалось, обязательно относится к определенному правопорядку, действительно в опреде-

<sup>440</sup> См. главу «Причинность и вменение» в настоящем издании.

ленном пространстве и времени. То, что правомерно в соответствии с одним правовым порядком, может быть неправомерным в соответствии с другим. В этом смысле ценность, конституируемая позитивными правовыми нормами, всегда является относительной ценностью.

Но идея справедливости в своем специфическом смысле обозначает абсолютную ценность, закрепляемую позитивной нормой, претендующей на действительность везде и во все времена— это материальная норма с неизменным содержанием<sup>441</sup>. Даже если утверждение о том, что нечто справедливо или несправедливо, означает, что нечто соответствует или не соответствует норме позитивного морального порядка, установленного обычаем или предписаниями основателя религии, такое утверждение исключается из сферы науки права. Ибо действительность позитивного нормативного порядка зависит от основной нормы, отличной от основной нормы позитивного права, которая является единственным условием, при котором юридическая наука может описать свой предмет как совокупность действительных норм, конституирующих специфическую правовую ценность.

Другие ценности, — в особенности ценность справедливости, которая является специфической ценностью, в соответствии с которой позитивное право может быть оценено как как сфера правового бытия, — следует называть политическими ценностями, чтобы разграничить их с правовыми ценностями. Дифференциация права и политики означает дифференциацию двух различных нормативных систем. Когда политика противопоставляется праву, термин «политика» употребляется в более узком смысле, чем в постулате об отделении естественных наук от политики, где под политикой понимается любая нормативная система. Постулат об отделении науки позитивного права от политики означает, что ученый-правовед при описании своего предмета должен воздерживаться от политических оценочных суждений как суждений, относящихся к нормам, отличным от норм позитивного права. В особенности ему следует воздерживаться от оценки предмета его науки как справедливого или несправедливого. Выбирать между справедливым и несправедливым и формулировать в этой связи свои предпочтения — это задача не правоведа, но установленного правопорядком органа.

<sup>441</sup> См. главу «Что есть справедливость?» в настоящем издании.

Хоть правовая наука может и должна быть отделена от политики, — иными словами, хотя правовед и должен воздерживаться от политических оценочных суждений, — процесс законотворчества, являющийся функцией установленного правового порядка органа, не может быть отделен от политики. Ибо эта функция определяется не только правовыми нормами, но и нормами иной нормативной системы, которые, чтобы отличить их от правовых, называются, как уже отмечалось, «политическими». Такова специфика права — регулирование процесса создания самого себя<sup>442</sup>.

Точно так же, как конституция регулирует создание законов или обычаев как правообразующих фактов, так и законы и нормы обычного права регулируют создание отдельных норм суда в судебных решениях. При создании нормы судебная власть применяет вышестоящую норму, определяющую создание и содержание нижестоящей нормы. Но поскольку норма может определять создание и содержание другой нормы лишь в определенной степени, уполномоченный орган всегда обладает определенной степенью усмотрения при осуществлении своей нормотворческой функции. В той мере, в какой его нормотворческая функция оставлена на его усмотрение, компетентный орган может руководствоваться и другими, неправовыми нормами. В этой мере его функция носит политический характер; она является правовой функцией в той степени, в которой она определяется правовыми нормами.

Обычно нормотворческие органы юридически связаны конституцией только в отношении процедуры принятия правового акта. Содержание норм, создаваемых такими органами, определяется конституцией лишь в исключительных случаях, например, когда конституция запрещает ограничение религиозной свободы. Поскольку описание процесса нормотворчества не ограничивается одной лишь конституцией, законодатель может быть и фактически подвержен влиянию политических принципов — особенно влиянию того представления справедливости, которое он принимает. Он может предпочесть одно регулирование другому, поскольку одно считает справедливым, а другое несправедливым.

Ученый-правовед не обладает возможностью выбора между принятием и непринятием нормы, установленной уполномочен-

<sup>442</sup> См. главу «Чистое учение о праве и аналитическая юриспруденция» в настоящем издании.



ным на то субъектом, на основании своего суждения о том, что справедливо, а что несправедливо. Ученый должен описать решение законодателя как существующий правовой акт, независимо от того, считает ли он его соответствующим или не соответствующим тому, что данный ученый считает справедливостью. Он может лишь исследовать, соответствуют ли нормы, созданные компетентным субъектом, позитивным нормам конституции, и результатом этого исследования является в конечном счете объективное установление факта, а не субъективное оценочное суждение. Даже утверждение ученого-юриста о том, что закон является или не является конституционным, не имеет юридического значения. Ибо вопрос о том, является ли закон конституционным, должен решаться не юридической наукой, а тем нормотворческим органом, на который закон возлагает подобные полномочия.

То же самое относится и к судебному решению применительно к функции суда. Обычно эта функция детально определена вышестоящей правовой нормой — нормой закона или обычного права, а конституция не наделяет суды законодательной функцией. Но всегда существует более или менее широкая сфера усмотрения, которую вышестоящая правовая норма оставляет для нормотворческой деятельности суда. В пределах этой сферы усмотрения судебное решение может определяться и фактически определяется иными нормами, нежели нормами позитивного права. При создании индивидуальной нормы посредством судебного акта суд всегда выбирает между различными решениями, которые возможны в рамках общей нормы, определяющей осуществление судебной власти. Суд может предпочесть одно решение другому, поскольку он считает одно решение справедливым, а другое несправедливым.

Но у правоведа такого выбора нет. Он должен принять решение, вынесенное судом, как акт действующего права, имеющий юридическую силу для данного конкретного случая. Правовед может проверить, соответствует ли судебное решение общей правовой норме, подлежащей применению судом, и может прийти к выводу, что решение является или не является законным. Это будет суждением о факте, которое в конечном счете не имеет юридического значения. Ибо решение вопроса о том, является ли решение суда законным или незаконным, не входит в компетенцию правовой науки, а входит в компетенцию правового органа, которому закон предоставил подобные полномочия.

Применение закона уполномоченным органом, так же как и установление законности ученым-юристом, предполагает толкование закона. Толковать правовую норму — значит найти ее смысл. Требование юридической техники состоит в том, чтобы правовая норма была сформулирована как можно более четко, чтобы ее смысл не вызывал сомнений. Однако правовые нормы в основном написаны на естественном языке, который нередко неоднозначен. Поэтому соответствие этому требованию может быть лишь частичным. Очень часто в правовой норме можно найти несколько значений. Учение о том, что правовая норма имеет фактически только одно значение и что существует научный метод, который позволяет всегда находить это единственное правильное значение, является фикцией, используемой традиционной юриспруденцией для поддержания иллюзии правовой определенности.

Существуют, конечно, различные методы толкования: толкование в соответствии с намерением законодателя или в соответствии с буквальным текстом правового акта; историческое или логическое толкование; ограничительное или расширительное толкование. Если сам закон не предписывает один из этих методов, то каждый из них будет применим и может привести к результату, отличному от результата, получаемого при применении другого метода толкования. Даже если один метод толкования является обязательным, он может выявлять различные и противоречивые значения. Применяя некую норму, уполномоченный орган выбирает одно из этих значений и тем самым приписывает этому значению юридическую силу. Это можно назвать аутентичным толкованием, хотя в традиционном понимании это понятие используется только для обозначения правовой нормы, непосредственной целью которой является толкование другой, предшествующей нормы, а не толкование, подразумеваемое при применении нормы.

Выбор одного из нескольких значений правовой нормы, осуществляемый компетентным органом при реализации его правоприменительной функции, является правообразующим актом. Поскольку этот выбор не предписывается вышестоящей правовой нормой, он является политическим. Ибо выбор между различными значениями правовой нормы, если он не определяется вышестоящей правовой нормой, может определяться и фактически определяется иными, нежели правовые, нормами. То есть, политическими нормами. Таким образом, аутен-

тичное толкование закона уполномоченным органом может быть охарактеризовано как политическая интерпретация.

С другой стороны, задача правоведа, интерпретирующего правовой акт, состоит в том, чтобы выявить его возможные значения и предоставить компетентному органу выбрать в соответствии с политическими принципами то значение, которое этот орган сочтет наиболее подходящим. Показывая те возможности, которые закон, подлежащий применению, открывает для уполномоченного органа, правоведа оказывает научное содействие реализации правоприменительной функции; выявляя двусмысленность и, следовательно, необходимость совершенствования формулировки нормы, правоведа оказывает научное содействие реализации нормотворческой функции.

Если правоведа рекомендует компетентному органу одно из различных толкований правовой нормы, то он пытается воздействовать на нормотворческий процесс и выполняет политическую, а не научную функцию. Если же он представляет это толкование как единственно правильное, то он действует как политик под личиной ученого. Он вуалирует правовую действительность. Но наука должна снять вуаль с правовой действительности; лишь политические идеологии стремятся скрыть эту действительность. Следовательно, научное толкование права, которое представляет собой толкование права ученым-юристом, может быть охарактеризовано как правовое толкование — в противоположность толкованию, применяемому уполномоченным органом. Отдав предпочтение одному из нескольких возможных толкований, исключив при этом иные толкования, уполномоченный орган выразит то, что мы можем назвать политической интерпретацией.

#### «Юридическое» и «политическое»

Различие между юридической и политической функциями как функцией, определяемой правовыми нормами, и функцией, определяемой не правовыми, но политическими нормами, зачастую имеет большое значение. Типичным примером является проблема признания сообщества государством или группы индивидов правительством государства. Тот факт, что традиционная доктрина не проводит различия между юридическим и политическим признанием, вызвал путаницу у авторов, рассматривавших данную проблему. По мнению некоторых из них, признание носит лишь декларативный характер, то есть не име-

ет юридических последствий. Следовательно, сообщество является государством, а совокупность индивидов — правительством, если они отвечают критериям международного права, независимо от того, признается ли сообщество или правительство правительствами других государств. По мнению других авторов, признание носит конститутивный характер, что означает существование его правовых последствий. Эти авторы утверждают, что сообщество является государством и органом управления государством только в том случае, если оно признано таковым правительствами других государствами. Но, на самом деле, признание является одновременно и конститутивным, и декларативным актом; или, точнее сказать, акт, называемый признанием, включает в себя две функции: правовую функцию, которая является конститутивной, и политическую функцию, которая является декларативной.

Признание сообщества государством или отдельных лиц — правительством государства означает, прежде всего, установление того факта, что некое сообщество является государством или что группа лиц является правительством государства. Это признание определяется нормами общего международного права, устанавливающими условия, при которых сообщество является государством, а группа лиц — правительством государства. Следовательно, это признание как функция, определенная законом, является юридической функцией. Она может быть названа юридическим признанием. Установление юридически значимого факта всегда имеет конститутивный характер, поскольку в сфере права факт, которому закон придает правовые последствия, существует юридически только в том случае, если он установлен способом, предписанным законом.

Международное право наделяет правительства государств правом устанавливать существование «государства» и «правительства» как фактов в смысле международного права. Следовательно, правовое признание сообщества государством или группы лиц в качестве правительства государства имеет конститутивный характер — точно так же, как решение суда о том, что определенное лицо совершило преступление, является конститутивным по самой своей природе. Ведь лицо будет преступником и подвергнется наказанию только в том случае, если совершение им преступления было установлено судом.

Однако под признанием понимается не только акт, посредством которого устанавливается факт существования «государ-

ства» или «правительства», но и акт, посредством которого правительство государства выражает свою готовность вступить в отношения с признанным государством или правительством. Этот акт не определяется нормами международного права — он оставлен на усмотрение существующих государств, которые могут по любой причине вступать или отказываться вступать в отношения с другим государством или с правительством другого государства. Этот акт может определяться и фактически определяется только политическими принципами. Поэтому его можно назвать политическим признанием — в отличие от юридического признания. Поскольку такое признание само по себе не имеет правовых последствий, оно не является конститутивным и носит лишь декларативный характер. Обычно обе функции, — юридическое и политическое признание, — объединяются в одном и том же акте, называемом «признанием», которое по своей юридической функции является конститутивным, а по политической — декларативным.

Столь полезное и необходимое различие между «юридическим» и «политическим» может быть неправильно применено и в полной мере проявить себя как вредное и нежелательное. Такое злоупотребление, к сожалению, довольно часто встречается в традиционной теории права. Характерным примером является разграничение между двумя ветвями национального права, одна из которых противопоставляется как «политическое» право другой — как «юридическому» праву, или праву в строгом и подлинном смысле этого понятия. Именно такое значение придается традиционному делению права на публичное и частное, определение критериев которого является одним из наиболее спорных вопросов.

Каково бы ни было различие между так называемым публичным правом и так называемым частным правом, оно, конечно, не состоит в том, что публичное право является «правом» в меньшей степени, нежели частное. В этом смысле право не может быть «политическим». Право, по определению, противоположно политике, и потому термин «политическое право» является понятийной ошибкой. Тот факт, что так называемое публичное право регулирует организацию государства и компетенцию его органов, то есть политические вопросы, не дает оснований предполагать, что оно, как право, уступает по важности частному праву, регулирующему экономические и семейные отношения между гражданами государства. Основанной на логической ошибке является попытка свести к минимуму юри-

дический характер публичного права (по сравнению с частным правом) путем определения публичного права как регулирования отношений между государством и его гражданами, как отношения между неравноправными субъектами и в этом смысле «властеотношения», определяя при этом частное право как регулирование отношений между гражданами, как отношений между равными субъектами и, следовательно, не иерархических, а истинных «правовых» отношений.

Государство, будучи таким же субъектом права и, соответственно, носителем прав и обязанностей, как и любые другие лица, способно осуществлять права и обязанности так же, как и они. Установленное правом отношение между субъектами права может быть осмыслено только в перспективе юридического права или обязанности, что одно лицо имеет по отношению к другому. Поэтому такое отношение не может пониматься как «властеотношение» — оно может быть описано только как правоотношение, то есть как отношение между субъектами, в равной степени подчиненных правопорядку, устанавливающему субъективные права или обязанности, каким бы не было содержание этих прав и обязанностей.

Учение о том, что публичное право есть «политическое» право и как таковое является менее правовым, нежели частное, — несмотря на противоречия, демонстрируемые его критиками, — упорно поддерживается многими авторами, и, вместе с тем, все еще не имеет под собой соответствующего научного обоснования. Неувязительность сторонников этой теории к логическим противоречиям показывает, что ее целью является не объективное и последовательное описание права, а создание идеологии, оправдывающей несоблюдение права. Если публичное право, особенно нормы, регулирующие юрисдикцию органов государства, не являются правом в строгом смысле этого слова, то государство не связано этими нормами в том смысле, в котором частный субъект связан правом. Тогда правительство всегда может действовать так, как оно считает политически целесообразным, даже если такое действие не санкционировано правом. Учение о том, что публичное право имеет политический, а не строго юридический характер, не является научной теорией — это политическая идеология.

С этим учением тесно связано часто отстаиваемое мнение о том, что конституция государства или порядок международного сообщения, закрепленный в рамках международного договора, является не юридическим, но политическим документом,



тов, который, следовательно, должен толковаться не юридически, а политически. Документ будет правовым, если он содержит правовые нормы, устанавливающие субъективные права и юридические обязанности. Поэтому не может быть ни малейшего сомнения в том, что конституция государства или международный договор являются правовыми документами. Вопрос лишь в том, являются ли они одновременно и политическими инструментами. Если ответ утвердительно, то он, безусловно, основывается не на содержании документов, которые по самой своей природе являются правом и ничем иным, как правом — конституционным в одном случае и международным в другом. Соответствующий документ может быть назван политическим только в отношении правовой цели, содержащейся в нем.

Но если допустить, что цель конституции государства или международного договора, конституирующего международного сообщество, является «политической», то такое допущение не отменяет того факта, что эта цель должна быть достигнута правом как единственным пригодным средством; в противном случае принятие конституции было бы излишним. Политическая цель отнюдь не лишает документ его правового характера. Не существует такого правового документа, который не имел бы внешней цели, ибо право, рассматриваемое с телеологической точки зрения, всегда является средством, но не целью. То, что кредитный договор имеет экономическую цель и поэтому может быть обозначен как экономический документ, не оказывает ни малейшего влияния на его правовой характер. Следовательно, политическая или экономическая цель правовой нормы не может исключать правовой цели. Более того, как уже было сказано, юридическое толкование включает в себя все возможные интерпретации правовой нормы. Но мнение о том, что конституция является политическим, а не правовым документом, очевидно, имеет ту же цель, что и учение о том, что публичное право является политическим, а не юридическим правом: оно пытается оправдать действия органов государства или международного сообщества, которые не оправдываются никаким возможным толкованием конституции.

Такая же тенденция наблюдается и тогда, когда неконституционное действие органа национального или международного сообщества оправдывается утверждением, что этот орган является не юридическим, а политическим органом. Ввиду того, что функция любого органа правового сообщества является правовой в той части, в которой она определена законом, и полити-

ческой в той части, в которой она оставлена на усмотрение органа, каждый орган является одновременно и юридическим, и политическим. Но функции одних органов гораздо конкретнее определяются законом, чем функции других; следовательно, при осуществлении своих функций они обладают гораздо меньшей свободой усмотрения, а, следовательно, и политическим характером в гораздо меньшей степени, чем другие органы.

Большинство судов имеют подобные ограничения в усмотрении, в то время как большинство административных органов — нет. Но это правило имеет важные исключения. Существуют суды, обладающие широкой дискрецией, и административные органы, функции которых весьма ограничены административным правом. Кто может отрицать, что, например, Верховный Суд США является не только юридическим, но и — в рассматриваемом смысле — в значительной степени политическим органом? Нет такого органа юридического сообщества, которому закон не предоставлял хотя бы некоторую свободу действий при осуществлении своих функций, и, следовательно, нет такого органа, который был бы юридическим, но не был бы в то же время политическим. Но как бы ни была широка сфера усмотрения, которую закон оставляет органу при осуществлении его функций, эта функция может быть понята как функция органа правового сообщества только в том случае, если она осуществляется в рамках усмотрения, предоставленного этому органу правом. Иными словами, если эта функция соответствует праву.

Одним из худших случаев злоупотребления различием между правовым и политическим является его печально известное, но широко распространенное применение к международным спорам. Есть, как утверждается, два вида споров — те споры, что относятся к правовым вопросам, и иные, относящиеся к политическим вопросам. Первые, как юридические споры, подлежат судебному разбирательству; вторые, как политические споры — нет. Иными словами, только юридические, но не политические споры могут быть урегулированы путем применения норм международного права и, следовательно, через решения международных судов. Если бы это было правдой, как утверждает рассматриваемое учение, и существовало бы споры, к которым в силу характера их предмета существующее международное право не могло бы быть применено, то различие между правовыми и политическими спорами было бы оправданным. Но таковых споров нет, поскольку любой спор состоит в утверждении

одной из сторон, что другая сторона обязана вести себя определенным образом, и отрицанием этого требования другой стороной. В этом отношении есть только два возможных варианта: существующее международное право либо устанавливает обязательное для сторон международное право, либо нет. В обоих случаях к спору применяется существующее международное право. В первом случае спор должен быть решен в пользу истца; во втором — в пользу ответчика. В первом случае международный трибунал, применяя существующее международное право, должен решить, что ответчик обязан вести себя так, как утверждает истец; а во втором случае, также применяя международное право, он должен решить, что ответчик не обязан вести себя так, как утверждает истец, что это требование не имеет оснований в международном праве и что, следовательно, ответчик юридически волен вести себя в этом вопросе так, как ему заблагорассудится. Такая свобода гарантируется правом, поскольку принцип любого правового порядка является положение о том, что все, не запрещенное законом, разрешено. Применяя этот принцип к делу, суд применяет действующее право. Таким образом, нет ни одного спора, к которому не применялось бы существующее международное право, и ни одного спора, который по этой причине был бы политическим и, следовательно, не подлежал бы судебному разбирательству.

Однако может оказаться, что применение существующего международного права хотя и логически возможно, но с той или иной политической точки зрения является неудовлетворительным. Это означает, что в соответствии с нормами, отличными от норм действующего права, спор может быть разрешен иным способом, нежели он должен быть разрешен в соответствии с действующим законодательством — например, он может быть решен не в пользу ответчика, а в пользу истца. Но суждение о том, что применение существующего права к спору неудовлетворительно, является оценочным суждением в высшей степени субъективного характера; то, что неудовлетворительно для одной стороны, может быть весьма удовлетворительным для другой.

При этом не исключено, что стороны спора согласятся предоставить на разрешение международному институту, компетентному на разрешение споров не согласно нормам позитивного международного права, а согласно иным нормам — например, нормам справедливости. Тогда соответствующий институт будет юридически уполномочен создать новое право для рас-

сматриваемого им дела. Его решение будет юридическим, обязательным для сторон. В этой степени спор также будет иметь юридический характер. Но содержание этого решения, — равно как и содержание решения законодательного органа, — определяется внеправовыми нормами. На самом деле, такие споры отличаются от споров, что решаются на основе заранее созданных правил. Но различие состоит не в том факте, что в силу природы предмета спора одни споры могут быть решены на основании заранее созданного права, а другие — нет. Различие заключается в том факте, что, — хотя заранее созданное право применимо в обоих случаях, — в одном из случаев спор должен быть решен согласно вновь создаваемому праву в силу юридического соглашения.

Учение, согласно которому существуют неправовые или политические споры, не подлежащие разрешению в судебном порядке из-за неприменимости существующего международного права, неверно истолковывает то, что с неправовой точки зрения является неудовлетворительным, называя это юридически невозможным. Цель такой теории состоит не в том, чтобы объективно истолковать право, а в том, чтобы оправдать попытку исключить применение существующего права согласно его научно обоснованному значению. Таким образом, подобное учение является не научной теорией, но политическим инструментом.

Злоупотребление разграничением между юридическими и политическими является одним из наиболее эффективных, но далеко не единственным средством, используемым для смешения науки права с политикой. Избежать смешения этих двух различных сфер столь же важно для сохранения научного характера юриспруденции, как отделение науки от политики как необходимое условие существования любой независимой науки.

## Комментарии

### Сноска 13 к стр. 29

Так, релятивистскому учению о справедливости, особенно в связи с юридическим позитивизмом, не признающим существование абсолютной справедливости, часто ставится в вину тоталитарное государство. Протестантский теолог Эмиль Бруннер в своей работе «Справедливость и социальный строй» (*Writings E. Justice and Social Order*; Redhill, 1945) говорит, что тоталитарное государство является «неизбежным следствием позитивизма, лишенного веры и глухого к метафизике и религии» (*Ibid.* P. 16). Это утверждение прямо противоречит факту того, что идеальное государство Платона — этот прототип тоталитарного государства — является следствием антирелятивистского учения Платона об идеях; ориентируясь на абсолютные ценности, это учение заканчивает утверждением абсолютного блага, предполагающего абсолютную справедливость (см. мою статью «Платоновская справедливость» и работу Карла Поппера «Открытое общество и его враги»). Если есть некое соотношение между аксиологией и политикой, то автократия тоталитарного государства, то есть политический абсолютизм, связан с верой в абсолютные ценности, тогда как демократия и ее основополагающий принцип толерантности предполагает релятивистское мировоззрение (См. главу «Абсолютизм и релятивизм в философии и политике» в настоящей книге).

При этом Бруннер оказывается непоследовательным, поскольку вынужден признать: «Церкви, справедливо протестующей сегодня против угнетения, от которого она страдает в руках тоталитарного государства, будет полезно помнить о том, кто первым подал государству пример религиозной нетерпимости, используя светские цели для сохранения силой того, что может иметь своим источником только акт свободной воли. Церковь всегда должна со стыдом напоминать самой себе, что она практически во всем была первым учителем тоталитарного государства» (*Ibid.* P. 57). Это, несомненно, так. Но это происходит только благодаря (или вопреки) факту того, что Церковь не проповедует «позитивизм, лишенный веры и глухой к метафизике и религии». Церковь учит противоположному — вере в абсолютную справедливость.

Работа Бруннера является скорее обоснованием, чем опровержением релятивизма. Его учение об абсолютной справедливости основано на христианстве (*Ibid.* P. 8). Оно начинается со следующего тезиса: «Либо существует некий действительный критерий, то есть стоящая над всеми нами справедливость, обращенный ко всем нам (но не исходящий от нас) вызов, некое стандартное правило справедливости, обязательное для всех государств и для всех правовых систем; либо нет справедливости, а есть лишь так или иначе организованная сила, представляющая себя как право» (*Ibid.* P. 16). Бруннер полагает, что может отыскать закон абсолютной справедливости в божественном порядке

мироздания, который он характеризует как «христианское естественное право», противопоставляя его естественному праву рационалистической школы Пуфендорфа, Томазия и проч. (*Ibid.* P. 80ff.). Однако после утверждений, что вера в абсолютную, божественную справедливость и признание христианского естественного права как отличного и может даже противоположного позитивному праву порядка являются необходимыми для того, чтобы остановить разрушение идеи справедливости релятивистским позитивизмом, он признает (и это является следствием его учения об абсолютной справедливости, о христианском естественном праве), что все позитивное право лишь «относительно справедливо» (*Ibid.* P. 17). Это означает, что наряду с абсолютной справедливостью Бруннер признает также и относительную справедливость. Но это представляет собой противоречие в терминах. Если некий нормативный порядок не соответствует абсолютной справедливости, он несправедлив и не может быть справедливым, даже отчасти. Наряду с относительной справедливостью не может быть справедливости абсолютной, равно как абсолютная справедливость не может существовать наряду с относительной. Это подтверждается и Бруннером, который считает ошибочным допущение, что «праву государства не следует подчиняться, если оно противоречит естественному праву и, стало быть, является несправедливым» — иначе естественное право будет означать «недопустимую угрозу системе позитивного права». «Ни одно государство не может терпеть конкуренцию со стороны такого рода второй правовой системы. Действующие законы государства должны обладать монополией на обязывающую юридическую силу; естественное право не должно само по себе претендовать на обязывающую юридическую силу, чтобы правовая безопасность государства осталась непоколебимой» (*Ibid.* P. 87). Естественное право, не имеющее обязывающей силы, не может быть «стандартным правилом справедливости, обязательным для всех государств и для всех правовых систем». Вместе с тем, согласно заявлению Бруннера на стр. 16, в этом заключается сущность абсолютной справедливости — именно за счет этого она отличается от относительной справедливости, защищаемой правовым позитивизмом. Не имеющее обязывающей силы естественное право вообще не является нормативным порядком, поскольку о существовании такого порядка можно говорить только при наличии у него обязывающей силы. Бруннер оправдывает этот изумительный поворот в сторону релятивистского позитивизма, ссылаясь на реформаторов, которые «в своем глубоочайшем уважении к государственной власти и к позитивному праву... явно стояли на стороне позитивного права, сохраняя за естественным правом функцию всего лишь критерия» (*Ibid.* P. 87ff.).

В том, что лишь относительно справедливое позитивное право, а не абсолютно справедливое естественное право обладает обязывающей силой, и заключается учение релятивистского правового позитивизма. Действительно, данное учение не признает естественное право



даже в качестве критерия, поскольку такое признание подразумевало бы возможность оправдания позитивного права. Но правовой позитивизм как наука о праве отказывается от оправдания позитивного права.

В своем учении о справедливости Бруннер широко пользуется возможностью такого оправдания. То, что он провозглашает в качестве содержания абсолютно справедливого естественного права — государство, семья, личная свобода, частная собственность — это базовые институты, установленные позитивными некоммунистическими правопорядками нашего времени. Эти правопорядки доказали — по меньшей мере, в принципе, — свое соответствие христианскому естественному праву. Согласно этому учению, только коммунизм противоречит абсолютной, божественной справедливости. Однако коммунистическое государство, которое как тоталитарное государство провозглашено «монстром несправедливости» (Ibid. P. 17), «вершиной несправедливости» (Ibid. P. 137ff.), в конечном итоге признается в качестве «установления Бога, божественного института» (Ibid. P. 174), поскольку оно все же является государством. Ведь «даже несправедливое государство остается государством» (Ibid. P. 87), а его правопорядок облагает определенной степенью справедливости, поскольку является «мирным порядком, хотя бы и жестоким» (Ibid. P. 174ff.). Это означает, что учение Бруннера об абсолютной справедливости вынуждено приписывать относительную справедливость даже праву коммунистического государства. Следуя этому учению, с точки зрения справедливости нет существенной разницы между таким правом и правом капиталистических государств, поскольку право последних также всего лишь относительно справедливо.

Учение об абсолютной справедливости направлено против религиозного позитивизма. Перед лицом очевидных противоречий, в которых оно запутывается, данное учение не может претендовать на то, чтобы серьезно восприниматься с научной точки зрения — даже если оно и не будет объявлять, что его цель «в первую очередь, является не теоретической, а практической, как это и должно быть с любым трудом по теологии» (Ibid. P. 8).

#### Сноска 20 к стр. 73

Наличие непреодолимого антагонизма между пониманием справедливости в Ветхом Завете (принцип воздаяния) и той справедливостью, о которой учил Иисус (принцип любви), получило признание уже во втором веке в концепции Маркиона. Делая выводы из этого антагонизма, Маркион отрицал, что Яхве, бог евреев, создавший мир и правящий им согласно справедливости воздаяния, мог быть Богом, Отцом Иисуса, о котором евреям ничего не было известно и который не был создателем сего мира, его законодателем или судьей. Эти роли несопоставимы с сущностью этого Бога — с любовью. Маркион эмфатически отрицал Ветхий Завет и пытался реконструировать истинно

христианское Евангелие, вычищая Новый Завет от остатков иудаизма. См.: *von Hartack A. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1921. S. 27ff.; Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1934. S. 173ff.*

#### Сноска 40 к стр. 73

Правильным переводом должно быть «среди вас». Перевод Гудеппа «внутри вас» неверен. Его перевод использовался в качестве аргумента о том, что Царствие Божие имеет чисто духовную природу согласно учению Христа. Но если бы «ἐντος» означало «внутри», то есть «в ваших сердцах», то Царствие Божие, о котором говорил Иисус, не могло было быть понято как трансцендентальная сфера, лежащая за пределами эмпирического мира. Согласно этому переводу, только праведный войдет в Царствие — тот, у кого есть правильный внутренний настрой. Роберт Эйслер в работе «The Messiah Jesus and John the Baptist» (P. 344) пытается доказать, что слова Иисуса о Царствии Божием внутри человека являются отголоском высказывания из Второзакония: «Но весьма близко к тебе слово сие: оно в уста твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» (Втор. 30:14). Он также считает, что эти слова вполне совместимы с идеей о том, что Царствие Божие является «политическим, моральным и религиозным состоянием людей на земле».

#### Сноска 41 к стр. 74

Помнению Клаузнера, это понимание отсылает к распространённой в годы проповеди Иисуса вере иудеев в то, что существует различие между «веком Мессии», днями радости и изобилия — как материального, так и духовного», и днями «грядущего мира», в котором «не будет ни еды, ни питья, ни приношения плодов, ни рождения детей, ни обмана, ни зависти, ни вражды — но праведники воссядут на троне и короны на главах их, и наслаются они светом Шехины [Божественного присутствия]». Век Мессии будет предшествовать грядущему миру. И поскольку те бедняки, невежи и отбросы общества, которых собрал вокруг себя Иисус, «унижены и удручены, рассеяны и растеряны», они не могли удовлетвориться лишь духовными обещаниями. Поэтому Иисусу «пришлось предложить также и земной идеал. При этом сам Иисус также разделял верования и представления своего народа и своего времени» (Klausner H. The Messianic Idea in Israel. P. 408ff.).

#### Сноска 105 к стр. 127

Позднее Аристотель характеризует добродетель как «устой» (1106a). Отвечая на вопрос о том, «каковы они», он говорит: «Всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу». Это определение тоже тавтологично. Поскольку «добродетель в человеке» тождественна доброте как качеству человека, это определение сводится к утвержде-

нию о том, что доброта человека — это склонность, которая делает его хорошим человеком и делает хорошими его поступки. К тому же типу относится и утверждение: «Таким образом, если нравственная добродетель — это устои, которые избираются нами сознательно, а сознательный выбор — это стремление, при котором принимают решения, то суждение должно быть поэтому истинным, а стремление правильным, коль скоро и сознательный выбор добропорядочен и [суждение] утверждает то же, что преследует стремление» (1139a). Это означает: выбор (то есть осознанное стремление) хорош, если он правильный, что означает: если он хорош. Другое утверждение того же рода: «И для добродетели нрава самым важным считается наслаждаться, чем должно, и ненавидеть, что следует» (1172a).

#### Сноска 107 к стр. 127

Хотя Аристотель представляет свою этику как раздел науки о го-сударстве (1094b) и характеризует ее как «важнейшую науку», к веде-нию которой относятся высшее благо, как науку, которая «законода-тельно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться» (1094b), он заявляет во второй книге своей «Этики»: «Нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку)» (1103b), тем самым путая этику как науку о морали с ее предметом, то есть моралью как нормативным порядком. Похоже, что он отрицает возможность описания этого предмета через общие понятия, поскольку говорит, что «давать любое [определение] поступкам лучше в общих чертах и не точно, согласно сказанному вначале, что [точность] определений необходимо сораз-мерять с предметом. А ведь во всем, что связано с поступками, их пользой [и вредом], нет ничего раз и навсегда установленного, так же как и [в вопросах] здоровья. Если таково определение общего, то еще более неточны определения частного. Ведь частные случаи не может предусмотреть ни одно искусство и известные приемы [ремесла]; на-против, те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусст-ва врача или кормчего» (1104a). Если, как утверждает Аристотель, «на-ука — это представление общего и существующего с необходимостью» (1140b), и если этика не может описать свой предмет через общие пра-вила, потому что «потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]» (1141b), этика не только не научна, но и вообще невозможна. Ибо что еще может предстать «теория» нравственности, как не общие правила, указывающие на то, что при определенных условиях человек должен вести себя определен-ным образом? И как действующее лицо может знать, как поступать нравственно в конкретном случае, если оно не знает общего правила, предписывающего определенное поведение в определенных условиях,

тождественных тем, в которых оно действует? Действующее лицо должно решить для себя только о том, существуют ли в его случае условия, определенные общей нормой — оно должно решить *quiesio-facit*, а не *quiesioiuris* (последнее — это вопрос о том, как действовать, если его действие должно рассматриваться как морально правильное, то есть согласующееся с общим правилом морали). Оценочное сужде-ние о том, что конкретное действие является морально правильным или морально неправильным, состоит не в чем ином, как в суждении о том, соответствует ли оно общей норме, предполагаемой оцениваю-щим субъектом в качестве действительной. На самом деле, Аристотель представляет в своей «Этике» множество общих правил морали, на-пример, когда он заявляет, что «умирать, чтобы избавиться от бед-ности, влюбленности или какого-нибудь страдания, свойственно не мужественному, а, скорее, трусу» (1116a); или: «Обман сам по себе дурен и заслуживает осуждения, а правда прекрасна и заслуживает похвалы» (1127a). Тот факт, что некоторые общие правила действую-ют только с определенными исключениями, означает, что существует конфликт между двумя общими правилами и, следовательно, одно ограничено другим, как показывает сам Стагирит в «Этике» (книга IX, 1).

#### Сноска 115 к стр. 131

В другой связи мы читаем: «Находящиеся посредине склады [души] располагают избытком сравнительно с недостатком и недостатком сравнительно с избытком как в страстях, так и в поступках. Так, му-жественный кажется смельчаком по сравнению с трусом и трусом — по сравнению со смельчаком. Подобным образом и благоразумный в сравнении с бесчувственным распущен, а в сравнении с распущен-ным — бесчувствен, и щедрый перед скупым — мот, а перед мотом — скупец» (1108b). Следовательно, добродетель может быть не только средством, но и избытком, а также недостатком. Но есть добродетели и пороки, к которым, согласно прямому утверждению Аристотеля, учение о *mesotes* вообще неприменимо: «Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество, например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков — блуд, воровство, человекоубий-ство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать поступок» (1107a). Среди доб-родетелей, к которым неприменимо учение о *mesotes*, упоминаются умеренность и справедливость: «И подобно тому как не существует из-бытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь — это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обла-дание серединой, ни избыток, ни недостаток» (Там же). Тем не менее, далее Стагирит применяет учение о *mesotes* как к воздержанию, так и к справедливости.

## Сноска 122 к стр. 137

Тот факт, что этика Аристотеля при определении моральной ценности, то есть добродетели, предполагает установленный социальный порядок, также вытекает из его утверждения о том, что моральная добродетель является продуктом не обучения, а привычки: «Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно — благоразумными, [действуя] мужественно — мужественными. Доказывается это и тем, что происходит в государстве, ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными» (1103b). Если мы, не будучи предварительно обучены этической теорией, можем действовать морально и можем стать добродетельными, действуя морально, моральным действием может быть только то действие, которое обычно считается таковым. Привычка, делающая человека добродетельным, может быть только той привычкой, благодаря которой поддерживается моральный порядок, фактически господствующий в его обществе — позитивный моральный порядок, при котором он живет. Ссылка на позитивное право была бы здесь весьма уместна. Не только потому, что здесь соответствие поведения морали предполагается как самоочевидное, но и потому, что право формирует желаемую склонность человека действовать в соответствии с законом не посредством наставления, а путем применения к противоположному поведению конкретных санкций. «Привычка к правильному действию» становится возможной только после того, как будет установлен позитивный закон, подписывающий это действие. Точно так же привычка к моральным действиям формируется только в том случае, если установлен позитивный моральный порядок; и точно так же, как правильное действие предписывается позитивным законом, моральное или добродетельное действие, к которому стремится этика Аристотеля, предписывается позитивным моральным порядком, который предполагается действительным в определенное время и в определенном месте.

## Сноска 148 к стр. 145

В настоящей работе не рассматривается вопрос о том, содержит ли, и в какой степени, философия Аристотеля теорию естественного права, поскольку Аристотель не отождествляет естественное право со справедливостью. В «Никомаховой этике» (1134a) проводится различие между правосудием «естественным» (*physikon dikaiton*) и «узаконенным» (*nomikon dikaiton*) как между двумя видами «политической справедливости». Политическая справедливость «существует среди людей, которые разделяют свою жизнь с целью самодостаточности», то есть внутри государства. «Право[судие] существует для тех, у кого есть закон, относящийся к ним самим» (1134a). Под нормой естественной справедливости Аристотель понимает норму, «которая повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от того, признаем мы его или нет»; под нормой узаконенной справедливости понимается норма, примени-

тельно к которой «изначально не важно, так [поступать] или иначе, а тогда важно, когда это [уже] установлено» (1134b). Но такая норма также олицетворяет «справедливость». Аристотель не говорит, что норма позитивного права, если она не соответствует естественной справедливости, не должна рассматриваться как действительная; он также не указывает на требования, которым должна соответствовать норма, чтобы соответствовать естественной справедливости. И хотя Стагирит заявляет о существовании естественной справедливости, эта концепция не играет существенной роли в его «Этике», в которой этой проблеме посвящено всего несколько строк. Кроме того, утверждение о «естественной справедливости» вряд ли совместимо с утверждением, сделанным в связи с учением о том, что моральная добродетель является продуктом привычки: «Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться к чему бы то ни было» (1103a).

## Сноска 158 к стр. 156

К примеру, Гроций пишет: «Основные же начала естественного права, если обратиться на них внимание должным образом, ясны и очевидны сами по себе почти так же, как и то, что мы воспринимаем нашими внешними чувствами, которые не вводят в заблуждение, если только органы чувств находятся в надлежащем порядке и все необходимые для них условия имеются налицо» (*Гроций Г. О праве войны и мира. С. 53*). Мнение о том, основные начала естественного права самоочевидны, полностью противоречит тому факту, что среди сторонников естественно-правового учения не было и нет согласия по поводу этих основных начал. Пуфендорф допускает, что «среди людей столько же мнений, сколько голов у людей, так что каждому свой выбор кажется лучшим» (*Pufendorf S. De Jure Naturae Gentium. Bk. II. Ch. I. Sec. 7*). Вместе с тем, он утверждает, что «в способности восприятия и суждения заложена некая естественная правильность, которая не позволит нам заблуждаться в вопросах нравственности, если мы к ним относимся с должным вниманием» (*Ibid. Bk. I. Ch. III. Sec. 3*).

А если должного внимания не уделяется? На самом деле, такое также возможно. Мнение Пуфендорфа по-настоящему раскрывается в следующем заключении: «Если мы не хотим разрушить нравственность, то нам нужно всегда утверждать, что по своей природе человеческое мышление здраво и что при должном всматривании в вещи оно ясно видит предлежащие ему вещи такими, каковы они есть. И что практически суждение, по меньшей мере, в том, что касается общих предписаний естественного права, не может быть искажено настолько, чтобы человек не взял на себя вину за любое злодеяние, основанное на таком суждении, и сослался на неизбежную ошибку или неверие как на причину злодеяния» (*Ibid.*). Это означает, что хоть при- менительно к принципам естественного права и возможны ошибка или неверие, это все же не исключает ответственности. Хорошо из-



востное правило, что незнание позитивного права не освобождает от ответственности, здесь просто применяется к естественному праву.

#### Сноска 159 к стр. 156

Показательно, что учение, согласно которому позитивное право является избыточным и даже вредным для общества, защищалось основателем теоретического анархизма Уильямом Годвином в его известном сочинении «Enquiry Concerning Political Justice» (London, 1793), хотя Годвин и не был последователем естественно-правового учения. Когда Годвин говорит, что «право есть институт, обнаруживающий наиболее губительные тенденции» (Ibid. Vol. II. P. 771), он имеет в виду как позитивное, так и естественное право. Он открыто отказывается от двух основополагающих принципов естественно-правового учения: идеи о том, что человек по своей природе обладает некоторыми правами, — по этому поводу Годвин говорит, что идея человека и идея субъективного права «несовместимы» между собой (Ibid. Vol. I. P. 112ff.), — и идеи общественного договора, поскольку «ни одно правительство не может вывести свою власть из некоего первоначального договора» (Ibid. Vol. I. P. 149). Годвин выступает против самих основ естественно-правового учения, когда указывает, что «нам мало что известно о системе вселенной, мы слишком склонны к заблуждениям в рассуждении о ней и видим слишком незначительную часть целого, чтобы иметь право строить наши нравственные принципы по подобию хода вещей в природе. Совершенно ошибочно предполагать, что ход вещей в природе есть нечто такое, что произвольно конструируется чьей-то мыслью» (Ibid. Vol. II. P. 692).

#### Сноска 160 к стр. 156

Так, например, Филипп Меланхтон в своей книге «Ethicae Doctrinae Elementorum Libri Duo» (1569 г.) следующим образом отвечает на вопрос, необходимы ли писанные законы: «Многие невежды горделиво заявляют, что писанные законы не нужны и что дела следует решать согласно естественному суждению тех, кто заседает в суде» [«ex natural iudicio eorum qui praesunt»], что можно перевести как «применяя принципы естественного права теми, кто стоит у власти»]. «Нужно знать, что данное варварское мнение должно быть отвергнуто и что людей следует учить тому, что писанные законы предпочтительнее и что эти законы следует соблюдать с любовью и уважением».

#### Сноска 169 к стр. 158

Действительная и идеальная природа человека оказываются смешаны в цитированном выше высказывании. Оно имеет следующее продолжение: «После предшествующих замечаний легко отыскать осуждение естественного права. Вполне ясно, что человек является животным, крайне заинтересованным в самосохранении, что он способен жить без помощи своих сотоварищей и что сам по себе человек

создан так, что желает содействовать общему благу; но в то же самое время он всегда злобен, обидчив, легко раздражаем, скор на несправедливость. Чтобы такое животное жило и наслаждалось благами, то есть чтобы оно в этом мире существовало в отведенных ему условиях, ему нужно быть социальным, то есть стремимся к соединению с другими себе подобными, и вести себя по отношению к ним так, чтобы у них не было никакой причины причинять ему вред и чтобы они имели основания для сохранения и умножения его благосостояния» (Ibid. Vb. II. Ch. 3. Sec. 15).

#### Сноска 302 к стр. 256

Иногда суждение, утверждающее, что объект представляет собой подходящее средство для определенной цели, называют оценочным суждением. «Ценность» здесь состоит в отношении средств к цели. Поскольку такое отношение является отношением причины и следствия, «ценность» здесь имеет исключительно объективную природу. Некий объект будет «целесообразным», если он годится для достижения определенного следствия, которое рассматривается как цель. Можно объективно установить, подходит такой объект для этого или нет. Суждение о том, что нечто является подходящим средством для определенной цели, сильно отличается от суждения о том, что нечто должно признаваться целью — конечной целью, не являющейся при этом средством для достижения некоей дальнейшей цели. Такое суждение предполагает указание на существование нормы. Если существование такой нормы не может быть объективно верифицировано, суждение будет представлять собой субъективное оценочное суждение.

#### Сноска 328 к стр. 324

М. Г. Бергман возражает чистому учению о праве, говоря, что определение понятия права как принудительного порядка — «это постановка вопроса. Как можно знать вначале, что то, что называется “позитивным правом”, вообще является “правом”? Более уместным будет назвать такие правила “позитивными нормами”». Но что если эти нормы представляют собой «право»? М. Г. Бергман отказывается называть их правом, поскольку он понимает под правом только право, которое справедливо. Поскольку чистое учение о праве не претендует на то, что его определение относится к справедливому праву, но только к тому, что обычно называется или всегда называлось правом, поскольку чистое учение о праве не интересуется вопросом о том, является ли право, определяемое в качестве такового самим собой, правом в том специфическом смысле, в котором М. Г. Бергман использует этот термин, — здесь, разумеется, вопрос заранее не решен (*Kelsen H. 1*) General Theory of Law and State. Cambridge, 1946. P. 18–21; 2) Law and Peace in International Relations. Cambridge, 1942. P. 3–11).

Сноска 330 к стр. 326

М. Г. Бергман отрицает точку зрения, согласно которой санкция существенна для правовой нормы, утверждая, что, — по его убеждению, — «сила не может создавать право». Это всего лишь вышеупомянутое смешение. Если бы он проанализировал явление, которое он называет «силой», то, вероятно, был бы более осторожен в своих высказываниях об отношениях между правом и силой. Ср. главы «Психическое принуждение» и «Мотивы правомерного поведения» в: *Kelsen H. General Theory of Law and State*. P. 28ff.

Сноска 334 к стр. 329

М. Г. Бергман не согласен с утверждением о том, что право регулирует свое собственное создание, поскольку под правом он понимает справедливость. Чистое учение о праве никогда не утверждало, что справедливость регулирует свое собственное создание или что позитивное право регулирует создание справедливости. Но утверждение о том, что процесс, посредством которого создается позитивное право, — законодательство, судопроизводство, — регулируется позитивным правом, едва ли может быть отвергнуто.

Сноска 336 к стр. 331

Поскольку М. Г. Бергман не видит, что право регулирует свое собственное создание, он прибегает к обычному словоупотреблению говоря, что право — это творение политического сообщества. Таким образом, он определяет право как «средства, которыми политическое сообщество пытается осуществить свой основной интерес по установлению мира и порядка на территории». То, что целью права является утверждение мира, верно, но это не конституирует элемент определения права. Вопрос в том, какими способами устанавливается мир, когда он устанавливается правом. Если мы исключим установление мира из определения как несущественное и если в определенном смысле мы заменим «сообщество» порядком, конституирующим сообщество, определение Бергмана равносильно ничему не значимым утверждениям: право — это средства, которыми право стремится реализовать право.

Сноска 338 к стр. 334

То, что высказывание об окружающей действительности основано на нашем чувственном восприятии, конечно, не означает, что такое высказывание истинно. М. Г. Бергман утверждает, что мы верим в данные нашего опыта, и тем самым пытается доказать, что не существует никакой разницы между оценочными суждениями и высказываниями об окружающей действительности, поскольку и те, и другие «субъективны». Утверждение, что Солнце вращается вокруг Земли, не было истинным, хотя люди в него и верили; люди верили в него, поскольку они ошибочно считали его истинным. Если бы утверждение было истинным, потому что люди в него верили, тогда два противоречивых

утверждения были бы истинны одновременно, если бы нашлись люди, которые верили бы в одно, и люди, которые верили бы в другое. Это подразумевало бы отказ от логики. М. Г. Бергман всерьез полагает, что «истина — это то, во что верит человек», и объективность человеческой веры измеряется по «ее распространности в сообществе...», независимо от того, запрашивает ли вера физический факт или моральную оценку». Он последовательно отрицает разницу между верой и знанием, что подразумевает отказ от всякого различия между религией и наукой. Опасаясь, что в этом отношении М. Г. Бергман слишком постарался с доказательствами. Но в другом отношении — он доказал слишком мало. Его теория подразумевает, что субъективная ценность суждения обретает объективность, если субъектом оценки выступает сообщество. Он говорит о «вере сообщества», о понятии или о чувстве справедливости сообщества, как если бы сообщество было оценивающим субъектом. Имеется в виду ситуация, при которой лица, относящиеся к сообществу, или большинство этих лиц выводят одинаковое субъективное оценочное суждение. Тем не менее, тот факт, что многие лица выводят одинаковые оценочные суждения, не может изменить характер такого суждения. М. Г. Бергман смешивает объективность суждения с распространностью акта суждения. Кроме того, заменой отдельного лица персонализированным сообществом в качестве оценивающего субъекта мы ничего не выигрываем. До тех пор, пока существует множество разных сообществ, существует множество разных «вер сообществ» или оценочных суждений сообщества. Особенно много существует разных суждений сообщества о том, что справедливо. В одном сообществе преобладают социалистические, в другом — индивидуалистические идеалы справедливости. Тогда возникает вопрос, какие из этих разных идеалов являются правильными. А на этот вопрос философия М. Г. Бергмана не дает ответа.

Сноска 341 к стр. 336

Там же. Кн. IV. Гл. 2. Тут мы имеем дело с явным противоречием. Чтобы смягчить это впечатление, Руссо добавляет: «...это, правда, предполагает опять-таки, что все особенности общей воли будут воплощены в большинстве голосов. Когда этого уже нет, то какое бы решение ни было принято — нет более свободы [а значит, справедливости]» (Там же. С. 231). Если воля большинства не обязательно соответствует общей воле и монарх, также как и народное собрание или парламент, может установить правильный закон или претерпеть неудачу в выражении общей воли, как может Руссо говорить, что голос большинства «всегда» обязывает остальных, что общая воля «выявляется подсчетом голосов» и что пребывание в меньшинстве «доказывает» индивиду, что он ошибся относительно того, что составляет общую волю? Собственно говоря, трактат «Об общественном договоре» Руссо обязан своим огромным успехом тому, что он был понят как оправдание демократии, основанной на принципах воли большинства.

Интересно отметить, что дуализм «общей воли» и «воли всех», истинного права и позитивного права находится в параллели с дуализмом истинной воли личности и его фактической воли. Чгобы поддержать фикцию того, что индивид, проголосовавший против законопроекта, принятого большинством, по-прежнему свободен, хотя и, очевидно, связан не своей волей, Руссо заходит так далеко, что говорит о том, что быть в меньшинстве означает не только иметь ошибочное мнение о том, какова общая воля, но и выразить волю, которая не является собственной волей лица, его истинной волей. Если я голосую против большинства и «если бы мое частное мнение возобладало, то я сделал бы не то, что хотел». Истинная воля индивида — но не его фактическая воля — всегда соответствует общей воле. Разве что индивид может не знать, в чем же состоит общая воля и, следовательно, в чем его собственная воля. Индивид истинно «волит» нечто, чего он не знает. Такова цена этих фантастических фикций о том, что позитивное право — в данном случае позитивное право демократии — тождественно со справедливостью.

#### Сноска 347 к стр. 339

М. Г. Бергман тоже отождествляет право и справедливость. Он называет «правом» только справедливое право и предлагает для несправедливого права понятие «указание» (*fiat*). Следовательно, органы государства, правительство не создают право, но они могут создать «указание». «Право» создается «явно выраженным большинством». Но что такое «явно выраженное большинство»? Если это большинство тех, кто в соответствии с конституцией участвует в народном собрании, или большинство избранных членов парламента, то справедливое право было бы тождественно демократично созданному праву и теория М. Г. Бергмана свелась бы к доволению наивному отождествлению справедливости с демократией.

Но М. Г. Бергман не настолько наивен. Он не определяет свое «явно выраженное большинство» как конституционное большинство демократично организованного сообщества. Он может сказать определенно об этом создателе истинного права только то, что «в любом конкретном сообществе население может быть разделено на тех, кто четко выражает [посредством действия или слов] свои мысли, и тех, кто этого не делает», и что «в любое конкретное время в пределах данного политического сообщества явно выраженное большинство является определенной группой, но в человеческом обществе до сих пор еще не развиты средства, достаточно успешные, чтобы локализовать и зарегистрировать эту действующую силу в политическом организме». М. Г. Бергман вполне прав, когда он признает, что явно выраженное большинство — «это, в лучшем случае, неясное понятие». Несмотря на то, что невозможно «локализовать» и «зарегистрировать» это явно выраженное большинство, оно, — эта неконтролируемая сущность, — провозглашена М. Г. Бергманом в качестве «голоса сообще-

ства», тогда как органы правительства — это только «уши сообщества». Правительство должно «распознавать» нормы права, установленные этой мистической властью, и «применять их».

Поскольку невозможно доказать, что право, установленное правительством, не соответствует тому, что установлено этим мистическим создателем права, должно существовать предположение в пользу того, что действует право, установленное правительством. И это как раз то, что м-р Бергман четко провозглашает: «презумпция, разумеется, всегда состоит в том, что правительство будет следовать праву, которое сообщество [означающее явно выраженное большинство] установило, и что, как следствие, нормативное выражение воли правительства будет соответствовать нормативному выражению сообщества», то есть истинному праву, происходящему от «явно выраженного большинства». «Явно выраженное большинство» М. Г. Бергмана — это крайне примитивное возрождение *solidarité sociale* французской социальной школы, облеченное в форму демократических идей.

#### Сноска 371 к стр. 347

В «Медее» Еврипида закон всемирного тяготения предстает как правовая норма. Порядок природы и правовой порядок тождественны. По поводу преступных замыслов Медей хор говорит:

«Реки священные вспять потекли,

Правда осталась, но та ли?

Гордые выси коснулись земли,

Имя богов попирая в пыли,

Мужи коварными стали»

(*Еврипид. Медей // Еврипид.*

Полн. собр. трагедий. М., 2017. 410—415).

#### Сноска 390 к стр. 357

Э. Мах говорит: «Закон причинности выражает взаимную зависимость между явлениями. Особое упоминание о пространстве и времени в выражении закона причинности не нужно, ибо все отношения пространства и времени снова сводятся ко взаимной зависимости между явлениями» (*Мах Э. Механика. С. 429*).

#### Сноска 421 к стр. 384

Также и другие физики, среди которых особенно выделяется Эйнштейн, никогда не отказывались от принципа строгой причинности. Недавно Луи де Бройль, ранее присоединившийся к Гейзенбергу и Бору, также высказал серьезные сомнения касательно учения о том, что в квантовой физике принцип вероятности должен полностью заменить принцип строгой причинности. Он пишет: «Возникающий наконец вопрос состоит, как это часто подчеркивает Эйнштейн, в следующем. Представляет ли современная интерпретация... «полное» описание реальности (в этом случае нужно допустить индетерминизм



и невозможность представления реальности атомного масштаба точным образом в рамках пространства и времени) или, напротив, эта интерпретация неполная и скрывает за собой, также как старые статистические теории классической физики, реальность, полностью детерминированную и описываемую в рамках пространства и времени переменными, которые от нас скрыты и, так сказать, ускользают от наших экспериментальных определений?» (*Де Бройль Л. Останется ли квантовая механика индетерминистской? // Вопросы философии.* 1954. № 4. С. 117). Бройль заключает: «Конечно, чисто вероятностная интерпретация волновой механики в течение четверти века оказывала физикам услуги, потому что она мешала им увязнуть в изучении столь трудно разрешимых проблем..., и позволяла решительно идти по пути многочисленных и плодотворных применений. Но волновая механика в том виде, в котором она преподносится сегодня, в значительной степени исчерпала свои возможности объяснять явления. Это признают все, и даже сами сторонники вероятностной интерпретации, без особого успеха, кажется, ищут введения новых концепций, еще более абстрактных и более удаленных от классических образцов... Не отрицая интереса этих попыток, можно спросить себя, не лучше ли вернуться к ясности пространственно-временных представлений, на которые следовало бы ориентироваться. Во всяком случае, безусловно полезно снова взяться за трудные проблемы интерпретации волновой механики для того, чтобы проверить, является ли единственно приемлемой та интерпретация, которая в настоящее время считается ортодоксальной» (Там же. С. 118).

#### Сноска 422 к стр. 384

Как кажется, Планк также поддерживает эту интерпретацию принципа причинности. Так, он пишет: «Истинным является то, что закон причинности не может быть ни доказан, ни логически опровергнут; он не истинен и не ложен, а является эвристическим принципом. Это принцип указывает путь. По моему мнению, это наиболее ценный указатель из тех, что мы имеем, для нахождения дороги через смешанные события и для понимания того, в каком направлении научного исследования мы должны двигаться, чтобы достичь полезных результатов... Наука не заключается в бездельном сидении на корпuse очевидного знания; она означает беспрестанное стремление и постоянное прогрессивное движение по направлению к цели, которую можно постигнуть через поэтическую интуицию, но которую разум не в состоянии полностью понять» (*Planck M. Vorträge und Eripiegelungen.* S. 268).

#### Сноска 434 к стр. 388

Как было отмечено выше, Бриджмэн рассматривает в качестве вывода из принципа неопределенности то, что нужно отказаться от закона причины и следствия, считая, что «вселенная ускользает от нас, потому что теряет для нас смысл». Он прямо указывает на то, что дан-

ное утверждение не подразумевает того, что «на самом деле существует нечто за пределами значения» (*Bridgman P. W. The New Vision of Science.* P. 451). Насчет тех последствий, которые может иметь научная революция, он говорит: «Непосредственным последствием будет высвобождение настоящего интеллектуального потока бесстыдного и развязного мышления... Поэтому люди на улицах будут извращать утверждение о том, что ученые дошли до пределов значения, понимая это утверждение так, что ученые зашли так далеко, как им это позволили имеющиеся в их распоряжении инструменты, и что есть нечто такое, что недоступно для научного познания. Этот воображаемый предел, за который ученым оказалось невозможно проникнуть, станет прибежищем для разного рода мистики и мечтаний. Эта сфера станет площадкой для оргии резонерства. Там найдут суть души, там будут обитать духи умерших, в тени этого мира проникнет Бог, там обоснуется принцип жизненного процесса, там будет действовать мериум телепатической коммуникации. Одна из групп найдет в разрушении физического закона причины и следствия решение многовековой проблеме свободы воли...». Важно отметить, что даже столь радикальный индетерминист в сфере физики, как Бриджмэн, отказывается видеть в принципе неопределенности доказательство в пользу догмы свободы воли.

#### Сноска 435 к стр. 388

Кажется, что Планк соглашается с тем, что свобода воли является проблемой не науки о природе, а этики. Он говорит: «Таким образом, мы установили, что причинно-следственное мышление подводит нас именно в тот момент, который имеет огромное значение для хода жизни. Ни наука, ни самопознание не дают нам точной информации о том, как мы будем действовать в той или иной ситуации в будущем. Для этого требуется некое иное руководство...» (*Planck M. Vorträge und Eripiegelungen.* S. 312). Это руководство предоставляет этика. Но этика как наука, чьим предметам является мораль, — то есть система норм, — не дает нам информации о том, как мы будем действовать в будущем, и не может ее дать. В противоречие ранее цитированному утверждению, Планк и не ожидает такого руководства от этики. Он продолжает: «Руководство будет оказывать воздействие не на познание, а непосредственно на волю, предоставив в наше распоряжение правила поведения для определенных ситуаций (если потребуется). Следовательно, наука требует восполнить тот пробел, который она оставила. Это восполнение предоставляется этикой, которая добавляет к каузальному «необходимому» моральное «должно», и рядом с чистым познанием ставит оценочное суждение, чуждое причинно-следственному мышлению». Если предполагается, что этика должна заполнить пробел в науке — а «наука» в данном контексте означает только науку о природе, — то она должна оказать воздействие на познание; она должна стать своего рода наукой, хотя бы и отличной от науки о при-

роде, применяющей принцип причинности. Если под «этикой» понимается такое руководство к действию, которое воздействует на волю путем предоставления в наше распоряжение правил поведения, то предмет науки этики, — или, иными словами, морали (или нравов) как системы норм, — будет заменен на саму этику. Как и многие другие авторы, Планк смешивает одно с другим. Он говорит: «Истинным является то, что этика не основывается на науке. Но, с другой стороны, она не может полностью отделяться от науки и, очевидно, она не должна входить в конфликт с наукой. Таким образом, этика имеет, — и одновременно не имеет, — много общего с наукой». В качестве описания морали или нравов, этика является наукой и в качестве таковой имеет что-то общее с наукой о природе, хоть и отличается от нее именно за счет того факта, что этика применяет не принцип причинности, а принцип вменения. Выступая в качестве предмета этики, мораль или нравы, — то есть система норм или *предписаний*, — не имеет ничего общего с наукой. Точно так же, как не имеет ничего общего с наукой и мир чувственных восприятий как предмет науки о природе. Ни этика в качестве науки, ни морали или нравы в качестве предмета этой науки не могут вступить в конфликт с наукой. И если наука о природе принимает действие универсального закона причинности, то этика не может утверждать, что в рамках ее предмета имеется исключение из этого предмета. Смешение этики как науки с ее предметом (моралью или нравами как системой норм) мешает Планку понять истинное соотношение между наукой о природе и этикой как социальной наукой. В результате, это препятствует ему сформулировать удовлетворительное решение той проблеме, которой он занимается: совместимость принципа каузальности с представлением о свободе воли.

## Оглавление

Предисловие . . . . .	3
1. Что есть справедливость? . . . . .	5
2. Идея справедливости в Священных Писаниях . . . . .	32
3. Платоновская справедливость . . . . .	89
4. Аристотелевское учение о справедливости . . . . .	119
5. Естественно-правовое учение перед трибуналом науки . . . . .	150
6. «Динамическая» теория естественного права . . . . .	197
7. Абсолютизм и релятивизм в философии и политике . . . . .	226
8. Оценочные суждения в науке права . . . . .	237
9. Право как специфическая социальная техника . . . . .	261
10. Почему следует соблюдать право? . . . . .	289
11. Чистое учение о праве и аналитическая юриспруденция . . . . .	299
12. Право, государство и справедливость в чистом учении о праве . . . . .	324
13. Причинность и воздаяние . . . . .	340
14. Причинность и вменение . . . . .	364
15. Наука и политика . . . . .	393
Комментарии . . . . .	422