

Джон Финнис

ЕСТЕСТВЕННОЕ  
**ПРАВ**О  
И ЕСТЕСТВЕННЫЕ  
**ПРАВ**А



Право (Социум)

Джон Финнис

**Естественное право  
и естественные права**

«Интермедиатор»

1980

УДК 340.122  
ББК 67.022.155

**Финнис Д.**

Естественное право и естественные права / Д. Финнис —  
«Интермедиатор», 1980 — (Право (Социум))

ISBN 978-5-91603-582-7

Фундаментальный трактат австралийского правоведа и философа Джона Финниса – один из наиболее успешных и авторитетных опытов реконструкции классической теории естественного права с учетом достижений современной общественно-политической и правовой философии различных направлений. Концепция автора продолжает богатую естественно-правовую традицию, восходящую к Аристотелю и Фоме Аквинскому. Дж. Финнис выделяет определенные первичные, самоочевидные, несводимые друг к другу виды блага, или базовые ценности, такие как человеческая жизнь, знание, искусство, игра, общение, практическая разумность, религия, и обосновывает невозможность отказаться от каких-либо из этих видов блага или пренебречь одними в пользу других, не впадая во внутреннее противоречие. В трактовке Финниса естественное право – это те нормы поведения, которые необходимы людям и обществам для достижения блага во всех его видах. С момента своего выхода в 1980 г. книга стала классической и вызвала острые дискуссии, продолжающиеся и поныне.

УДК 340.122  
ББК 67.022.155

ISBN 978-5-91603-582-7

© Финнис Д., 1980  
© Интермедиагор, 1980

# Содержание

От издателя	8
Сокращения	10
Предисловие	12
Часть первая	14
Глава I	14
I.1. Формирование понятий дескриптивной общественной науки	14
I.2. Рассмотрение практического смысла	16
I.3. Выбор центрального случая и фокусного значения	18
I.4. Выбор точки зрения	20
I.5. Теория естественного права	24
Примечания	25
Глава II	29
II.1. Естественное право и теории естественного права	29
II.2. Юридическая действительность (legal validity) и мораль	31
II.3. Многообразие человеческих мнений и практик	33
II.4. Неправомерное выведение норм из фактов	35
II.5. Юм и Кларк о «сущем» и «должном»	38
II.6. Предшественники Кларка	42
II.7. Аргумент об «извращенной способности»	45
II.8. Естественное право и вопрос о существовании и воле Бога	46
Примечания	47
Часть вторая	54
Глава III	54
III.1. Пример	54
III.2. От склонности – к постижению истины	55
III.3. Практический принцип и причастность ценности	56
III.4. Самоочевидность блага знания	57
III.5. «Объект желания» и объективность	60
III.6. Скептицизм в отношении этой основной ценности несостоятелен	63
Примечания	64
Глава IV	70
IV.1. Теоретические исследования «всеобщих» ценностей	70
IV.2. Основные виды человеческого блага: практическая рефлексия	72
IV.3. Исчерпывающий перечень?	76
IV.4. Все основные ценности одинаково существенны	77
IV.5. Является ли смыслом всего этого удовольствие?	79
Примечания	80
Глава V	83
V.1. Благо практической разумности структурирует наше стремление к благам	83
V.2. Ясный план жизни	85

V.3. Никаких произвольных предпочтений между ценностями	86
V.4. Никаких произвольных предпочтений между людьми	87
V.5. Отрешенность и приверженность	89
V.6. (Ограниченная) значимость следствий: эффективность с точки зрения разума	90
Конец ознакомительного фрагмента.	91

**Джон Финнис**  
**Естественное право и естественные права**

© John Finnis, 1980

© АНО «ИРИСЭН», 2012

© В. П. Гайдамака, перевод, комментарии, 2012

## От издателя

Мы продолжаем серию «Право» публикацией книги «Естественное право и естественные права» современного австралийского философа и правоведа Джона Финниса, профессора британского Оксфорда и американского Университета Нотр-Дам (штат Индиана). С момента выхода в 1980 г. эта работа уже стала классической и поныне вызывает бурные дискуссии.

Трактат Дж. Финниса представляет собой один из наиболее успешных и авторитетных опытов реконструкции теории естественного права и продолжает богатую естественно-правовую традицию, восходящую к Аристотелю и Фоме Аквинскому. При этом автор учитывает состояние современной общественно-политической и правовой философии различных направлений, а также предлагает оригинальные и тонкие ответы на типичные доводы противников естественно-правового подхода. В то же время в своем изложении и рассуждениях он демонстрирует весь тот утонченный инструментарий мысли, которым славится англосаксонская школа аналитической философии.

Следует отметить, что традиция философии естественного права – весьма «экзотический зверь» на просторах постсоветского мира. Хотя она изучалась и имела последователей в дореволюционной России, коммунистический режим буквально выжиг ее каленым железом ввиду ее принципиальной несовместимости как с раннесоветской «классовой» юриспруденцией, так и с позднесоветским юридическим позитивизмом. Сегодня позитивизм или легизм, который, по сути, отождествляет «право» с выраженной волей доминирующей в обществе организации, способной осуществлять насилие, является абсолютно преобладающей философией права в России и в большинстве постсоветских стран. Для позитивистского мышления непредставимо, что воля господствующей силы может оцениваться по каким-то внеположным ей критериям, но именно в этом состоит ключевая посылка философии естественного права.

В отличие от России и других постсоветских государств, в странах Запада естественно-правовая традиция никогда не прерывалась, продолжает жить и развиваться. Несмотря на наличие также и сильного (и в последние десятилетия набирающего все большую силу) позитивистского течения, философия естественного права не сдает своих позиций. Более того, не будет преувеличением сказать, что во многом благодаря ей там сохраняется тот фундамент свободы, который составляет отличительную особенность западной цивилизации, поскольку именно философские и религиозные традиции, провозглашающие и обосновывающие внешние ограничения произвола земной власти, мобилизуют людей на защиту свободы и сдерживание тирании.

К сожалению, в русскоязычной литературе естественно-правовая традиция представлена очень слабо, если не считать публикаций старой философской классики, которые в отсутствие живой традиции толкования представляют лишь исторический интерес, и нескольких вышедших в последние годы переводов работ современных авторов, которые можно пересчитать по пальцам. Данной публикацией мы хотим помочь в заполнении этого пробела.

Следует подчеркнуть очень важное достоинство работы Дж. Финниса: она является подлинно современной. Читая ее, оппоненты философии естественного права обнаружат, что у автора есть ответы на многие типичные возражения, обычно приводимые в обзорных учебниках по истории философии и по философии права, и что он не допускает многих ошибок, столь типичных для более ранних или менее искушенных сторонников этого направления. Например, он тщательно избегает логически неправомерного вывода нормативных суждений из суждений о фактах («должного» из «сущего»), очень тонко прорабатывает понятие «самоочевидного» и т. д. В то же время, углубляясь в тонкости аргументации, автор никогда не теряет, более того, подчеркивает практический смысл и практическую мотивацию своих построений, а в конечном счете выводит на вопросы, в высшей степени насущные, в том числе для нашей

постсоветской ситуации, такие как общее благо, справедливые и несправедливые законы, природа прав и их взаимоотношение с общим благом и т. д.

Изучение и понимание традиции естественного права, в первую очередь через изучение книг ведущих авторов этой традиции, является для русскоязычной аудитории необходимой интеллектуальной и культурной работой. Вместе с тем чтение трактата Дж. Финниса, как и его критика, – это увлекательное интеллектуальное предприятие. Надеемся, что русское издание этой работы найдет своего благодарного читателя.

Валентин Завадников

Август 2012 г.

## Сокращения

Adel. L. R.	Adelaide Law Review
Am. J. Int. L.	American Journal of International Law
Am. J. Juris.	American Journal of Jurisprudence (ранее: Nat. L. F.)
Arch. Phil. Dr.	Archives de Philosophie du Droit
Arch. R. S. P.	Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie
British Moralists	<i>D. D. Raphael</i> (ed.). <i>British Moralists 1650—1800</i> . Oxford, 1969
Camb. L. J.	Cambridge Law Journal
Comm.	<i>William Blackstone</i> . <i>Commentaries on the Laws on England</i> . Oxford, 1765—1769 (цитируются до 9-го изд., 1783 — последнего издания, пересмотренного Блэкстоном)
Concept of Law	<i>H. L. A. Hart</i> . <i>The Concept of Law</i> . Oxford, 1961
De Legibus	<i>Francisco Suarez</i> , SJ. <i>De Legibus ac Deo Legislatore</i> . Coimbra, 1612
Doctor and Student	<i>Christofer St. German</i> . <i>Doctor and Student</i> [1523 (Первый диалог, на латыни), 1530 (Второй диалог, на английском), 1531 (Первый диалог, на англий- ском)], ed. Plucknett and Barton. London, 1975
Essays	<i>P. M. S. Hacker</i> , <i>J. Raz</i> (eds.). <i>Law, Morality and Society: Essays in honour of H. L. A. Hart</i> . Oxford, 1977
<i>Gauthier—Jolif</i>	<i>R. A. Gauthier</i> , <i>J. Y. Jolif</i> . <i>L’Ethique à Nicomaque</i> (2e éd., avec une introduction nouvelle). Paris, 1970
General Theory	<i>Hans Kelsen</i> . <i>General Theory of Law and State</i> . Cam- bridge, Mass., 1945; reprint, New York, 1961
Harv. L. Rev.	Harvard Law Review
I. C. J. Rep.	Reports of the International Court of Justice
In Eth.	<i>Thomas Aquinas</i> . In <i>Decem Libros Ethicorum Aris- totelis ad Nicomachum Expositio</i> , ed. R. M. Spiazzi. Torino; Roma, 1949
In Pol.	<i>Thomas Aquinas</i> . In <i>Octo Libros Politicorum Aristote- lis Expositio</i> , ed. R. M. Spiazzi. Torino; Roma, 1951

In Primam Secundae	<i>Gabriel Vazquez</i> , SJ. <i>Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae...</i> (1605)
Int. J. Ethics	International Journal of Ethics
Legal System	<i>J. Raz</i> . <i>The Concept of a Legal System</i> . Oxford, 1970
L. Q. R.	Law Quarterly Review
Methodology	<i>E. A. Shils</i> , <i>H. A. Finch</i> (eds.). <i>Max Weber on the Methodology of the Social Sciences</i> . Glencoe, Ill., 1949
Morality of Law	<i>Lon L. Fuller</i> . <i>The Morality of Law</i> (revised ed.). New Haven; London, 1969
Nat. L. F.	Natural Law Forum (в наст. время: <i>Am. J. Juris.</i> )
Of Laws	<i>Jeremy Bentham</i> . <i>Of Laws in General</i> (ed. <i>H. L. A. Hart</i> ). London, 1970
On Law	<i>Max Rheinstein</i> (ed.). <i>Max Weber on Law in Economy and Society</i> . Cambridge, Mass., 1954
Oxford Essays II	<i>A. W. B. Simpson</i> (ed.). <i>Oxford Essays in Jurisprudence: Second Series</i> . Oxford, 1971
Phil. Pub. Aff.	Philosophy and Public Affairs
Practical Reason	<i>J. Raz</i> . <i>Practical Reason and Norms</i> . London, 1975
Proc. Aris. Soc.	Proceedings of the Aristotelian Society
Province	<i>John Austin</i> . <i>The Province of Jurisprudence Determined</i> (1832); ed. <i>H. L. A. Hart</i> , London, 1954
Rev. Thom.	Revue Thomiste
S.T.	<i>Фома Аквинский</i> . <i>Summa Theologiae</i> . Цитируется в следующем порядке: Часть (I, I-II, II-II, III), Вопрос (q. 94), Раздел (a. 2) (a. 2 с. = основная часть ответа в а. 2; ad 4 = ответ на четвертое возражение в данном разделе)
Theory of Justice	<i>John Rawls</i> . <i>A Theory of Justice</i> . Cambridge, Mass. 1971, Oxford, 1972
U. Pa. L. Rev.	University of Pennsylvania Law Review
Втор. анал.	<i>Аристотель</i> . Вторая аналитика
Гос.	<i>Платон</i> . Государство
Евд. эт.	<i>Аристотель</i> . Евдемова этика
Мет.	<i>Аристотель</i> . Метафизика
Ник. эт.	<i>Аристотель</i> . Никомахова этика
Пол.	<i>Аристотель</i> . Политика

## Предисловие

Сердцевину этой книги составляет ее вторая часть. В едином длительном развитии общественной мысли главы ШХП обрисовывают то, что систематизаторы, пишущие учебники, назвали бы «этикой», «политической философией» и «философией права» или «правоведением». Мы можем для удобства изучения принять такие наименования, но не вывод, что «дисциплины», которые они обозначают, реально различны и ими можно успешно заниматься по отдельности. Части первая и третья – в определенном смысле сопроводительные. Тот, кого естественное право интересует лишь как этическая концепция, может пропустить главу I; тот, чьи интересы ограничены правоведением, может не читать главу XIII. Те же, кому захочется, забегая вперед, увидеть, как все исследование в целом приводит к пониманию, весьма отличному от трактовок «естественного права» в их учебниках правоведения и философии, нужно обратиться сначала к главе XII, а потом, пожалуй, к главе II.

Книга носит вводный характер. Многочисленные относящиеся к делу вопросы здесь затронуты вскользь или не рассматриваются вовсе. Бесчисленным возражениям отдается должное только в виде не подчеркиваемых попыток сформулировать утверждения, которые можно было бы отстоять, если бы пришлось специально отвечать на возражения. Я не предпринимаю систематического изложения долгой истории теоретизирования относительно естественного права и естественных прав. Опыт показывает, что такие изложения скорее ослабляют, нежели стимулируют, интерес к их предмету. И к тому же, чтобы действительно понять историю этих теорий, надо осознать подлинные проблемы человеческого блага и практической разумности, которые стремились разрешить теоретики естественного права. Итак, моя задача – прежде всего предложить свое осмысление этих проблем, дать свой ответ на эти вопросы; другие теории упоминаются только тогда, когда я полагаю, что они могут прояснить теорию, представленную в моей книге, и сами могут быть ею прояснены. Надеюсь, что воспроизведение и развитие главных элементов «классических», или «магистральных», теорий естественного права путем аргументации по существу дела (как говорят юристы) сочтут полезными и те, кто хочет понять историю идей, и те, кому важно сформировать или пересмотреть собственную точку зрения на существо дела.

У каждого автора своя среда. Корни моей книги – в современной традиции, которую можно назвать «аналитическая юриспруденция»; интерес к этой традиции я проявлял до того, как мне впервые пришло в голову, что в теориях естественного права, возможно, есть нечто большее, чем суеверие и мрак. Если кто-то разделял бы мою теорию естественного права, но сферой его интереса и компетенции была бы, скажем, социологическая юриспруденция, или политическая теория, или нравственное богословие, он написал бы иную книгу.

В 1953 г. Лео Штраус в предисловии к своему исследованию, посвященному естественному праву, предупреждал: «Вопрос о естественном праве предстает сегодня как вопрос партийной приверженности. Оглядываясь вокруг, мы видим два враждующих лагеря, прочно укрепленных и тщательно охраняемых. В одном находятся разного рода либералы, в другом – последователи Фомы Аквинского, католики и не католики»<sup>1</sup>. За прошедшие с тех пор двадцать пять лет ситуация изменилась, и различные взгляды, высказываемые в ходе полемики, уже не настолько поляризованы. Однако вопросы, рассматриваемые в этой книге, достигают корней всякого человеческого усилия, всякой убежденности и приверженности и в то же время отягощены длительной и продолжающейся историей острой борьбы партий. А посему стоит отметить, что в этой книге ничто не утверждается и не отстаивается через обращение к авторитету какой-то личности или группы. Я очень часто ссылаюсь на Фому Аквинского, потому что, как

---

<sup>1</sup> L. Strauss. *Natural Right and History*. Chicago, 1953, p. 7.

бы ни оценивались его воззрения, он занимает уникальное стратегическое место в истории теоретизирования относительно естественного права. Иногда я ссылаюсь и на высказывания Римско-католической церкви о естественном праве, потому что в современном мире это, возможно, единственная организация, претендующая на авторитетное толкование естественного права. Но если я обращаюсь к авторитету и уважаю авторитет, то отнюдь не в философском обосновании достоинства теорий или истинности ответов на практические вопросы, и, стало быть, в этой книге нет места преклонению перед авторитетом.

Итак, мои аргументы убедительны или не выдерживают критики единственно вследствие их внутренней разумности или несостоятельности. Но это не значит, что в них много оригинального. То, чем я обязан Платону, Аристотелю, Аквинату и другим авторам, принадлежащим к этой «классической» традиции, указано в подстрочных примечаниях и в более пространственных примечаниях, сопровождающих каждую главу. Заимствованное мною у Джермена Грайсеца отмечено таким же образом, но требует особого упоминания. Этическая теория, выдвинутая в главах III–V, и теоретические доказательства в разделах VI.2 и XIII.2 прямо основываются на осмыслении содержащегося у него четкого воспроизведения и весьма существенного развития соответствующих классических доказательств.

Я, конечно же, в долгу и перед многими другими, в особенности перед Дейвидом Олстоном, Дейвидом Брейном, Майклом Детмолдом, Г. Л. А. Хартом, Нилом Мак-Кормиком, Дж. Л. Маки, Карлосом Нино и Джозефом Рэзом. Все они с разных позиций высказали свои соображения о моем замысле в целом или о его существенных частях.

Книга была задумана, начата и закончена в Оксфордском университете, девиз<sup>2</sup> которого мог бы быть помещен в конце третьей части. Но написана она в основном в Африке, в Чанселлор-колледже Университета Малави, в обстановке, одновременно и благоприятствующей размышлениям над проблемами справедливости, закона, власти и прав, и наводящей на такие размышления.

*Март 1979 г.*

---

<sup>2</sup> Звездочками помечены комментарии, помещенные в конце книги.

## Часть первая

### Глава I

#### Оценка и описание права

##### I.1. Формирование понятий дескриптивной общественной науки

Есть человеческие ценности, или виды блага, которые могут быть обеспечены только при посредстве институтов права, и есть требования практической разумности (practical reasonableness), которым могут удовлетворять только эти институты. Цель данной книги в том, чтобы выявить эти виды блага и эти требования практической разумности и продемонстрировать, каким образом и при каких условиях такие институты оправданны и по каким причинам они могут быть (и зачастую оказываются) ущербными.

Нередко предполагается, что оценка права как типа социального института, если ею вообще стоит заниматься, должна быть предвосхищена свободным от оценочных суждений описанием и анализом этого института в том виде, в каком он фактически существует. Однако развитие современной юриспруденции наводит на мысль, а методологическая рефлексия всех общественных наук подтверждает, что теоретик не способен дать теоретическое описание и анализ социальных фактов, если он в то же время не участвует в деятельности по оцениванию, по выработке понимания того, что на самом деле хорошо для человека и чего действительно требует практическая разумность.

Общественная наука, такая как аналитическая или социологическая юриспруденция, стремится описать, проанализировать и объяснить некоторый объект или предмет исследования. Объект этот составляют человеческие действия, устоявшиеся порядки, обычаи, склонности людей, а также их мыслительная и речевая деятельность. Все эти элементы – действия, устоявшиеся порядки и т. д. – несомненно, подвергаются влиянию «естественных» причин, для исследования которых подходят методы естественных наук, включая определенную часть науки психологии. Однако действия, устоявшиеся порядки и т. д. могут быть в полной мере поняты только через постижение их смысла или, иначе говоря, их цели, их ценности, их значимости или важности, как они мыслятся теми, кто совершает их, участвует в них и т. д. И эти представления о смысле, ценности, значимости и важности будут отражаться в мыслительной и речевой деятельности тех же самых людей, в тех понятийных различиях, которые они проводят или же, наоборот, не проводят либо отказываются проводить. Более того, эти действия, устоявшиеся порядки и т. д. и соответствующие представления существенно различны для разных людей, обществ, обстоятельств времени и места. *Как же тогда может существовать общая дескриптивная теория, охватывающая эти разнообразные частные элементы?*

Например, теоретик хотел бы описать право как социальный институт. Однако представления о праве или законе (law) (и о *jus, lex, droit, nomos...*<sup>\*</sup>), которые люди принимают и используют для формирования своего поведения, весьма разнообразны. Предмет описания теоретика не предстает перед ним четко отграниченным от других сфер общественной жизни и практики. Кроме того, общественная жизнь и практика имеют наименования во множестве языков. Языки могут быть изучены носителями других языков, но принципы, на основе которых эти наименования усваиваются и применяются, – иными словами, практические интересы и самопонимание людей, чье поведение и намерения составляют предмет описания теоретика, – не одинаковы. Может ли теоретик сделать нечто большее, чем составить список этих изменяю-

щихся представлений и практик вместе с соответствующими им наименованиями? Даже простое составление списка требует некоторых принципов отбора элементов для внесения в список. А правоведение, как и другие общественные науки, претендует на большее, нежели быть всего лишь соединением лексикографии и локальной истории или пусть даже сводом всех лексикографий вместе с соответствующими локальными историями.

Как теоретик решает, что считать правом для целей его описания? У ранних представителей аналитической юриспруденции не обнаруживается сколь-нибудь серьезного понимания этой проблемы. Ни Бентам, ни Остин не выдвигают никаких оснований или оправданий для тех определений права и юриспруденции, которые были ими выбраны. Каждый из них пытается продемонстрировать, каким образом факты юридического опыта могут быть объяснены в терминах этих определений. Но сами определения вначале просто постулируются, а впоследствии принимаются как данность. Упоминание Бентамом «реальных элементов» идей наводит нас на мысль, что он пришел к своему определению права (а именно: «совокупность знаков, объявляющая волю, сформулированную или одобренную сувереном в государстве...»<sup>3</sup>), отправляясь от того факта, что совокупности знаков (или приказов и запретов, исходящих от определенного индивидуума или группы индивидуумов) – это «реальные сущности», которые через опыт отпечатываются в сознании. *Obiter dicta*<sup>\*</sup> Остина о методологии подсказывают, что для него привлекательность понятий приказа, политического старшинства и привычки к подчинению заключалась именно в их простоте и определенности. По-видимому, он хотел, чтобы «основные понятия» его объяснительной системы обладали той «простотой и определенностью», которые можно обнаружить в «методе, столь успешно применяемом геометрами»<sup>4</sup>. Поэтому он не обращал внимания ни на запутанность одних умозаключений (например, относительно суверенитета в федерациях), неизбежно следовавшую из предпосылок, заложенных в определениях, ни на необычность и искусственность других (например, о внеюридическом характере конституционного права или об отсутствии юридических прав у суверена). Он высоко ценил «немногочисленность» своих основных терминов<sup>5</sup>; каждый читатель Остина замечает, что получающееся в результате описание юридического опыта оказывается упрощенным или «прореженным».

В «общей теории права» Кельзена мы не находим критического рассмотрения методологической проблемы отбора понятий с целью использования в свободной от оценочных суждений, или дескриптивной, общей теории. Да, у него можно обнаружить нечто, чего нет ни у Бентама, ни у Остина, – осознание того, что цель или функция присущи самой структуре предмета, а следовательно, являются неотъемлемой частью его дескриптивного понимания. Так, Кельзен понимает право как специфическую социальную технологию: «Социальная технология, которая состоит в побуждении людей к желаемому социальному поведению под угрозой принуждения, применяемого в случае поведения, противоположного желаемому»<sup>6</sup>. Отсюда он выводит свое определение отдельной правовой нормы как нормы применения санкции, откуда, в свою очередь, следуют прочие особенности его «номостатики» и некоторые свойства его «номодинамики». Но как Кельзен предполагает подтвердить само определение? А очень просто:

«Что общего может иметь общественное устройство негритянского племени под руководством деспотического вождя – устройство, также называемое «правом» («law»), – с Кон-

<sup>3</sup> *Bentham*. *Of Laws*, p. 1; о «реальных элементах» («real elements») и «реальных сущностях» («real entities») см.: *Ibid.*, p. 2–3, 251–252, 278, 294, а также: *A Fragment of Government* (1776), ch. V, para. vi, note 1(6).

<sup>4</sup> *Austin*. *Province*, p. 77–78.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>6</sup> *Kelsen*. *General Theory*, p. 19. Право является конкретным средством для достижения конкретной цели: «Право есть... упорядочение, призванное способствовать миру» (*ibid.*, p. 21); из этого вытекает, что «право представляет собой порядок, в соответствии с которым применение силы вообще запрещено, но, как исключение, разрешено определенным индивидуумам в определенных обстоятельствах в качестве санкции» (p. 22); см. также: *Ibid.*, p. 392, 399.

ституцией Швейцарской республики?» [Позвольте спросить: а кто дает такое название? Чья готовность называть племенной общественный строй именно этим словом (да еще на языке, выражающем такие различия, которые сам деспотический вождь и его подданные и не думают проводить) становится решающим аргументом? Но продолжим цитату.]<sup>7</sup> Однако существует общий элемент, в полной мере оправдывающий эту терминологию... так как данное слово обозначает ту специфическую социальную технологию, которая, несмотря на значительные различия... в сущности, одинакова для всех народов, столь различающихся по месту обитания и принадлежащих к столь разным эпохам и культурам...»

Что может быть проще? Берется слово «law» <«право», «закон»>. Далее рассматривается совокупность предметов, которые оно обозначает в рамках выбранного (без всякого объяснения) словоупотребления, при игнорировании более широкого спектра смыслов и референций этого слова (как, например, в выражениях «law of nature» <«естественное право», «закон природы»>, «moral law» <«моральный закон»>, «sociological law» <«социологический закон»>, «international law» <«международное право»>, «ecclesiastical law» <«церковное право»>, «law of grammar» <«правило грамматики»>) и, вдобавок, при игнорировании иных возможных названий для рассматриваемых предметов (например, для общественного строя «негритянских племен»). Затем отыскивается «общий элемент». Этот *единственный общий элемент* и есть критерий «сущности» права и, таким образом, *единственный отличительный признак*, используемый для характеристики и объяснения всего предмета дескриптивного исследования. Так возникает понятие, которое может прилагаться в равной степени и *в одном и том же смысле* (т. е. однозначно) ко всему, что кому-то вздумалось назвать «law» во вненаучном словоупотреблении (теоретик пассивно следует ему при формировании теоретического словоупотребления).

Причину заметно большей объяснительной способности позднейших дескриптивных исследований права, таких как работы Г. Л. А. Харта и Джозефа Рэза, надо искать в их решительном разрыве с довольно наивной методологией Бентама, Остина и Кельзена. Это усложнение методологии имеет три основных отличительных особенности, которые будут рассмотрены в последующих трех разделах.

## 1.2. Рассмотрение практического смысла

Критика Хартом Остина и Кельзена не ставит под сомнение их теоретический замысел, описательный в своей основе: его возражение состоит в том, что их теория «оказалась не соответствующей фактам»<sup>8</sup>. Однако факты, которым их теория не соответствовала, согласно Харту, относятся к функции. Кельзен определяет право как «специфическую социальную технологию», Харт возражает на это, что кельзеновское описание на деле затемняет «специфическую роль права как средства социального контроля» вследствие «искажения тех различных социальных функций, которые выполняют различные виды правовых норм»<sup>9</sup>. Даваемое Хартом описание («понятие») права построено на том, что он снова и снова обращается к практическому смыслу составных частей этого понятия. Право должно описываться в терминах норм, предназначенных *для* управления в равной мере должностными лицами и гражданами, а не просто как совокупность предсказаний, как должностные лица будут поступать. Правовая система – это система, в которой «вторичные» нормы появились *для того, чтобы* исправить

<sup>7</sup> Здесь и далее текст в квадратных скобках принадлежит автору, в угловых скобках – переводчикам этой книги или тех произведений, цитаты из которых даются по имеющимся русским изданиям (последний случай оговаривается в комментариях).

<sup>8</sup> Hart. Concept of Law, p. 78\*.

<sup>9</sup> Ibid., p. 38, 39. Краткое описание этих «различных социальных функций» см. там же: p. 27–28\*.

*недостатки* доправового режима, содержащего только «первичные нормы». Право должно<sup>10</sup> содержать в себе минимальный объем первичных норм и санкций *для того, чтобы* обеспечить выживание общества или его членов и дать им *практическое основание* для подчинения праву.

Рэз уточняет эти элементы, давая описание права, еще дальше отстоящее от монополизации силы «деспотическим вождем» через угрозу ее применения. Для Рэза, как и для Харта, право – не просто какая-то совокупность норм; это система норм, обеспечивающая метод (т. е. технологию) урегулирования конфликтов авторитетным образом, путем применения норм, которые (а) служат обязательным руководством для «первичных учреждений» (разрешающих споры принятием «обязывающих постановлений применительно к рассматриваемому случаю») и (b) одновременно (т. е. «те же самые нормы») служат руководством для индивидуумов, чье поведение может и не подвергаться оценке и вынесению суждений со стороны этих учреждений<sup>11</sup>. Благодаря этой двойственной функции норм правовая система в корне отличается от любого социального порядка, при котором власть может урегулировать все вопросы на основе неограниченного произвола, решая каждую проблему способом, представляющимся ей наилучшим<sup>12</sup>. Более того, право не стремится просто монополизировать применение силы и тем самым сохранить мир; для него характерно то, что оно притязает на власть регулировать любую форму поведения и регулировать все нормативные институты, к которым имеют отношение члены подчиненного ему сообщества<sup>13</sup>; наконец, право содержит в себе нормы, «цель которых – обеспечить обязательную силу в рамках системы нормам, к данной системе не принадлежащим»<sup>14</sup>. «Притязая на все это, право тем самым претендует на то, чтобы гарантировать общие рамки для функционирования всех сфер общественной жизни, и позиционирует себя как верховного попечителя общества»<sup>15</sup>. Отсюда, естественно, следует, что санкции и их принудительное применение вовсе не являются специфическим идентифицирующим критерием права как социального порядка или «отличительной особенностью, которая входит составной частью в наше понятие права»<sup>16</sup>. Учитывая человеческую природу, какова она есть, обращение к санкциям носит универсальный характер, а функционирование права без такого обращения хотя и «логически возможно», «невозможно с точки зрения человеческой сущности»<sup>17</sup>. Однако даже в «обществе ангелов», где в применении санкций не было бы нужды, для осуществления функций права, связанных с координацией, разрешением споров и возмещением причиненного ущерба, потребовался бы социальный порядок, который был бы *в полной мере* правовым<sup>18</sup>.

Рэз строит свое описание права с ясным пониманием (не заметным у более ранних теоретиков права) того, что существуют ученые, работающие в области общественных наук, которые в своем описании свойственного человеку социального и даже политического порядка не находят места для понятия права или правовой системы<sup>19</sup>. Он сознает, что их теоретическое решение заменить его другими понятиями может быть оспорено – и сам хочет его оспорить – только путем демонстрации того факта, что эти исследователи игнорируют (i) важные функции (или цели, или технологии) социального порядка и (ii) способ, каким эти функции могут быть

<sup>10</sup> См.: Ibid., p. 189–190, 193, 194–195<sup>\*\*</sup>; см. также: Hart. «Positivism and the Separation of Law and Morals» (1958) 71 Harvard L. Rev. 593, in: Dworkin (ed.). The Philosophy of Law. Oxford, 1977, 17 at p. 35<sup>\*\*\*</sup>.

<sup>11</sup> Raz. Practical Reason, p. 136, 137, 139.

<sup>12</sup> Ibid., p. 138, 141.

<sup>13</sup> Ibid., p. 151.

<sup>14</sup> Ibid., p. 153.

<sup>15</sup> Ibid., p. 154.

<sup>16</sup> Ibid., p. 159.

<sup>17</sup> Ibid., p. 158.

<sup>18</sup> Ibid., p. 159.

<sup>19</sup> См. его статью «On the Functions of the Law», in: Oxford Essays II, p. 278–304, at p. 300–303, где анализируется работа: G. A. Almond, G. B. Powell. Comparative Politics. Boston, 1966.

взаимосвязаны в многогранном институте, заслуживающем сохранения в качестве отдельного элемента или компонента социального порядка.

Подчеркивая (в своей недавней работе) различие между правом и социальной системой, основанной на абсолютном произволе, поскольку правовые нормы, направляющие поведение граждан, *обязательны* также и для судов (юридических «первичных органов»), Рэз довольно близко подходит к анализу социальной функции права, содержащемуся у Лона Фуллера. Если Харт оставил в силе идею Кельзена, что право – это метод социального контроля, но отверг данную Кельзенем характеристику этого метода как недостаточно дифференцированную, то Фуллер отвергает само понятие «средство социального контроля» как недостаточно дифференцированное и неадекватное в своей общности. Для Фуллера право действительно есть социальный порядок, при котором существуют правители и подвластные, однако его следует отличать от всякого другого социального порядка, при котором правители осуществляют «административное руководство» по отношению к подвластным. Право отличается от такого административного руководства отчасти общим характером его основных норм, но в первую очередь тем, что поставленные ему на службу должностные лица могут применять только те нормы, которые они предварительно объявили подвластным. Таким образом, существует естественный компонент сотрудничества и взаимности в деле подчинения поведения людей управлению правовых, в отличие от просто административных, норм<sup>20</sup>.

Все эти трактовки права, даже та часть данного Фуллером определения, которую я только что упомянул, задуманы как чисто дескриптивные. Они стремятся «определить право на основе только безоценочных (non-evaluative) характеристик»<sup>21</sup>. Как указывает Рэз, «такие безоценочные идентифицирующие критерии... должны выделить те феномены, которые формируют особого рода социальный институт – институт, выявляемый в качестве важного компонента многих социальных систем и значительно отличающийся от других социальных институтов»<sup>22</sup>. Поэтому очевидно, что различия в описаниях происходят из различий во взглядах описывающих теоретиков на то, что именно *важно* и *значимо* в той массе сведений и опыта, с которой они все в равной мере и достаточно хорошо знакомы.

### 1.3. Выбор центрального случая и фокусного значения

Очевидный вопрос, вызванный ходом рассуждений, в общих чертах изложенных в предыдущем разделе, состоит в следующем: с какой точки зрения и в связи с какими задачами должны оцениваться *важность* и *значимость*? Однако, прежде чем мы рассмотрим этот вопрос, стоит также выяснить философский прием, который позволяет представлять все более *дифференцированное* описание права как по-прежнему *общую* теорию права.

Аристотель ввел, разработал и регулярно применял этот прием, особенно в своей философии человеческой деятельности. Он называл его выявлением *фокусного значения* (одноименности *pros hen* или *aph henos*<sup>\*</sup>). Прием этот тождествен или аналогичен основному компоненту не слишком ясно раскрытого методологического приема Макса Вебера, именуемого *идеальным типом*. Он подразумевает осознанный отказ от допущения, из которого, как мы видели, исходил Кельзен: что описательные или объяснительные понятия должны употребляться теоретиком так, чтобы они распространялись непосредственно и в одном и том же смысле на *все* положения дел, которые могли бы во внеучном словоупотреблении обоснованно «называться “правом”», сколь бы неразвиты ни были эти положения дел и во сколь бы малой степени они ни демонстрировали какое-то стремление их создателей (например,

<sup>20</sup> L. Fuller. *Morality of Law*, p. 210, 214, 216; 39–40, 61, 155; 20<sup>\*</sup>.

<sup>21</sup> Raz. *Practical Reason*, p. 165.

<sup>22</sup> Ibid., p. 165.

«деспотического вождя») разграничить право и силу, право и мораль, право и обычай, право и политику, право и абсолютный произвол, право и что-либо еще. Такая настойчивость в выборе простого и единого смысла теоретических терминов, ведущая к поиску наименьшего общего знаменателя, или главного *общего* фактора, или чего-то «общего», прямо критиковалась Аристотелем<sup>23</sup> и осознанно отвергнута Хартом и Рэзом. Так, Харт отвергает представление, что «несколько примеров употребления общего термина должны иметь общие характеристики». Вместо этого он основывается на предположении, что «охват (extension) общих терминов любой серьезной дисциплины всегда имеет свое основание или логический принцип»<sup>24</sup>. То, что Аристотель говорит в отношении «дружбы», «государственного устройства» и «гражданства»<sup>25</sup>, хорошо сформулировано Рэзом в отношении «правовой системы»:

«Общих отличительных черт, характеризующих систему как правовую, несколько, и каждая из них в отдельности в принципе допускает различия в степени. В типичных примерах правовых систем все эти отличительные черты проявляются в высокой степени. Однако можно найти системы, в которых все они или часть из них присутствуют в меньшей степени или в которых одна или две отсутствуют совсем... Когда встречаются пограничные случаи, лучше всего признать проблематичность их отнесения к числу правовых систем, перечислить их сходства и различия с типичными случаями и этим ограничиться»<sup>26</sup>.

Поскольку слово «типичный» может навести на мысль, что существенным признаком является статистическая частота (в истории человечества или в настоящее время), я предпочитаю называть положения дел, охватываемые теоретическим понятием в его фокусном значении, *центральными случаями*\*\*\*.

Используя систематическую многозначность своих теоретических понятий (и не теряя из виду «основание или логический принцип» этой многозначности), можно отличать в делах человеческих зрелое от незрелого, сложное от примитивного, процветающее от разлагающегося, образец от девиантного случая, утверждаемое «прямо», «буквально» и «безоговорочно» (*simpliciter*) от утверждаемого «в известном смысле», «некоторым образом» и «в некотором отношении» (*secundum quid*) – при этом не игнорируя и не вытесняя в иную дисциплину незрелых, примитивных, искаженных, девиантных или других случаев предмета обсуждения, подпадающих под его наименование лишь «в условном» или «в широком смысле»: см. ниже, XII.4.

Таким образом, существуют, как полагал Аристотель, центральные случаи дружбы и наряду с ними более или менее периферийные случаи (деловое сотрудничество, взаимовыгодные отношения, корыстная любовь, случайные или игровые отношения и т. д.: см. ниже, VI.4). Существуют центральные случаи конституционного правления, а существуют и периферийные случаи (такие, как гитлеровская Германия, сталинская Россия или даже аминьевская Уганда). С одной стороны, нет никакого смысла отрицать, что периферийные случаи *действительно являются* примерами того, о чем идет речь (дружбы, конституционного устройства...). При изучении можно даже пролить на них дополнительный свет, если рассматривать их как «разбавленные» варианты центрального случая или иногда как сознательное использование человеческих установок, сформированных центральным случаем, путем отсылки к нему. А с другой стороны, нет никакого смысла ограничивать объяснение центрального случая теми отличительными особенностями, которые наличествуют не только в центральном, но также и в каждом из периферийных случаев. Описательное объяснение центрального случая будет настолько концептуально богатым и сложным, насколько это потребуется, чтобы ответить на

<sup>23</sup> Евд. эт. VII, 2, 1236 a 16–30.

<sup>24</sup> Concept of Law, p. 15, 210; см. также p. 234\*.

<sup>25</sup> Ник. эт. VIII, 4, 1157 a 30–33; Пол. III, 1, 1275 a 33 – 1276 b 4\*\*.

<sup>26</sup> Practical Reason, p. 150.

все связанные с ним вопросы. И тогда описание других примеров даст возможность проследить всю сеть сходств и различий, аналогий и контрастов между ними и центральным случаем, например, в том что касается формы, функции или содержания. Таким образом, раскрывается «основание или логический принцип», на котором общее понятие («конституция», «друг», «право»...) распространяется с центрального на более или менее пограничные случаи, с фокусного на вторичные его значения.

## 1.4. Выбор точки зрения

Но согласно каким критериям одно значение должно считаться фокусным, а другое – вторичным; одно положение дел – центральным, а другое – периферийным? Это всего лишь другая формулировка вопроса, сформулированного в разделе 1.3: с какой точки зрения и в связи с какими задачами должны оцениваться *важность* и *значимость*?

Для Харта и Рэза очевидно, что сторонник дескриптивной теории, «отводящий центральную роль»<sup>27</sup> какой-то отдельной особенности или особенностям в своем описании некоторой сферы человеческой деятельности, должен «обнаруживать»<sup>28</sup>, «обозначать»<sup>29</sup> или «воспроизводить»<sup>30</sup> ту или иную *практическую* точку зрения (или некое множество сходных точек зрения). Под термином «практический» здесь, как и по всей книге, я не имею в виду «пригодный» как антоним непригодному, эффективный как антоним неэффективному; я подразумеваю «нацеленный на принятие решения и на действие». Практическое мышление – это рассуждение о том, что (кому-либо) должно, или следует, делать. Практическая разумность – это разумность в принятии решений, усвоении убеждений, выборе и исполнении планов и вообще в действии. Практическая философия – организованная и критическая рефлексия относительно тех или иных видов блага, которые могут воплощаться в человеческой деятельности и требованиях практической разумности. Таким образом, когда мы говорим, что создатель дескриптивной теории (чьи цели не являются практическими) в своем необходимом выборе и формировании понятий должен начинать с принятия практической точки зрения, мы имеем в виду, что он должен оценивать важность и значимость тех или иных сходств и различий в рамках предмета исследования, задавая себе вопрос о том, что могло бы считаться важным и значимым в этой сфере теми, чьи интересы, решения и деятельность порождают или составляют предмет исследования.

Так, Харт отдает объяснительный приоритет в дескриптивной теории интересам и оценкам (и, следовательно, языку) людей, для которых характерна «внутренняя точка зрения», т. е. тех, кто «не только описывает и предсказывает поведение в соответствии с правилами» или рассматривает правила «только с внешней точки зрения как признак возможного наказания», но и «использует эти правила в качестве стандарта для оценки как своего собственного поведения, так и действий других людей»<sup>31</sup>. Рэз в своих ранних работах принимает «точку зрения обычного человека»<sup>32</sup>, но в недавних работах переходит к «правовой точке зрения», т. е. точке зрения людей, «верящих в правильность норм и следующих им» (типичная точка зрения судьи как такового)<sup>33</sup>.

Достаточно очевидно, что эта позиция Харта и Рэза зыбка и неудовлетворительна. В отличие от Остина и Кельзена, они резко отделили «внутреннюю» или «правовую» точку зрения

<sup>27</sup> См.: Raz. Legal System, p. 201.

<sup>28</sup> Ibid., p. 200 n. 2.

<sup>29</sup> Hart. Concept of Law, p. 96.

<sup>30</sup> Ibid., p. 88\*.

<sup>31</sup> Ibid., p. 95–96; см. также p. 86–87, 59–60, 113, 197, 226\*.

<sup>32</sup> Legal System, p. 200 n. 2.

<sup>33</sup> Practical Reason, p. 177, 171.

от точки зрения человека, который просто молчаливо повинуется закону и который поступает так только потому, тогда и в той мере, в какой он боится наказания, сопутствующего неповиновению. Но они решительно отвергают дальнейшее уточнение. Они признают, что «внутренняя» или «правовая» точка зрения, как они ее определяют, есть амальгама весьма различных точек зрения. «...Верность системе может основываться на множестве различных соображений: расчете, связанном с долгосрочными интересами; бескорыстной заинтересованности в благе других; нерелевантном унаследованном или традиционном отношении или всего лишь желании поступать так, как другие»<sup>34</sup>. Рэз стремится распространить свою концепцию «правовой точки зрения» на точку зрения «анархиста», который становится судьей «в расчете на то, что если он будет следовать закону в большинстве случаев, то получит возможность послушаться в редких, но очень важных обстоятельствах, когда такое поведение в наибольшей мере будет подрывать закон»<sup>35</sup>. Но все это зыбко и неудовлетворительно, потому что сопровождается отказом признать важность тех различий, которые любое действующее лицо в этой сфере (будь то занимающийся подрывной деятельностью анархист или его антипод, «идеальный законопослушный гражданин»<sup>36</sup>) посчитало бы значимыми. Учитывая технику анализа центрального случая и фокусного значения, столь плодотворно применяемую Хартом и Рэзом в других местах, представляется, что нет причин для отказа различать центральный и периферийные случаи *самой внутренней или правовой точки зрения*.

Как нетрудно понять, точка зрения описанного Рэзом воображаемого судьи-анархиста, тайно выискивающего и выбирающего среди законов те, которые он будет применять с намерением разрушить всю систему, не является парадигматической ни для судебной, ни для правовой точки зрения. Ни анархист, ни его единомышленники не стали бы рассматривать ее в качестве парадигмы. Почему же тогда это должен делать ученый, создающий дескриптивную теорию? Точно так же обстоит дело и с хартовским «нерелевантным унаследованным или традиционным отношением... или всего лишь желанием поступать так, как другие». Такие установки будут, до определенного момента, способствовать поддержанию существования правовой системы (как отличной, скажем, от системы деспотического произвола), если она уже существует. Однако они не вызовут перехода от доправового (или постправового!) социального порядка, основанного на обычае или произволе, к порядку правовому, поскольку они не разделяют заботы об исправлении дефектов доправовых социальных порядков – заботы, объясняющей, согласно Харту, происхождение правового порядка. Аналогичным образом у Харта человек, который руководится «расчетом, связанным с долгосрочными интересами» (т. е. своекорыстными интересами), тем самым ограничивает всякую возможную с его стороны заботу о функции права как ответа на реальные социальные проблемы; как и судья-анархист у Рэза, он разбавляет свою приверженность закону и свое следование правовым практикам порцией того самого своекорыстного интереса, подчинение которого нуждам общества является (с любой точки зрения) элементарной функцией права. Итак, все подобные расчеты и установки представляют собой очевидно девиантные, размытые или ослабленные вариации той практической точки зрения, которая порождает право как существенный особый тип социального порядка и поддерживает его в этом качестве. Более того, они паразитируют на этой точке зрения.

Из перечня типов внутренней или правовой точки зрения, предложенного Хартом и Рэзом, у нас теперь остались только «бескорыстная заинтересованность в благе других» и убеждение тех, кто считает правила, или как минимум правила признания, «морально оправданными»<sup>37</sup>. Если бескорыстная заинтересованность в благе других отделена, как у Харта<sup>38</sup>, от

<sup>34</sup> Hart. Concept of Law, p. 198; а также p. 111, 226\*\*.

<sup>35</sup> Practical Reason, p. 148.

<sup>36</sup> Ibid., p. 171.

<sup>37</sup> См.: Raz. Practical Reason, p. 147–148.

моральных устремлений, тогда то, что она заключает в себе, совершенно неясно, и за неимением какого-либо прояснения ее связь с правом и стремлением к праву следует считать столь же неопределенной и изменчивой, как и ее связь с моральными устремлениями.

Вывод напрашивается сам собой. Если существует точка зрения, в соответствии с которой правовая обязанность хотя бы предположительно считается моральной обязанностью (и, таким образом, чем-то «весьма важным», что необходимо поддерживать «наперекор влечению сильных страстей» и «ценой принесения в жертву значительных личных интересов») <sup>39</sup>, точка зрения, при которой установление и сохранение правового порядка, как отличного от порядка дискреционного или основанного на статичном обычае, рассматривается если не как безусловное требование справедливости, то как моральный идеал, – тогда она будет представлять собой центральный случай правовой точки зрения. Ибо только при таком взгляде вопросом чрезвычайной важности будет необходимость воплощения в жизнь права как отличного от других форм социального порядка и, вследствие этого, выбор его теоретиком в качестве объекта описания. Однако у термина «моральный» есть довольно неопределенная коннотация. Поэтому предпочтительно выразить наш вывод в терминах практической разумности (см. V.1, V.10, VI.1, XI.1, XI.4). Если существует точка зрения, при которой установление власти закона (Rule of Law) (X.4) и подчинение нормам и принципам права в соответствии с их общим смыслом хотя бы предположительно рассматриваются как требования самой практической разумности, то именно эта точка зрения должна использоваться в качестве эталона теоретиком, описывающим особенности правового порядка.

Возможно провести еще одно различие. Среди тех, кто с практической точки зрения трактует право как аспект практической разумности, будут и такие люди, чьи взгляды на то, чего в действительности требует практическая разумность в данной сфере, в частностях более разумны, чем взгляды других. Таким образом, центральный случай самой точки зрения – точка зрения тех, кто не только обращается к практической разумности, но *и сами* практически разумны, что означает: последовательны; внимательны ко всем аспектам человеческих возможностей и человеческого процветания (*flourishing*) и при этом сознают их ограниченную соизмеримость; озабочены исправлением недостатков и нарушений и осведомлены об их причинах, лежащих в различных аспектах человеческой личности, в экономических и других материальных условиях социального взаимодействия <sup>40</sup>. Какие основания мог бы иметь создатель дескриптивной теории для отрицания концептуального выбора этих людей и проводимых ими различий, когда он избирает понятия, при помощи которых будет строить свое описание центрального случая, а затем всех других примеров права как специфического социального института?

В действительности создателю дескриптивной теории ничто не мешает принять в свою теорию все понятия, которые изучаемые им общества употребляли для объяснения своих собственных практик. Многие из таких понятий выдают слабую чувствительность к определенным аспектам благосостояния человека; в других обнаруживается влияние идеологических мифов – например, что «народ» управляет «самим собой» (ср. IX.4) или что «революция» заменяет власть закона «управлением вещами». Но именно организованное и информированное *практическое* мышление (будь то «теоретическое», т. е. рефлексивное, по своим целям или более

<sup>38</sup> Concept of Law, p. 226\*.

<sup>39</sup> Ibid., p. 169\*\*.

<sup>40</sup> За основным методологическим принципом Аристотеля в изучении человеческой деятельности – а именно что понятия должны выбираться и употребляться по существу так, как они используются на практике *spondaios* (зрелым человеком, обладающим практической разумностью): см. ниже, XII.4 – стоит аргумент Платона (Гос. IX, 582 а – е), что любящий мудрость может понять заботы людей другого склада характера, в то время как обратное утверждение неверно; другими словами, интересы и понимание зрелого и разумного человека доставляют наилучшую *эмпирическую* основу для рефлексивного описания человеческой деятельности, – см. также: Гос. III, 408 d – 409 с.

непосредственно направленное на действие) может обеспечить критику этих понятий, чтобы преодолеть препятствия, которые они ставят на пути ясного размышления о том, что надлежит делать.

Дескриптивная социальная теория не разделяет этой озабоченности тем, что надлежит делать. Однако в своих описаниях она не может обойтись без понятий, которые люди *практической* разумности считают подходящими, чтобы *описать для себя самих* то, что, по их представлениям, стоит делать и осуществлять вопреки всем случайностям, недоразумениям и мифам, с какими они сталкиваются на практике.

Таким образом, преодолев долгий путь через принятые или подразумеваемые методологические установки современной аналитической юриспруденции, мы приходим к заключению, к которому Макс Вебер пришел гораздо быстрее (хотя и на основании гораздо более широкого социального исследования), а именно что оценочные суждения самого теоретика – неизбежный и решающий фактор при выборе или формировании любых понятий, используемых в описании таких аспектов человеческой деятельности, как право или правовой порядок. Ибо теоретик не может выявить центральный случай той практической точки зрения, которую он использует для выявления центрального случая своего предмета исследования, если он не решил, в чем на самом деле заключаются требования практической разумности, касающиеся всего этого аспекта человеческой деятельности и устремлений. В отношении права наиболее важны для познания и описания теоретиком те вещи, которые, согласно его оценке, делают наличие права важным с *практической* точки зрения, – те вещи, на которые, следовательно, важно «обратить внимание» на практике в процессе упорядочения человеческой деятельности. И когда эти «важные вещи» (в некоторых или даже во многих обществах) на деле отсутствуют, или обесцениваются, или эксплуатируются, или неполноценны в каком-то ином отношении, тогда наиболее важными предметами теоретического описания становятся как раз те аспекты ситуации, которые свидетельствуют об этом отсутствии, обесценивании, эксплуатации или неполноценности.

Означает ли это, что дескриптивная юриспруденция (и дескриптивное обществознание в целом) неизбежно зависит от представлений и предрассудков каждого теоретика относительно того, что хорошо и практически разумно? И да, и нет.

«Да» постольку, поскольку невозможно избежать теоретического требования, чтобы суждение о *важности* и *значимости* было обязательно вынесено, если, конечно, теория не должна быть просто большой кучей хлама, состоящей из разнообразных фактов, описанных с применением множества несоизмеримых терминологий. «Нет» постольку, поскольку систематическое получение точных знаний о человеческой деятельности – и, следовательно, о том, что другие люди посчитали практически значимым, и о реальных результатах их заинтересованного отношения – действительно помогает рефлектирующему и критичному теоретику в его попытках преобразовать свои собственные практические «предрассудки» (и предрассудки его культуры) в по-настоящему обоснованные суждения по поводу того, что является хорошим и практически разумным. Таким образом, дескриптивное знание может вызвать изменение тех суждений о важности и значимости, основываясь на которых теоретик первоначально рассматривал свои данные, и может подсказать идею изменения системы понятий. Однако знание не было бы получено без предварительной концептуализации и, следовательно, без предварительного множества принципов отбора и оценки релевантности, отражающего некоторую практическую точку зрения.

Таким образом, мы констатируем маятникообразное движение между оцениванием человеческого блага и его практических требований и, с другой стороны, объясняющими описаниями (использующими все пригодные исторические, экспериментальные и статистические технические средства для выявления всех релевантных причинных взаимосвязей), – описаниями условий человеческого существования, в которых благополучие человека по-разному достига-

ется и по-разному разрушается. Вопрос не стоит (как мы увидим в П.4) ни о вынесении фундаментальных суждений о человеческих ценностях и требованиях практической разумности путем некоторого логического вывода из фактов человеческого состояния (human situation), ни о сведении дескриптивной общественной науки к апологии чьих-либо этических или политических суждений либо к проекту распределения похвал и порицаний среди действующих лиц на сцене жизни: в этом смысле дескриптивная теория «безоценочна». Но когда сделан надлежащий акцент на различиях в объекте и методе между практической философией и дескриптивной общественной наукой, методологические проблемы формирования понятий, выявленные нами в данной главе, вынуждают нас признать, что точка рефлексивного равновесия в дескриптивной общественной науке достижима только для того, в ком обширные фактические знания и глубокое понимание практических позиций и устремлений других людей взаимосвязаны со здравым суждением обо всех аспектах подлинного человеческого процветания и истинной практической разумности.

## **I.5. Теория естественного права**

Бентам, Остин, Кельзен, Вебер, Харт и Рэз – все они в своих публикациях решительно отреклись от того, что в их понимании представляет собой теория естественного права; и Фуллер тщательно отмежевался от этой теории в ее классических формах. Однако теоретическая работа каждого из этих исследователей осуществлялась под влиянием принятия (по причинам, оставшимся неразъясненными и недостаточно обоснованными) некоторой практической позиции в качестве критерия релевантности и значимости в структуре их дескриптивного анализа. Состоятельная теория естественного права – та, которая в явном виде, с полным осознанием только что описанной методологической ситуации предпринимает критику практических позиций, с тем чтобы различить практически не разумное от практически разумного и таким образом отделить действительно важное от того, что не важно или важно только из-за своей противоположности действительно важному либо из-за неразумного использования последнего. Теория естественного права претендует на то, что она способна выявить условия и принципы практически разумного строя мысли, благого и надлежащего порядка в отношениях между людьми и в индивидуальном поведении. До тех пор пока подобная претензия не будет хотя бы в некоторой степени оправдана, аналитическая юриспруденция в частности и все общественные науки в целом (по крайней мере большая их часть) не могут обладать критически обоснованными критериями для формирования общих понятий и должны довольствоваться статусом дисциплин, всего лишь демонстрирующих различные понятия тех или иных народов и/или отдельных теоретиков, которых интересуют эти народы.

Главной задачей теории естественного права не обязательно является обеспечение обоснованной концептуальной схемы для дескриптивной общественной науки. Такой задачей может быть, как в этой книге, главным образом содействие практическим размышлениям тех, кто заинтересован в деятельности, будь то в качестве судей, государственных деятелей или граждан. Но любое начинание в области этой теории не может быть уверенно продолжено без знания всего спектра возможностей и альтернатив, склонностей и способностей людей, т. е. без того знания, которое требует помощи со стороны дескриптивной и аналитической общественной науки. Таким образом, существует обоюдная, хотя и не совсем симметричная взаимозависимость между идеей описания человеческой деятельности посредством теории и идеей оценки человеческих возможностей с точки зрения разумной и благотворной деятельности, хотя бы и в отдаленной перспективе. Оценки никоим образом не выводятся из описаний (см. П.4); однако если знание фактов человеческого состояния слишком ограничено, вряд ли можно дать верную оценку, исследуя практические выводы из основных ценностей. И, анало-

гично, описания не выводятся из оценок; но без оценок нельзя определить, какие описания на самом деле что-то разъясняют и являются значимыми.

## Примечания

### I.1

*Описание человеческих институтов и практик требует выяснения их смысла ...* См.: Max Weber. *Theory of Social and Economic Organization*, ed. T. Parsons. New York and London, 1947, p. 88—126; *On Law*, p. 1—10; Alfred Schütz. «Concept and Theory Formation in the Social Sciences» (1954) 5 *J. of Philosophy*, перепечатано в его «Collected Papers», vol. I (ed. M. Natanson, The Hague, 1962), 48 at p. 58–59; Eric Voegelin. *The New Science of Politics*. Chicago and London, 1952, p. 27–29.

*Бентам об определении права ...* См. также: Bentham. *Collected Works* (ed. J. Bowring, Edinburgh, 1863), vol. IV, p. 483; и ниже, экскурс в примечаниях к XI.8.

*Техника определения у Кельзена ...* См. также: Hans Kelsen. *Pure Theory of Law*. Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 30–31.

### I.2

*Описание социальных институтов, таких как право, требует выяснения их сути или функции (функций) ...* См. также: J. Raz. «On the Functions of the Law», in: *Oxford Essays II*, p. 278–304, at 278; *Legal System*, p. 145.

*Рэз о критерии права ...* Для Рэза очевидно, что любой исследователь, стремящийся описать право, должен выбрать между различными теоретическими понятиями и что «ясная формулировка метатеоретических критериев является условием для рационального и обоснованного сопоставления теорий» (Raz. *Legal System*, p. 146). Определяющую роль в его собственном выборе метатеоретических критериев играет заключение, что правовая теория должна выражать «здравый смысл и профессиональное мнение» (p. 201). В «*Legal System*» он предлагает «правоведческий критерий» (p. 200), состоящий в том, что «существующая в данный момент правовая система содержит все законы, и только такие законы, которые признаются первичным правоприменительным органом, ею учреждаемым» (p. 192). Рэз подчеркивает, что этот критерий «относится к реальному поведению первичных органов, а не к тому, как им должно поступать...» (p. 198). Однако в «*Practical Reason*» он критикует тех исследователей права, «которые пришли к выводу, что право состоит из всех норм, применяемых судами. Это... приводит к смешению институционализированных систем с системами абсолютно дискреционной власти» (p. 142). Его новый критерий таков: правовая система содержит в себе «только те нормы, которым ее первичные органы обязаны подчиняться» (p. 142; а также p. 148). Этот сдвиг в формулировке Рэзом правоведческого критерия правового характера системы, должно быть, связан с его переходом от задачи воспроизведения довольно недифференцированной «точки зрения обычного человека» к задаче воспроизведения «правовой точки зрения», т. е. точки зрения такого человека (парадигматически – судьи или «идеального законопослушного гражданина»), который верит, что люди в определенном смысле *правомерно* следуют правилам системы (p. 139, 143, 171).

## I.3

*Аристотель о фокусном значении и анализе центральных случаев ...* См.: W. F. R. Hardie. Aristotle's Ethical Theory. Oxford, 1968, p. 59–60, 63–65; Gauthier – Jolif, II, 1, p. 45–46; II, 2, p. 686 ff.; ср.: W. W. Fortenbaugh. «Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning» (1975) 20 Phronesis 51–62; и ниже, XII.4. В изложении вопроса Хартом (Concept of Law, p. 15–16, 234) не проводится четкого различия между тем, что Аристотель называл аналогией (именовавшейся в Средневековье «анalogией пропорциональности»), и тем, что он называл одноименностью *pros hen* (или фокусным значением) (именовавшейся в Средние века «анalogией атрибуции или пропорции») \*. Харт (p. 15–16), по-видимому, сосредоточивает внимание на первом, но второе является более важным инструментом в теории человеческой деятельности. Тем не менее, указав на это различие, я посчитал удобным использовать широкое понятие «анalogии» и «анalogического», введенное средневековыми мыслителями и впоследствии сохранившееся в более или менее неизменном виде в философском словоупотреблении. В этом широком смысле термин является аналогическим, когда его значение изменяется систематически (т. е. по некоторому принципу или на некотором логическом основании) при перенесении его из одного контекста в другой или из одной области употребления в другую. О поиске принципа или логического основания в подобных ситуациях см. также: Hart. «Definition and Theory in Jurisprudence» (1954) 70 L. Q. R. 37 at p. 38, 44 n., 56–59.

*Макс Вебер о построении понятий по принципу идеального типа в рамках общей социологии ...* См.: Weber. Methodology, p. 89–93. См. также: Alfred Schütz. «The Problem of Rationality in the Social World», в его «Collected Papers», vol. II. The Hague, 1964, 64 at p. 81–88.

*Различение «полноценных» и «вырожденных» примеров права и правовой системы ...* Остин признавал, что юриспруденция должна в первую очередь изучать наиболее «богатые и зрелые» правовые системы, – см.: Province, p. 367. См. также: Raz. Legal System, p. 140; Practical Reason, p. 150.

*Частота возникновения или реализации не является решающим критерием существенности или центрального характера ...* См.: Weber. Methodology, at p. 72–80; Eric Voegelin. «The Theory of Legal Science: a Review» (1942) 4 Louisiana Law Rev. 554 at p. 558–564.

## I.4

*Практическое мышление, практическая разумность, практическая философия и т. д ...* Что касается употребления мною слова «практический» на протяжении этой книги, см.: Аристотель. Ник. эт. VI, 2, 1139 a 26–31; De Anima <О душе> III, 9, 432 b 27; Аквинат. S.T. I, q. 79, a. 11; Raz. Practical Reason, p. 10–13. Аристотель проводит различие между <мыслью> «практической» и *theoretike* (переведенной в Средние века как *speculativa*), – см.: Аристотель. Лосс. citt., а также: Met. VI, 1, 1025 b 19–29. Ни слово «theoretical» <«теоретический»>, ни слово «speculative» <«созерцательный», «спекулятивный»> не пригодны для обозначения необходимых различий на английском языке; в данной главе для этой цели использовались термины «descriptive» <«описательный», «дескриптивный»> и «descriptive explanation» <«описательное объяснение»>. В аристотелевско-томистском различии есть определенные сложности, так как практическая философия «направлена на действие» несколько отдаленно, т. е. «теоретическим образом». Несмотря на все сложности, это различие необходимо сохранять; оно свидетельствует о наличествующем с древних времен фундаментальном различии «сущего» и «должного» (различия, которое тоже весьма непросто применять).

Вебер о неизбежности использования теоретиком своих собственных оценочных суждений по поводу значимости для дескриптивной теории... См., прежде всего: Weber. *Methodology*, p. 58, 76–82, 24; а также: Julien Freund. *The Sociology of Max Weber*. London, 1968, p. 51–61. Конечно, Вебер рассматривал эти оценочные суждения теоретика как ненаучные, т. е. как не обладающие достоинством объективности: см. П.3 (примечания). Следовательно, он не признал бы, что задача теоретика на данном этапе работы заключается в том, чтобы определить, каковы «на самом деле» основные виды человеческого блага и требования практической разумности. Со своей стороны, могу добавить в связи утверждением Вебера о неизбежности оценочных суждений в любой общественной науке, что я не подписываюсь под каждым пунктом его доказательства этого тезиса – доказательства, не свободного от неокантианского представления, что все понятия должны накладываться человеческим разумом на поток феноменов, не обладающий собственной умопостигаемой структурой, которая могла бы быть обнаружена.

*Дескриптивная социальная теория говорит не о том, что́ надлежит делать...* Таким образом, цель и методы общей дескриптивной и аналитической юриспруденции, как, например, у Харта или Рэза, следует четко отличать от цели и методов «правовой теории», как она задумана Р. М. Дворкиным. Для Дворкина основная функция «теории права» – «обеспечить основу для исполнения судейского долга»; «провозглашаемые ею принципы должны оправдывать установленные нормы [данного сообщества], указывая политические или моральные интересы и традиции, которые, по мнению создателя теории, фактически поддерживают эти нормы» (R. M. Dworkin. *Taking Rights Seriously*. London, 1977, p. 67)\*. (Выражение «фактически» здесь означает «действительно» (в нормативном понимании), а не «в соответствии с причинно-следственной связью»; см. также p. 51, строки 6, 11.) См. также p. 117\*\* ; Dworkin. «No Right Answer?», in: *Essays*, at p. 82. Конечно, теория, столь тесно связанная с моральными убеждениями и практиками данного общества, не является общей теорией – такой, какой претендуют быть теории естественного права. Тем не менее Дворкин представляет себе «общую теорию права», которая в своей (довольно амбициозной) «нормативной части» формулировала бы, *inter alia*\*\*\*, «критерии, которые должны применять судьи при разбирательстве сложных дел» и разъясняла бы, «почему и когда судьи, а не другие группы или институты должны выносить решения, определяемые теорией...» (*Taking Rights Seriously*, p. vii – viii)\*\*\*\*. По не вполне понятным причинам он мысленно строит особую, хотя и связанную с нормативной, «концептуальную часть», разрешающую (как именно – не объясняется) вопросы типа: «Могут ли наиболее фундаментальные принципы конституции... сами считаться составной частью права?» Как бы то ни было, его спор с «позитивистами», такими как Рэз и Харт, не состоялся, потому что он не признал того факта, что их теоретический интерес, в отличие от его собственного, заключается вовсе не в том, чтобы выявить фундаментальный «критерий права», позволяющий определять (даже в наиболее спорных «сложных» судебных делах), в чем в действительности состоит (моральный и политический) долг судьи в данном сообществе и в данное время. Их интерес заключается в описании того, что считается правом (т. е. является принятым и действующим правом) в данном обществе в данное время, и в создании понятий, которые позволят таким описаниям быть ясными и объясняющими, но без намерения предложить ответы (будь то «правильные ответы» или критерии, при правильном применении дающие правильные ответы) на вопросы, обсуждаемые в кругу профессиональных юристов. «Затруднительные вопросы», список которых составил Дворкин (op. cit., p. 14, 15, 44)\*, – это не те вопросы, на которые Харт или Рэз предлагали ответы. Таким образом, теория Дворкина, по существу, является нормативной теорией права (хотя и содержащей множество ярких и верных описательных тезисов), предлагающей руководство для судей при выполнении ими судейских обязанностей; теории Харта и Рэза представляют собой дескриптивные теории, предлагаемые историкам в качестве

подспорья при разработке сопоставительной истории правовых систем. Тот факт, что, как я доказываю в этой главе, теоретик, строящий дескриптивную теорию, при разработке достаточно дифференцированной системы понятий и разумных стандартов существенности нуждается в содействии общей нормативной теории, не исключает различий в применении более или менее общего ассортимента теоретических понятий теоретиками, строящими нормативную и дескриптивную (историческую) теорию соответственно.

*Рефлексивное равновесие в дескриптивной общественной науке...* Теоретик, который смог бы достичь этой точки равновесия, тем самым существенно приблизился бы к постулированной Б. Дж. Ф. Лонерганом «универсальной точке зрения» (*B. J. F. Lonergan. Insight: A Study of Human Understanding. London, 1957, p. 554–568*). Как отмечает Лонерган (p. 566), подобная точка зрения «универсальна благодаря не абстрактности, а потенциальной полноте. Она достигает всеобъемлющего характера не через лишение объектов их своеобразных черт» (ср.: Кельзен, Остин...), «а через представление субъектов» (т. е. личностей) «с их потребностями».

## Глава II

### Представления и возражения

#### II.1. Естественное право и теории естественного права

В чем заключаются *принципы естественного права*? Смысл употребляемого в этой книге выражения «естественное право» («natural law») можно раскрыть следующими весьма простыми утверждениями, формулировки которых, может быть, покажутся поверхностными или спорными, пока не будут разъяснены во второй части книги: существует (i) некое множество фундаментальных практических принципов, указывающих на основные формы человеческого процветания как на виды блага, к которым нужно стремиться, чтобы претворить их в жизнь, и так или иначе применяемых каждым, кто обдумывает, что делать, сколь бы ошибочными ни оказались его выводы; и (ii) некое множество фундаментальных методологических требований практической разумности (сама она – тоже одна из основных форм человеческого процветания), которые отличают логичное (sound) практическое мышление от несостоятельного и которые в совокупности предоставляют критерии различения между действиями, являющимися (всегда или в каких-то конкретных обстоятельствах) разумными-с-учетом-всех-релевантных-соображений (а не только применительно-к-конкретной-цели), и действиями, таковыми не являющимися, т. е. между морально правильными или морально ошибочными способами поведения, – и, таким образом, позволяют сформулировать (iii) некое множество общих моральных стандартов.

Во избежание недоразумений относительно границ предмета нашего исследования в данной книге здесь нужно добавить, что понимаемые таким образом принципы естественного права прослеживаются не только в философии морали или, иначе говоря, этике и «индивидуальном» поведении, но также и в политической философии и юриспруденции, в политической деятельности, вынесении судебных решений и в жизни гражданина. Дело в том, что эти принципы обосновывают осуществление власти в сообществе. Они также требуют, чтобы власть эта в большинстве случаев осуществлялась в соответствии с подходом, условно называемым «властью закона» или «верховенством права», и применялась с должным уважением к правам человека, воплощающим в себе требования справедливости, и с целью содействия общему благу, составная часть которого – подобное уважение к правам. Говоря более конкретно, принципы естественного права объясняют обязательную силу (в наиболее полном смысле слова «обязывать») позитивных законов, даже когда соответствующие законы не могут быть логически выведены из этих принципов. И внимание к принципам в контексте этих объяснений права и правовой обязанности служит основанием того, что некоторые позитивные законы расцениваются как в корне порочные *именно в качестве законов* ввиду несоответствия этим принципам.

Однако моя цель в настоящий момент заключается не в том, чтобы предвосхитить содержание последующих глав, а в том, чтобы дать несколько предварительных пояснений. Первое существенное различие – различие между теорией, доктриной или описанием и предметом этой теории, доктрины или описания. Может существовать история теорий, доктрин и описаний предметов, у которых нет истории. И у принципов естественного права, в смысле, сформулированном в двух предыдущих абзацах, истории нет.

Так как мне еще только предстоит продемонстрировать, что какие-то принципы естественного права действительно существуют, пока что рассмотрим вопрос условно. Такого рода принципы, если они существуют, будут оставаться в силе в качестве принципов независимо от того, в какой степени они остаются незамеченными, применяются неправильно, игнорируются в практическом мышлении, а также от того, сколь мало они признаются теми, кто зани-

мается теоретической рефлексией относительно человеческого мышления. Другими словами, они «сохраняли бы силу» – подобно тому, как математические принципы бухгалтерского учета «сохраняют силу» даже тогда, когда они неизвестны или понимаются неправильно, как это было в средневековом банковском сообществе. Таким образом, можно написать историю того, как изменялась степень явного или неявного применения этих принципов людьми для регулирования их личной деятельности. И возможна история изменения меры, в какой рефлектирующие исследователи признавали совокупности принципов действительными и «сохраняющими силу». А можно написать историю того, как менялась популярность различных теорий, предлагавшихся для объяснения места этих принципов в общей картине вещей. Но у естественного права самого по себе, строго говоря, истории быть не может.

Естественное право не может возникать, приходить в упадок, восстанавливаться или переживать «вечное возвращение». Оно не может иметь на своем счету исторических достижений. Оно не может быть ответственным за бедствия человеческого духа или за жестокость человеческих поступков.

Однако существует история мнений или совокупностей мнений, теорий и доктрин, которые утверждают, что существуют принципы естественного права, история возникновений, возражений, упадков и провалов, возрождений и достижений, а также исторической ответственности. Каждый, кто считает, что на самом деле таких принципов не существует, будет полагать, что книга о естественном праве должна быть всего лишь книгой о мнениях и что эти мнения представляют интерес в основном с точки зрения их исторических причин и последствий. Но тот, кто полагает, что принципы естественного права существуют в обозначенном выше смысле, не может не видеть важность различия между рассуждениями о естественном праве и рассуждениями о доктрине или доктринах естественного права. К сожалению, люди часто не сохраняют это различие<sup>41</sup>.

Эта книга – о естественном праве. Она излагает или представляет теорию естественного права, но она не *об* этой теории. И не о других теориях. Она обращается к другим теориям лишь для того, чтобы разъяснить изложенную здесь теорию или объяснить, почему некоторые истины о естественном праве в разные времена так или иначе упускались или затушевывались. В книге не обсуждается, было ли влияние доктрин естественного права на западную политику консервативным или радикальным, не рассматривается дискуссионный вопрос о предположительных психологических (инфантильных)<sup>42</sup> истоках подобных доктрин или спорное утверждение, что некоторые или все доктрины естественного права провозглашаются лицемерно<sup>43</sup>, самонадеянно<sup>44</sup>, в качестве маскировки или средства выражения церковного вероучения. Все эти дискуссии не имеют никакого отношения к вопросу о том, существует ли естественное право и если да, то каково его содержание. Не относится к этому вопросу и утверждение, что неверие в естественное право приносит горькие плоды. Ничто в моей книге не должно истолковываться как обоснование или опровержение подобных утверждений; я просто абстрагируюсь от всех подобных вопросов.

<sup>41</sup> Примечательные примеры такого неразличения: *A. P. D'Entrèves*. *Natural Law*. London, 1951, rev. ed. 1970, например, p. 13, 18, 22 и др.; *Julius Stone*. *Human Law and Human Justice*. London, 1965, chs. 2, 7.

<sup>42</sup> См.: *Alf Ross*. *On Law and Justice*. London, 1958, p. 258, 262–263.

<sup>43</sup> См.: *Wolfgang Friedmann*. Letter (1953) 31 *Canadian Bar Rev.* 1047 at 1075.

<sup>44</sup> См.: *Wolfgang Friedmann*. Review (1958) 3 *Nat L. F.* 208 at 210; а также: *Hans Kelsen*. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin, 1925, S. 335 – о «естественно-правовой наивности или самонадеянности» (в исключенном из английского перевода 1945 г. отрывке (ср.: *General Theory*, p. 300), где говорится о вполне правовом характере деспотизма).

## II.2. Юридическая действительность (legal validity) и мораль

В предыдущем разделе теории естественного права рассматривались как теории рациональных оснований моральных суждений, и это будет оставаться в центре внимания в последующих разделах данной главы. Но в настоящем разделе я рассматриваю более узкое, юридическое понимание «естественного права» и «доктрины (доктрин) естественного права».

Здесь мы вынуждены иметь дело с тем представлением (image) о естественном праве, которого придерживаются такие юристы, как Кельзен, Харт и Рэз. Это представление надо воспроизвести в их собственных словах, поскольку они сами редко указывали, не говоря уже о том, чтобы цитировать, того или иного конкретного теоретика в качестве сторонника точки зрения, которую они характеризовали как точку зрения доктрины естественного права. Джозеф Рэз удобно резюмирует кельзеновскую версию этого представления и принимает ее в следующем виде:

«Кельзен верно указывает, что согласно теориям естественного права не существует специального понятия юридической действительности. Единственное понятие действительности, которое в них есть, – это неоспоримость с точки зрения естественного права, т. е. моральная действительность. Сторонники естественного права могут оценивать тот или иной закон только как морально действительный, т. е. справедливый, либо как морально недействительный, т. е. неправильный. Они не могут сказать о законе, что он юридически действителен, но морально неправилен. Если закон неверен или несправедлив, он также недействителен в том единственном смысле действительности, который они признают»<sup>45</sup>.

В дальнейшем Рэз в собственных терминах определяет «приверженцев теории естественного права» как «тех философов, которые считают критерием адекватности для теорий права то, что они демонстрируют... в качестве непреложной истины следующее: каждый закон обладает моральной ценностью»<sup>46</sup>.

Со своей стороны, я не знаю ни одного философа, который соответствует или соответствовал такому описанию или который стремился бы отстаивать подобного рода теоретическое или метатеоретическое допущение. Разделы IX.2, X.2, X.5, X.6, XI.4, XII.3 и XII.4 посвящены критическому анализу этого представления. Здесь достаточно сказать, что в основе неправильного понимания, по-видимому, лежит неспособность современных критиков истолковать тексты теоретиков естественного права в соответствии с теми принципами определения, которые эти теоретики по большей части последовательно и осознанно использовали. Я уже дал набросок этих принципов в разделе I.3 под рубрикой «центральные случаи и фокусные значения».

Только что рассмотренное нами понятие о теории естественного права тесно связано у Кельзена с другим понятием. По словам Кельзена, «важнейший элемент исторически существующей доктрины естественного права... в течение двух последних тысячелетий» состоит в том, что она пытается «положить в основу позитивного права представительство (delegation) естественного права»<sup>47</sup>. Пока все в порядке (хотя эту формулировку трудно назвать классической). Но Кельзен считает такую попытку «логически невозможной» на том основании, что подобное представительство повлекло бы за собой приписывание юридической действитель-

<sup>45</sup> Raz. «Kelsen's Theory of the Basic Norm» (1974) 19 Am. J. Juris. 94 at p. 100.

<sup>46</sup> Practical Reason, p. 162. Эта формулировка соотносится с характеристикой противоположного понятия – «юридического позитивизма», – данной Хартом с целью описания «спора между естественным правом и юридическим позитивизмом»: Concept of Law, p. 181\*. См. также: Practical Reason, p. 155, 162; все эти формулировки, по-видимому, были предназначены Рэзом для применения в равной мере к теориям естественного права, придерживающимся как «определяющего» («definitional»), так и «производного» («derivative») подходов. (Поскольку «определяющий» подход никем не используется, здесь нет необходимости выяснять значимость предполагаемого различия между «определяющим» и «производным» подходами.)

<sup>47</sup> General Theory, p. 412.

ности нормам не по причине их справедливости, а по причине их порождения представителем; а это, говорит он, в свою очередь, привело бы к тому, что представитель мог бы отменить и «заместить» естественное право, «принимая во внимание тот факт, что позитивное право в... его материальной действительности (*material validity*)... в принципе не подвержено ограничениям»<sup>48</sup>. Боюсь, *non sequitur* содержится у самого Кельзена, а не в рассматриваемых им первоисточниках; «принцип», к которому он апеллирует, есть лишь *petitio principii*<sup>\*\*</sup>. Если бы, к примеру, мы перевели соответствующую часть теории Фомы Аквинского в терминологию Кельзена (насколько это возможно), то получилось бы следующее: юридическая действительность позитивного права (в фокусном, моральном смысле «юридической действительности») производна от его рациональной связи с естественным правом (т. е. происходит от последнего), и эта связь остается в силе, по общему правилу, тогда и только тогда, (i) когда закон возникает юридически действительным путем (в особом, узком, чисто правовом смысле «юридической действительности») и (ii) когда закон не является по существу несправедливым ни в своем содержании, ни в релевантных обстоятельствах его установления<sup>49</sup>. Обсуждение этих вопросов у Аквината недостаточно конкретно по сравнению с современной юридической полемикой: см. ниже, XII.4. Но оно благополучно избегает внутреннего противоречия и/или пробела, в котором его упрекает Кельзен. Представительствовать не означает представительствовать безусловно.

Ввиду вышесказанного нет ничего удивительного в том, что мы находим у Кельзена изложение другого неадекватного, хотя и довольно распространенного, понятия о юридической теории естественного права:

«Учители естественного права отстаивают точку зрения, в интерпретации, оставшейся стереотипной от отцов Церкви до Канта, что действительность позитивного права полностью производна от естественного права; что она, в сущности, есть только эманация естественного права; что создание статутов или принятие решений – не свободное творчество, а просто воспроизведение истинного закона, который уже каким-то образом существует...»<sup>50</sup>

Позитивное право, говорит Кельзен, рассматривается, таким образом, просто как «копия» естественного права. Но все это лишь пародия. Мы можем вновь сослаться на Фому Аквинского – как всегда, и не потому, что по какой-то презумпции все, им утверждаемое, истинно, а просто потому, что он, безусловно, образцовый «представитель теории естественного права» и играет доминирующую роль в течение всего периода «от отцов Церкви до Канта», так как синтезирует доктрины своих патристических и раннесредневековых предшественников и приводит к единому стандарту терминологию и в определенной степени доктрину поздней схоластической, а следовательно, и ранней современной мысли. Да, Аквинат утверждает, что действительность позитивного права проистекает из естественного права; но практически тут же он демонстрирует, почему оно *не* является только эманацией или копией естественного права и почему законодатель обладает всей полнотой творческой свободы, подобно архитектору (эта аналогия принадлежит Аквинату)<sup>51</sup>. Аквинат считает, что позитивное право необходимо по двум причинам. Одна из них состоит в том, что естественное право, которое «уже каким-то образом существует», *не* обеспечивает само по себе все решения или даже большинство решений проблем координации в общественной жизни. С любой разумной точки зре-

<sup>48</sup> Ibid., p. 412–413. См. также p. 411: «Любая попытка установить взаимосвязь между двумя системами норм в категориях одновременно действительных предписаний ведет в конечном счете к их соединению в категориях подчиненного и подчиняющего, т. е. [*non sequitur*<sup>\*</sup>] к признанию позитивного права в качестве естественного или естественного в качестве позитивного».

<sup>49</sup> См.: S.T. I-II, q. 96, a. 4 c; томистский эквивалент кельзеновского основного смысла юридической действительности – понятие акта предполагаемого создания закона *infra potestatem commissam*<sup>\*</sup>. См. ниже, X.7 и XII.2.

<sup>50</sup> General Theory, p. 416.

<sup>51</sup> См.: S.T. I-II, q. 95, a. 2 (q. 91, a. 3 и q. 95, a. 1 должны быть прочитаны в свете этого очень ясного раздела «Суммы» и в свете q. 99, a. 3 ad 2, q. 99, a. 5 c, q. 100, a. 11 c). Аналогия разбирается ниже: X.7.

ния, подробное исследование Фомой Аквинским данных вопросов (основанное на подсказках Аристотеля)<sup>52</sup> должно рассматриваться как одна из наиболее успешных частей его не всегда успешной работы в области естественного права. Мои собственные рассуждения на тему связей между естественным правом и содержанием позитивного права помещены в целом в разделе X.7.

Наконец, мы можем отметить, что второе из двух оправданий для формирования системы позитивного права в дополнение к «естественным» требованиям морали, согласно Аквинату (который придает этому оправданию, возможно, чересчур большое значение), – необходимость принуждения: чтобы заставить эгоистичных людей вести себя разумно<sup>53</sup>. И как же странно читать у Кельзена, что есть еще одно «неизбежное противоречие между позитивным и естественным правом», на сей раз «из-за того, что первое представляет собой порядок, поддерживаемый принуждением, тогда как второе, в идеале, не только не является принудительным, но в действительности требует запрета на любое принуждение между людьми»<sup>54</sup>. Это, увы, еще одно искаженное представление; настоящая теория естественного права – это попытка объективно отразить требования и идеалы практической разумности, а не идеализма: см. ниже, X.1.

### II.3. Многообразие человеческих мнений и практик

Г. Л. А. Харт пишет: «...теория естественного права во всех своих изменчивых видах пытается настаивать на том, что люди в равной мере привержены целям и едины в понимании целей (стремление к знанию, справедливость по отношению к их собратьям), отличных от цели простого выживания»<sup>55</sup>. Со своей стороны, я не знаю никого, кто когда-нибудь утверждал что-либо подобное. Безусловно, классики теории естественного права принимали как данность и зачастую достаточно прямо утверждали, что люди не в равной мере привержены стремлению к знаниям или справедливости и далеки от единства в понимании того, что является действительно ценным знанием или заслуживающим внимания требованием справедливости. Многое можно сказать по поводу высказывания Лео Штрауса о том, что «знание о неограниченном разнообразии представлений о справедливом и несправедливом настолько далеко от несовместимости с идеей естественного права, что оно и есть необходимое условие для возникновения этой идеи: осознание разнообразия представлений о праве *есть* основной стимул для поиска естественного права»<sup>56</sup>.

Фома Аквинский часто затрагивал вопрос о степени признания людьми естественного права<sup>57</sup>. Если собрать его комментарии по этому поводу, то можно увидеть, что он работает с трехчастной категоризацией принципов или предписаний естественного права. *Во-первых*, существуют наиболее общие (*communissima*) принципы, которые скорее представляют собой не предписания, а «так сказать, конечные цели [или смысл] предписаний»<sup>58</sup>; они устанавливают основные виды человеческого блага; по крайней мере в той степени, в какой они имеют отно-

<sup>52</sup> См.: Ник. эт. V, 7, 1134 b 20–24 (воспроизведено ниже, в примечаниях к X.7); *Аквинат*. In Eth. V, lect. 12, no. 1023; ср.: *Аристотель*. Риторика I, 13, 1373 b\*.

<sup>53</sup> S.T. I-II, q. 90, a. 3 ad 2; q. 95, a. 1 c и ad 1; q. 96, a. 5 c; см. также: *Платон*. Гос., 519 e; *Аристотель*. Ник. эт. X, 9, 1180 a 22.

<sup>54</sup> *General Theory*, p. 411.

<sup>55</sup> *Hart*. «Positivism and the Separation of Law and Morals» (1958) 71 *Harv. L. Rev.* 593, перепечатка в кн.: *Dworkin* (ed.). *Philosophy of Law*. Oxford, 1977, 17 at p. 36.

<sup>56</sup> *Strauss*. *Natural Right and History*. Chicago, 1953, p. 10\*. См. также: *H. Rommen*. *The Natural Law*. St. Louis and London, 1947, p. 4. Что касается античного представления о многообразии моральных понятий, см.: *Аристотель*. Ник. эт. V, 7, 1134 b 27–35; I, 3, 1094 b 14–16; относительно апеллирования скептиков к многообразию см.: *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений III, xxiv, 198–238\*.

<sup>57</sup> S.T. I-II, q. 93, a. 2 c; q. 94, a. 2 c, a. 4, a. 5 ad 1, a. 6 c; q. 99, a. 2 ad 2; q. 100, a. 1 c, a. 3 c, a. 6 c, a. 11 c.

<sup>58</sup> S.T. I-II, q. 100, a. 11 c; см. также q. 90, a. 2 ad 1.

шение к собственному благополучию человека, они признаются каждым, кто достиг сознательного возраста и кто обладает достаточным опытом, чтобы осознать, к чему они относятся, и в этом смысле они «как общие принципы [*in universali*] не могут изгладиться из человеческого сердца»<sup>59</sup>. Эта формулировка Фомы Аквинского наиболее близка к утверждению, которое по предположению Харта составляет ядро теоретических построений в традиции естественного права. Оно сводится всего лишь к тому, что любой здравомыслящий человек способен понять: жизнь, знание, содружество, потомство и некоторые другие основные аспекты человеческого существования суть блага сами по себе, т. е. заслуживают того, чтобы ими обладать, если отвлечься от всех частных затруднений и следствий, от всех оценок относительной важности, всех требований морали, короче говоря, от всех вопросов по поводу того, должен ли человек стремиться к этим благам и если да, то каким именно образом.

*Во-вторых*, даже самые простые и легко распознаваемые моральные следствия этих первых принципов для некоторых людей – да и для целых культур – могут оказаться скрытыми или искаженными из-за предрассудков, ошибок, условностей, под влиянием стремления к удовлетворению тех или иных желаний и т. д.<sup>60</sup>; например, многие люди (как во времена Фомы Аквинского, так и в наши дни) думают, будто мораль затрагивает только межличностные отношения и каждый «свободен в том, что касается его самого», а некоторые не понимают, что у них есть какие-то обязательства перед другими людьми<sup>61</sup>. И, *в-третьих*, правильный ответ на многие моральные вопросы может быть найден только мудрым человеком, глубоко исследовавшим их<sup>62</sup>.

Таким образом, на возражение Харта, что представление о «цели человека, или его благо», которого придерживались «классики» естественного права, было «сложным», «спорным» и «оспариваемым»<sup>63</sup>, классики ответили бы, что оно действительно сложно и является предметом дискуссии и что они внесли большой вклад в эту дискуссию<sup>64</sup>. Ведь реальная проблема морали, а также смысла или значения человеческого существования – не в распознании основных аспектов человеческого благосостояния, а в объединении различных аспектов в рациональные и разумные убеждения, планы и действия, которые служат наполнению тех или иных прекрасных форм человеческой жизни. И каждому эти вещи видятся отнюдь не стабильными и целостными, не говоря уже об их практической реализации. Факт существования спора – не аргумент против одной из сторон в этом споре. Подлинное требование практической разумности не перестает быть частью естественного права (используя классическую формулировку) только оттого, что оно не признается всеми или является предметом дискуссий.

Джулиус Стоун различал три «решающих спорных вопроса между позитивистами и сторонниками естественного права», и один из них следующий: «Имеют ли [сторонники естественного права] основание заявлять, что утверждаемое ими как самоочевидное должно всеми признаваться таковым?»<sup>65</sup> Эта формулировка спорного вопроса вносит путаницу; адекватная передача заявления сторонников естественного права звучала бы так: «что утверждаемое ими как самоочевидное признается [или должно признаваться?] всеми как *истинное*».

<sup>59</sup> S.T. I-II, q. 94, a. 6 c, а также а. 2 c; q. 99, a. 2 ad 2; q. 100, aa. 5 ad 1, 11 c; q. 58, a. 5 c; q. 77, a. 2 c; De Veritate, q. 16, a. 3 c.

<sup>60</sup> S.T. I-II, q. 100, a. 1 c (естественный разум каждого может сразу понять, что красть нельзя); q. 94, aa. 4 c, 6 c (но целые народы не осознали преступность кражи и грабежа).

<sup>61</sup> S.T. I-II, q. 100, a. 5 ad 1; II-II, q. 122, a. 1 c.

<sup>62</sup> S.T. I-II, q. 100, a. 1 c, a. 3 c, a. 11 c.

<sup>63</sup> Concept of Law, p. 187\*.

<sup>64</sup> См., например: Ник. эт. I, 5, 1095 b 14 – 1096 a 10; Евд. эт. I, 5, 1215 b 15 – 1216 a 10; и S.T. I-II, q. 2, aa. 1–6, о притязаниях богатства, уважения, репутации, власти, телесного здоровья, удовольствия на статус интегрального блага человеческого существования. Наличие «споров» и «дискуссий» о конечных целях человеческого существования рассматривается в S.T. I-II, q. 1, a. 7; а также в S.T. I, q. 2, a. 1 ad 1.

<sup>65</sup> Stone. Human Law and Human Justice, p. 212.

В самом деле, важная характеристика самоочевидного положения состоит в том, что люди (обладающие соответствующим опытом и пониманием используемых терминов) *соглашаются* с ним, не требуя доказательства или аргументации; не имеет никакого значения, относятся ли они впоследствии это положение к довольно сложной философской категории «самоочевидного». Но даже если мы внесем соответствующие поправки в формулировку Стоуна, она останется надуманной, будет отражать еще одно неверное представление о теории естественного права.

При зарождении традиции теории естественного права мы обнаруживаем у Аристотеля прямое утверждение, что этика может продуктивно обсуждаться только с опытными и зрелыми людьми и что возраст – необходимое, но не достаточное условие требуемого уровня зрелости<sup>66</sup>. Аристотель не приписывал в явном виде каким-либо этическим или практическим принципам статус самоочевидных, не требующих доказательств, или статус аксиом, хотя некоторые истины он считал бесспорными, например, что никто не желает достичь «счастья» ценой потери своей индивидуальности<sup>67</sup>. Аквинат, со своей стороны, рассматривает вопрос о самоочевидности (если перевести *propositio per se nota* как «самоочевидное положение»). Но, вопреки формулировке Стоуна, обсуждение этой темы Аквинатом начинается с замечания, что, хотя некоторые высказывания самоочевидны для «каждого», поскольку каждый понимает используемые в них термины, другие суждения самоочевидны только для «мудрых», поскольку лишь более или менее мудрые (или обученные) люди понимают, что они означают<sup>68</sup>. Аквинат приводит два примера самоочевидных высказываний второго рода из области умозрительной философии: «Человек – существо разумное» и «Бесплотный дух не занимает места в пространстве». Затем он переходит к обсуждению самоочевидных принципов, предшествующих морали, которые в дальнейшем называет *communissima*, к сожалению, не уточняя, какие из них он считает самоочевидными только для относительно мудрых и есть ли вообще среди них такие принципы. Возможно, примером последних может служить принцип «Знание о Боге – благо»<sup>69</sup>. Ведь Фома Аквинский отрицает, что существование Бога самоочевидно даже для относительно мудрых людей в их земной жизни<sup>70</sup>.

По-видимому, о многих принципах логики и математики, применяемых в естественных науках и технике, а также в исторических исследованиях и археологии, было бы абсурдным утверждать, что они были доказаны или требуют доказательства. Но можно с определенностью утверждать, что естественные науки и все теоретические дисциплины имплицитно основываются на эпистемологических принципах, или нормах теоретической рациональности, не доказанных и недоказуемых, но самоочевидных в смысле, по сути аналогичном той самоочевидности, которую Аквинат приписывает основным принципам практической разумности: некоторые из этих эпистемологических принципов выявлены ниже, в III.4; пример использования одного из них см. в XIII.2.

## III.4. Неправомерное выведение норм из фактов

Следующий из трех «решающих спорных вопросов», сформулированных Стоуном, таков: «Продемонстрировали ли сторонники естественного права, что они способны вывести

<sup>66</sup> Ник. эт. I, 3, 1094 b 28 – 1095 a 12; 4, 1095 a 31 – b 13.

<sup>67</sup> Ник. эт. IX, 4, 1166 a 20–23; VIII, 7, 1159 a 9–12.

<sup>68</sup> S.T. I-II, q. 94, a. 2 c; q. 66, a. 5 ad 4. Заметим, что, подобно Аристотелю (Втор. анал. II, 19), Аквинат решительно отвергает существование каких-либо врожденных идей; ни одно суждение, каким бы самоочевидным оно ни было, не формируется и не принимается человеческим разумом без акта осмысления опытных данных: S.T. I, q. 79, a. 2 c; De Veritate, q. 16, a. 1 c.

<sup>69</sup> S.T. I-II, q. 94, a. 2 c.

<sup>70</sup> S.T. I, q. 2, a. 1.

этические нормы из фактов?»<sup>71</sup> Ответ может быть довольно коротким: они этого не сделали, в этом не было необходимости, ни один из классических представителей теории даже не помышлял о попытках такого вывода.

Несомненно, подобный ответ многих не удовлетворит. Потому что если он верен, тогда наиболее популярное представление о естественном праве должно быть отвергнуто. Соответствующее наиболее популярное возражение против всех теорий естественного права тоже должно быть отвергнуто, и многим пришлось бы переосмыслить сам вопрос о естественном праве.

То есть утверждение, что «любая форма естественно-правовой теории моральных норм сопряжена с убеждением в том, что положения об обязанностях и обязательствах человека могут быть выведены из положений о его природе»<sup>72</sup>, просто-напросто неверно. Неверно и утверждение, что для Фомы Аквинского «благо и зло – понятия, проанализированные и зафиксированные в метафизике прежде, чем они стали применяться в этике»<sup>73</sup>. Напротив, Аквинат утверждает со всей возможной прямоотой, что первые принципы естественного права, которые определяют основные виды блага и зла и которые могут быть адекватно поняты любым, кто достиг сознательного возраста (а не только метафизиками), являются *per se nota* (самоочевидными) и недоказуемыми<sup>74</sup>. Они не выводятся из умозрительных принципов. Они не выводятся из фактов. Они не выводятся из метафизических положений о человеческой природе, о природе блага и зла или «о назначении человека»<sup>75</sup>; не выводятся они и из телеологических представлений о природе<sup>76</sup>, как и из любых других представлений о ней. Они не выводятся из чего-либо и не являются следствием чего-либо. Они не производны (хотя и не врожденны). Принципы различения правильного и неправильного также происходят от этих первичных, предшествующих морали принципов практической разумности, а не от каких-либо метафизических или иных фактов. При определении блага, к которому следует стремиться (*prosequendum*), разум действует иначе, подчиняется иной логике, нежели при выяснении, каково положение вещей (в историческом, научном или метафизическом отношении);

но нет разумных оснований утверждать, что мыслительные операции во втором случае более рациональны, чем в первом.

Конечно, Фома Аквинский согласился бы с тем, что «будь природа человека иной, иными были бы и его обязанности»<sup>77</sup>. Основные виды блага, осознаваемые практическим разумом, суть благое для людей с учетом человеческой природы. Аквинат полагает, что исходная точка практического рассуждения – не понимание этой природы как бы извне, путем психологических, антропологических, метафизических наблюдений и суждений, определяющих человеческую природу<sup>78</sup>, а опыт этой природы, переживаемый, так сказать, изнутри, в виде собственных склонностей. Но, опять-таки, тут нет никакого процесса логического вывода. Никто не постулирует: «Я (или каждый человек) склонен стремиться к пониманию вещей», – чтобы затем вывести отсюда: «Знание – это благо, к которому следует стремиться». Наоборот, через

<sup>71</sup> Stone. Human Law and Human Justice, p. 212.

<sup>72</sup> D. J. O'Connor. Aquinas and Natural Law. London, 1967, p. 68; см. также среди многих прочих: Norberto Bobbio. «Quelques arguments contre le droit naturel» (1959) 3 Annales de philosophie politique 180; Id. Locke e il Diritto Naturale. Torino, 1963, p. 70–71.

<sup>73</sup> O'Connor. Op. cit., p. 19.

<sup>74</sup> Аквинат. In Eth. V, lect. 12, para. 1018; S.T. I-II, q. 94, a. 2; q. 91, a. 3 c; q. 58, aa. 4 c, 5 c.

<sup>75</sup> Ср. возражения Маргарет Макдоналд (Margaret MacDonald. «Natural Rights», in: P. Laslett (ed.). Philosophy, Politics and Society. Oxford, 1956, 35 at p. 44); ср. также: Kai Nielsen. «The Myth of Natural Law», in: S. Hook (ed.). Law and Philosophy. New York, 1964, 122 at p. 132.

<sup>76</sup> Вопреки мнению Штрауса и Харта: Strauss. Natural Right and History, p. 7–8; Hart. Concept of Law, p. 182–187\*.

<sup>77</sup> O'Connor. Aquinas and Natural Law, p. 18.

<sup>78</sup> Вопреки мнению О'Коннора, утверждающего (ibid., p. 15): «...теория естественного права... основана на идее, что человеческая природа состоит из уникальной совокупности свойств, которые могут поняты и обобщены в виде определения».

простой акт понимания, не связанного с логическим выводом, человек осознает, что предмет испытываемой им склонности есть частный случай общей формы блага для него (и для таких, как он).

Существуют серьезные возражения против теории естественного права Фомы Аквинского. О'Коннор справедливо указывает на главное из них: Аквинат не объясняет, «каким образом можно продемонстрировать связь конкретных моральных норм, которыми нам надлежит руководствоваться в своем поведении, с предположительно самоочевидными принципами»<sup>79</sup>. Но возражение, что подход Аквината к естественному праву предполагает неправомерное выведение «должного» из «сущего», совершенно необоснованно.

Почему же это возражение приобрело такую популярность? Существует несколько возможных причин; из них я упомяну три. Первая причина следующая: само словосочетание «естественное право» может навести на мысль, что нормы, о которых идет речь во всякой теории естественного права, основаны на суждениях о природе (человека и/или иной)<sup>80</sup>. Вторая причина состоит в том, что такое предположение, по существу, верно в отношении стоической теории естественного права (XIII.1) и, как мы вскоре увидим, в отношении некоторых теорий эпохи Возрождения, включая и теории, претендовавшие на близость к учению Фомы Аквинского и сохранявшие свое влияние почти до настоящего времени (II.6).

Третья причина – в том, что сам Фома Аквинский писал не только на темы этики; он был прежде всего теологом. Аквинат стремился продемонстрировать взаимосвязь между своей этикой естественного права и созданной им общей теорией метафизики и мирового порядка. Он хотел выявить аналогии, пронизывающие весь порядок вещей. Так, человеческая добродетель аналогична «добродетели», которая может быть приписана всякой вещи, являющейся прекрасным образцом вещей ее вида в силу должного соответствия ее своей природе, *bene disposita secundum convenientiam suae naturae*<sup>81</sup>. Аквинат с радостью сообщает, что человеческая добродетель также соответствует природе людей, тогда как человеческий порок – против природы [*contra naturam*]. Если бы мы на этом остановились, то выдвинутые против него обвинения представлялись бы доказанными или по крайней мере убедительными (и претензии некоторых позднейших философствующих теологов на преемственность выглядели бы оправданными). Но на самом деле Аквинат позаботился о том, чтобы достаточно ясно выразить смысл своих построений, свои приоритеты в объяснении. Критерием соответствия или противоречия человеческой природе служит разумность.

«И потому то, что против порядка разума, есть, собственно, против природы человека как такового, а то, что соответствует порядку разума, соответствует природе человека как такового... “Благо человека – быть в согласии с разумом, а зло – идти наперекор разуму”. Поэтому человеческая добродетель, “которая делает благим и человека, и его труды”, настолько соотнобразится с его природой, насколько [*tantum... inquantum*] соответствует разуму; а порок настолько против природы человека, насколько он против порядка разума»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Ibid., p. 73. Моя собственная попытка объяснить это предпринята в гл. V.

<sup>80</sup> В такого рода умозаключения *a priori* исходя из слов, без анализа дальнейшего их использования конкретными теоретиками, пускаются те, кто распространяют проведенный Дж. С. Миллем анализ имеющейся у Монтескье и Комба \* путаницы (между законами, касающимися «сущего», и законами относительно «должного») на все теории естественного права и потому отвергают их: см. «Nature», in: *Mill. Three Essays on Religion*. London, 1874. Из классических теорий вариант стоиков, возможно, содержит путаницу, описанную Миллем (ср. XIII.1), а вот платоновский вариант – нет (как отмечает и сам Милль); нет ее и в аристотелевском варианте (как должно быть ясно из проводимого Аристотелем разграничения между теоретическим и практическим разумом, из четкого различения им разных смыслов слова «необходимый» (Met. V, 5, 1015 a 20) и из стремления Аквината строго разграничивать, когда это уместно, «естественное» и «разумное» (например: S.T. I-II, q. 1, a. 2 c)).

<sup>81</sup> S.T. I-II, q. 71, a. 2 c.

<sup>82</sup> Ibid. (выделено мною) \*. Похожие формулировки содержатся в I-II, q. 94, a. 3 ad 3; q. 18, a. 5. Тот же порядок приоритетов в объяснении можно найти в замечаниях Платона о действии в согласии с разумом и, следовательно, в согласии с природой: Гос. IV, 444 d; IX, 585–586.

Другими словами, для Фомы Аквинского путь к открытию того, что является морально правильным (добродетелью), а что неправильным (пороком), состоит в выяснении того, что разумно, а не того, что соответствует человеческой природе. И этот поиск в конечном счете должен привести к *невыводимым* первым принципам практической разумности, принципам, в которых вообще не упоминается человеческая природа и которые обращены лишь к человеческому благу. Исходные категории для Аквината во всех его этических рассуждениях – «благо» и «разумность»; характеристика «естественное» с точки зрения его этики – спекулятивное дополнение, прибавляемое в порядке метафизической рефлексии, *a ne* критерий, в соответствии с которым можно приблизиться к практическим *prima principia per se nota*<sup>\*\*</sup> или отдалиться от них.

Поскольку у Фомы Аквинского аристотелевское разграничение между «спекулятивным» и практическим разумом столь точно соответствует современному (и не только современному!) разграничению, обозначаемому нами (огрубленно!) через противопоставление «факта» и «нормы» или «сущего» и «должного», было бы полезно глубже изучить исторический процесс, в ходе которого теория естественного права стала ассоциироваться с принципиальным пренебрежением к этому разграничению. Изучению этого процесса посвящены следующие два раздела; однако они не более чем введение в крайне необходимое исследование, которое еще только предстоит провести.

## II.5. Юм и Кларк о «сущем» и «должном»

«Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него... Этот незначительный акт внимания... показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом»<sup>83</sup>.

Существует множество интерпретаций данного отрывка, но будет правильно уделить внимание здесь только двум наиболее убедительным. Согласно первой, стандартной интерпретации, Юм провозглашает логическую истину, которую стало общепринятым акцентировать примерно с конца XIX в.: что никакая совокупность не-моральных (или, более обще, не-оценочных) посылок не может влечь за собой моральное (или оценочное) заключение. Вторая интерпретация помещает этот отрывок в его исторический и литературный контекст и рассматривает его как заключительную часть критики Юмом рационалистов XVIII в. (в особенности Сэмьюэла Кларка), ядро которой составляет утверждение, что рациональное осмысление моральных качеств тех или иных действий не может само по себе дать руководящий мотив к действию. Хотя вторая интерпретация обладает большими преимуществами в качестве именно интерпретации, не будет ошибкой принять первую, так как провозглашение этого принципа все равно должно быть приписано если не Юму, то кому-нибудь другому; суть же в том, что данный принцип является истинным и значимым. К обсуждению, содержащемуся в предыду-

<sup>83</sup> Давид Юм. Трактат о человеческой природе (1740), кн. III, часть I, гл. 1\* (*Raphael. British Moralists*, para. 504).

щем разделе, я могу здесь лишь добавить: сам этот принцип ни в коей мере не влечет за собой и не обосновывает вывод Юма, что различие между «пороком и добродетелью» «не познается разумом»<sup>84</sup>. Теперь мы можем перейти к рассмотрению второй интерпретации.

В главе, которая заканчивается абзацем о *сущем* и *должном*, Юм намеревался «рассмотреть, можно ли исходя из одного лишь разума различать моральное добро и моральное зло или же мы должны прибегнуть еще к некоторым принципам, дабы произвести это различие»<sup>85</sup>. Его доказательства направлены прямым образом против «всех, кто утверждает, что добродетель есть не что иное, как согласие с разумом, что существуют вечные соответствия и несоответствия вещей, одинаковые для всякого созерцающего их существа, что неизменные мерилла должного и недолжного налагают обязательство не только на человечество, но даже на само Божество...»<sup>86</sup>.

Кто же эти «все, кто утверждает» истинность таких суждений? Можно указать на некоторые фрагменты у Джозефа Батлера (*Joseph Butler. Fifteen Sermons* (1726)) и Ралфа Кедворта (*Ralph Cudworth. A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (ок. 1685, первая публикация 1731)). Но очевидным источником, дважды отмеченным в этой связи самим Юмом<sup>87</sup>, является трактат Сэмюэла Кларка «Рассуждение о неизменных обязанностях, налагаемых естественной религией...» (*Samuel Clarke. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion...* (1706, 8th ed. 1732)). Сочинение Кларка, в свое время популярное и влиятельное, грешит излишней абстрактностью, многословием и повторениями; но к концу жизни Кларк сделал краткое резюме: «Таким образом я попытался вывести *первоначальные обязанности, налагаемые моралью, из необходимого и вечного разума и из соразмерности вещей*»<sup>88</sup>. Выразим это более развернуто.

Кларк предлагал доказать, что «[i] те же самые необходимые и вечные *различные отношения*, которые различные вещи имеют друг к другу и по поводу которых [ii] воля Бога неизменно и неизбежно определяет для себя выбор действия только в соответствии с [вечными принципами] справедливости, беспристрастности, благости и истины ради благоденствия всего

<sup>84</sup> А в связи с тем, что Юм предлагает в качестве своих собственных четыре или пять несовместимых точек зрения на природу и основание моральных суждений (см. тщательный анализ в кн.: *Jonathan Harrison. Hume's Moral Epistemology*. Oxford, 1976, p. 110–125), я должен добавить, что сам Юм вопиющим образом нарушает принцип невыводимости «должного» из «сущего». Постольку, поскольку у него «преобладает» точка зрения (*Harrison. Op. cit.*, p. 124), что моральные суждения – это суждения о том, какие свойства и поступки вызывают у людей одобрение или неодобрение (так что этическая система, по словам Юма, должна «основываться на фактах и наблюдениях» – «Исследование о принципах морали» (1751), гл. I\* (*Raphael. British Moralists*, para. 563)), Юм просто-напросто пытается осуществить логически ошибочную дедукцию. Это, безусловно, аргумент против первой интерпретации того абзаца в его «Трактате», в котором идет речь о «*есть*» и «*должно*», в качестве именно интерпретации текста: интерпретатор не должен без необходимости постулировать непоследовательность автора. Но гораздо больший интерес представляет наблюдение, что многие современные эпигоны Юма, считающие его основоположником правильной этической теории, так как он открыл принцип «*должное* не выводится из *сущего*», сами впадают в ту же логическую ошибку, что и их учитель: тот *факт*, что некто предпочел, признал, выбрал или определил для себя некий практический принцип, является логически не более правомерным основанием для утверждения, что надлежит совершить φ, чем факт (на котором сосредоточился Юм), что φ вызывает чувство одобрения или неодобрения в самом этом человеке или в людях вообще.

<sup>85</sup> Трактат, III, i, 1 (*British Moralists*, para. 488). Под «принципами» Юм подразумевает здесь психические факторы, такие как совесть, нравственное чувство, эмоции и другие переживания. – см.: *British Moralists*, para. 489, 490, 505\* и др.

<sup>86</sup> *Ibid.*; *British Moralists*, para. 488. Дальнейшие упоминания о «естественном соответствии или несоответствии вещей <разуму>» см. в paras. 497 и 500\*\* (О важности для Юма вопроса, можно ли знать о Боге, ограничен он ими или нет, см. в paras. 500 и 634 (в последнем случае это письмо Юма Фрэнсису Хатчесону, написанное 16 марта 1740 г.)).

<sup>87</sup> См.: Юм. Письмо джентльмена <его другу в Эдинбурге> (1745), на которое ссылается Raphael в кн.: *W. B. Todd* (ed.), *Hume and the Enlightenment*. Edinburgh and Austin, 1974, p. 27; Юм. Исследование о принципах морали, гл. III, часть ii, параграф 15, прим., где упоминаются также Кедворт, Мальбранш и книга Монтескье «О духе законов»\*\*\* (которая, однако, вышла в свет на восемь лет позже юмовского «Трактата»).

<sup>88</sup> *Clarke. Op. cit.*, 8th ed., 225; см.: *Raphael. British Moralists*, para. 251 (выделено Кларком); отрывок был добавлен после 5-го издания (1719). Ранее (*Raphael*, para. 244), говоря об обязанности быть доброжелательным по отношению ко всем, Кларк замечает: «признание этой великой обязанности может быть также выведено из *природы человека...*» (выделено Кларком).

мироздания, [iii] точно так же *должны* постоянно определять волю всех подчиненных разумных существ в их соответствующих положениях, руководить их действиями по тем же правилам на благо общества. То есть [i] эти вечные необходимые различия вещей делают *подобающим* (fit) и *разумным* для сотворенных существ поступать именно таким образом; они [iii] делают это их *долгом* или налагают на них *обязанность* так поступать, причем независимо от вопроса о том, являются ли эти правила *позитивной волей или предписанием Бога...*»<sup>89</sup>

Меня сейчас интересует шаг (iii) данного рассуждения, доказательство того, что поступки подобающие и разумные являются в силу этого *обязательными*. Но для начала я хочу воспроизвести один из примеров, приведенных Кларком с целью проиллюстрировать, что он подразумевает под вечной, неизменной или абсолютной соразмерностью или уместностью (fitness) вещей: «...во взаимодействии и общении людей друг с другом, несомненно, с абсолютной точки зрения и по природе самих вещей более уместно требование, чтобы все люди старались содействовать общему благу и благоденствию всех, нежели требование, чтобы все люди постоянно устраивали разорение и уничтожение всего»<sup>90</sup>. Кларк считает подобного рода суждения «понятными и самоочевидными»<sup>91</sup>, не требующими доказательств. *Доказать* же он хочет то, что именно «вечный разум вещей»<sup>92</sup>, [i] познаваемый и выражаемый в подобного рода суждениях, [iii] «*должен...* непреложно управлять поступками людей», т. е. порождает *обязанность* (или является таковой), более того, «самую истинную и существенную обязанность», «наипервейшую обязанность каждого»<sup>93</sup>.

Приведенное у Кларка доказательство обязанности, насколько оно может быть отделено от постоянного повторения самого вывода, требующего доказательства, по-видимому, таково. Как «было бы абсурдным и нелепым для человека в области арифметики [i] невежественно думать, что дважды два не равно четырем, или [iii] намеренно и упрямо оспаривать свое собственное ясное знание того, что целое не равно всем своим частям», точно так же «абсурдно и предосудительно [i] по небрежности путать очевидно правильное и неправильное, т. е. представлять себе соразмерность вещей в области морали не такой, какова она на самом деле, или [iii] намеренно действовать вопреки наперед известной справедливости и беспристрастности, т. е. желать, чтобы вещи стали тем, чем они не являются и быть не могут»<sup>94</sup>. Он повторяет этот аргумент: нормы морально правильного обязательны, потому что тот, кто нарушает их, «пытается (насколько возможно) сделать вещи тем, чем они не являются и быть не могут», а это самонадеянно, дерзко, противно знанию, разуму и здравому смыслу, это попытка разрушить порядок, на котором держится мироздание, и, помимо всего прочего, это так же *абсурдно*, как «пытаться изменить определенное соотношение между числами» или как называть свет тьмой<sup>95</sup>.

Подобный аргумент ошибочен. Попытка изменить соотношение между числами или закрыть глаза на разницу между светом и тьмой (там, где это не является логически невозможным) *бессмысленна*, безрезультатна, лишена потенциальной выгоды для совершающего ее или

<sup>89</sup> Ibid., para. 225 (выделено Кларком). Номера в квадратных скобках, которые я поставил здесь и в дальнейших цитатах из работы Кларка, относятся к первым трем из семи пронумерованных шагов последующей аргументации Кларка; шаги с четвертого по седьмой частично совпадают друг с другом и с первыми тремя. Слова в квадратных скобках взяты из аналогичного отрывка в para. 231; я поместил их сюда для облегчения понимания цитаты.

<sup>90</sup> Ibid., para. 226. Ср.: Юм. Трактат, II, iii, 3 (British Moralists, para. 483): «Нет никакого противоречия разуму в том, чтобы предпочесть уничтожение целого мира царяпине на моем пальце» \*.

<sup>91</sup> Clarke. Op. cit.; British Moralists, para. 227.

<sup>92</sup> Также называемый им «правильный разум» («right reason») и «закон природы»: para. 246.

<sup>93</sup> Ibid., para. 233.

<sup>94</sup> Ibid., para. 232. Об использовании мной номеров в квадратных скобках см. выше, прим. 49.

<sup>95</sup> Ibid. См. также para. 230. В более позднем упоминании подобного рода «абсурдности» Кларк цитирует Цицерона, «De Legibus», I, xvi, 44\* : Op. cit., 8th ed., p. 232.

для других людей. Действия же вопреки справедливости зачастую приносят пользу тому, кто их совершает, или его друзьям. (И уже по одной этой причине такое действие не должно трактоваться как стремление «сделать вещи тем, чем они не являются и быть не могут»). Требование доказательства обязанности – это требование объяснения того, в чем *смысл* действовать таким образом, что это непременно иногда будет идти вразрез с желаниями и (по крайней мере некоторыми) интересами действующего. Доказательство Кларка не осуществляет переход от «*есть*» (в данном случае от «<нечто> есть разумное», «<нечто> есть справедливое» и т. д.) к «*должно*», потому что он не обращается к каким-либо желаниям или интересам действующего, которые могут быть удовлетворены, если тот поступает правильно. Конечно, в своем доказательстве он уделяет внимание (весьма поверхностно) человеческим желаниям, интересам и благосостоянию, но только затем, чтобы прийти к суждению, что определенные действия уместны и разумны. Кларк не рассматривает вопрос о том, является ли уместное и разумное действие аспектом (или способом осуществления) благосостояния действующего или же оно является достойным или желательным в каком-то другом смысле.

Это возражение Кларку не принадлежит Юму, так как проблема обязывания трактуется здесь как проблема нахождения обосновывающих причин, т. е. адекватного смысла, определенного образа действия, в то время как у Юма нет ни какой-либо ясной концепции, ни систематической заинтересованности в понятии обосновывающих причин. Для него проблема обязывания, по-видимому, сводится к проблеме нахождения мотива, который *станет* побуждать кого-либо действовать определенным образом. Поэтому основное возражение, выдвигаемое им против аргументов вроде приведенного Кларком, выглядит так:

«Одно дело иметь понятие о добродетели, другое – подчинять ей свою волю. Поэтому, чтобы доказать, что мерила должного и недолжного являются вечными законами, *обязательными* для каждого разумного существа, недостаточно указать отношения, на которых они основаны; мы должны, кроме того, указать связь между отношениями и волей и доказать, что связь эта настолько необходима, что она должна осуществляться в каждом правильно организованном духе и оказывать на него свое влияние. . . . В человеческой природе одно лишь отношение никогда не может произвести какого-нибудь поступка. . . . Мы не можем доказать *a priori*, что отношения эти, если бы они даже в действительности существовали и воспринимались, были бы для всех принудительными (*forcible*) и обязательными (*obligatory*)»<sup>96</sup>.

Сторонники «первой», стандартной, интерпретации абзаца о *сущем* и *должном* (который идет через четыре абзаца после только что процитированного) должны быть обескуражены этой демонстрацией Юмом индифферентности к различию между «принудительным» и «обязательным», между тем, что должно (*ought*) двигать волей, и тем, что не может не двигать ею («*must*» move it), т. е. с необходимостью ею движет.

Сторонники второй интерпретации абзаца о *сущем* и *должном* не сталкиваются с подобной трудностью. По их мнению, подход Юма, выраженный в абзаце о *сущем* и *должном*, по сути, такой же, как и в только что процитированном отрывке, из которого ясно, что непреодолимым Юм считает *не* разрыв между фактическим и нормативным, а разрыв между *любой истиной* (даже «нормативной истиной», т. е. истинным суждением о том, что хорошо, а что плохо, что правильно, а что неправильно) и мотивирующими заключениями о том, что должно быть сделано. Такая интерпретация абзаца о *сущем* и *должном* кажется мне весьма правдоподобной; она соединяет этот абзац с основной нитью рассуждений, проходящей через всю завершаемую им главу «Трактата» (а именно с воззрением, что мораль побуждает к действию, а разум нет), и объясняет неизменную индифферентность Юма к логическому различию между обязыванием и влиянием. (Конечно, такая интерпретация не *защищает* Юма от обвинения в игнорировании этого различия; принцип, согласно которому *должное* не выводится из *сущего*,

<sup>96</sup> Трактат, III, i, 1\* (British Moralists, para. 500) (выделено Юмом).

сохраняет свою значимость, даже если Юм не провозглашает его или не подчиняет свои доказательства его требованиям.)

Кларк ставил перед собой задачу продемонстрировать, что моральные истины предоставляют (неоспоримое) основание для действия. Он не сумел решить эту задачу, потому что игнорировал логику практического рассуждения с ее фундаментальной категорией блага (не обязательно морального), которое должно быть (*is to be*)<sup>97</sup> предметом устремлений и которое следует воплощать в жизнь. Его внимание было обращено исключительно на логику спекулятивного или теоретического рассуждения, фундаментальная категория которого – «что имеет место», а фундаментальный принцип – исключение противоречий. Юм видел, что задача Кларка реальна и что Кларк ищет ее решение не в том направлении. Но и самому Юму недоставало жизнеспособной концепции практического разума и практических принципов. Поэтому он смог предложить всего лишь несколько не связанных между собой, очевидно несовместимых и сбивающих с толку ответов на проблему, из которых одни направлены на то, чтобы решить ее, а другие – на то, чтобы отодвинуть ее в сторону. Но историческое значение Юма в том, что сила его критики положила конец способу аргументации, до него преобладавшему в основных теориях естественного права на протяжении 150 лет или даже дольше.

## II.6. Предшественники Кларка

Концептуальную структуру путаного и риторического рассуждения Кларка можно обнаружить, в кратком выражении, в сочинении Гуго Гроция «*De Jure Belli ac Pacis*» (1625), а также у его предшественников, в число которых, несомненно, входят Франсиско Суарес, автор «*De Legibus*» (1612) и, вероятно, Габриэль Васкес, автор «Комментария» к Фоме Аквинскому (1605). Кларк, как и все образованные люди его времени, был знаком с чрезвычайно влиятельным трактатом Гроция и мог быть знаком с соответствующими пассажами из Суареса и Васкеса, или в оригинале, или через английских комментаторов их рассуждений, таких как представитель школы кембриджского платонизма Натаниел Калверуэлл.

Принято считать, что Гроций открыл новую, современную, светскую эпоху в развитии теории естественного права благодаря своему «*etiamsi daremus...*»: «Сказанное нами в известной мере сохраняет силу [*locum aliquem*] даже в том случае, если допустить [*etiamsi daremus*] – чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тяжчайшего преступления, – что Бога нет или что он не печется о делах человеческих»<sup>98</sup>.

Но это общепринятое прочтение Гроция всего лишь недоразумение. Гроцию наверняка было известно (хотя бы из чтения Суареса), что при обсуждении истоков обязанностей гипотеза о несуществовании Бога (или о его безразличии) была общим местом теологических дискуссий начиная по крайней мере с середины XIV в. И очень многие схоласты использовали эту гипотезу с той же целью, что и Гроций. «Сказанное нами...» – говорит Гроций. За один абзац до процитированного предложения он заметил:

«...Человек... имеет... силу суждения для оценки того, что способно нравиться или причинять вред... а также того, что может приводить к тому и другому. Понятно, что человеческой природе свойственно [*conveniens humanae naturae*], в согласии с разумом, в этих обстоятельствах руководствоваться здравым суждением... а то, что явно противоречит такому суждению, следует рассматривать как противное также естественному праву, а тем самым – и человеческой природе [*contra jus naturae, humani scilicet*]»<sup>\*\*</sup>.

<sup>97</sup> Я использую словосочетание «*is to be*» как герундив, т. е. в том смысле, какой оно имеет, когда мы спрашиваем: «What is to be done?» <<«Что надо сделать?»> («*Quid est faciendum?*»). Таким образом, оно может быть понято как эквивалент «ought to be...», включая широкий диапазон значений слова «ought»: см. II.6 и ниже, III. 2, 3, 5.

<sup>98</sup> *Grotius. De Jure Belli ac Pacis, Prolegomena, para. ix\** (trans. Kelsey, Oxford, 1925).

«Степень действительности» («degree of validity»), которую Гроций приписал бы естественному праву в отсутствие божественного повеления, демонстрирует первая глава трактата, в формулировке, передающей всю неоднозначность выражения «степень действительности»:

«Право естественное есть предписание здравого разума, коим то или иное действие, в зависимости от его соответствия или противоречия [*ex ejus convenientia aut disconvenientia*] разумной природе, признается [*indicans*] либо морально позорным, либо морально необходимым; а следовательно, такое действие или воспрещено, или же предписано самим Богом, создателем природы. Действия, к которым относится подобного рода предписание, суть сами по себе должные [*debiti*] или недозволенные [*illiciti*], и оттого они с необходимостью признаются предписанными или воспрещенными самим Богом»<sup>99</sup>.

Переводчики зачастую передают «*debiti*» как «обязательные». Но при таком переводе утрачивается тонкая двойственность в размышлениях Гроция и его предшественников. Проблема, на которую они неловко указывали путем выдвижения гипотезы *etiamsi daremus*, – по сути, та самая, которую впоследствии непосредственно рассматривал Кларк и в контексте полемики Юм: даже если мы можем путем рассуждения провести различие между правильным и неправильным, должным и недолжным, что делает *обязательным* выбор правильного, должного и избегание неправильного и недолжного? Конечно, самому Гроцию не было нужды детально разрабатывать эту проблему в книге, в конечном счете являющейся только введением в право. Но его подход содержит намек на ответ, который к началу XVII в. стал общепринятым среди представителей философского богословия: что есть правильное и неправильное, зависит от природы вещей (и от того, что есть *conveniens* этой природе), а не от предписаний Бога; однако нормативная или мотивирующая значимость моральной правильности или неправильности – в частности, обязательность норм относительно правильного и неправильного – напрямую зависит от наличия предписаний, выражающих волю Бога, которая состоит в том, что правильное надо делать (в порядке обязанности), а неправильного избегать (аналогично). Как это формулирует Гроций, «должные или недозволенные» действия «с необходимостью признаются предписанными или воспрещенными самим Богом», хотя они остались бы должными или недозволенными даже (*etiamsi daremus*) в отсутствие божественных предписаний.

Затруднения Кларка проистекали из того факта, что, отрицая одну часть этого двойного тезиса, он принимал другую. Он небезосновательно отверг посылку, что обязанность, по существу, есть результат акта высшей воли. Однако он безнадежно оставался в плену тезиса, что суть практического размышления – в выявлении отношений соответствия природе или согласованности с нею, и потому пытался трактовать обязанность как еще один элемент из множества отношений согласованности.

Этическая теория, которой придерживались Васкес и Суарес, была построена на основе терминов, извлеченных из работ Аристотеля и, в еще большей степени, Фомы Аквинского. Но она радикально отличалась от этических теорий, на самом деле отстаиваемых Аристотелем и Аквинатом. Васкес и Суарес утверждали, *во-первых*, что при выяснении содержания естественного права решающий акт разума заключается в выявлении предписаний следующей формы: «ф не соответствует человеческой, т. е. разумной, природе и, таким образом, обладает качеством моральной неправильности» или «ф подобает человеческой, т. е. разумной, природе и, таким образом, обладает качеством моральной правильности, а если ф – единственное действие подобного рода, возможное в данных обстоятельствах, то и дополнительным качеством моральной необходимости или долженствования»<sup>100</sup>. (Мы можем называть этот тезис «рацио-

<sup>99</sup> De Jure Belli ac Pacis I, c. I, sec. x, paras. 1, 2\*. Гроций, как и Кларк, считает, что «основные начала естественного права... ясны и очевидны сами по себе почти так же, как и то, что мы воспринимаем нашими внешними чувствами» и что «никто не может их опровергнуть без насилия над самим собой» (Ibid., Prolegomena, para. xxxix)\*\* . Он также использует сравнение  $c 2 \times 2 = 4$ : Ibid., I, x\*\*\* .

<sup>100</sup> См.: Vazquez. In Primam Secundae, disp. 90, c. 3; Suarez. De Legibus, lib. II, c. 7, paras. 4–7; c. 5, paras. 4–5; c. 6, para. 17.

налистическим»). Для Аквината же при определении содержания естественного права решающую роль играет понимание основных форм (еще-не-морального) человеческого благосостояния как желательных и потенциально реализуемых целей или возможностей и, таким образом, как того, к чему следует стремиться и что следует осуществлять в действии человека – действии, в направлении которого человек начинает движение самим актом практического понимания<sup>101</sup>. Во-вторых, Суарес и (по-видимому) Васкес утверждали, что обязанность – это, по сути, результат акта воли вышестоящего, направленного на изменение воли нижестоящего<sup>102</sup>: см. также ниже, XI.8, XI.9. (Мы можем называть этот тезис «волютаристским».) Аквинат же рассматривает обязанность как разумную необходимость применения некоторых средств (или способа действий) для достижения цели (т. е. блага) определенного рода. Какого рода? В первую очередь (т. е. отвлекаясь от частных видов обязанности) блага в виде такого образа жизни, который, через полное и многообъемлющее осуществление основных форм человеческого благосостояния, делает человека достойным дружбы со стороны существа, чья дружба является тем основным благом, что охватывает при полной его реализации все сферы человеческого благосостояния, – дружбы, необходимой для каждого человека<sup>103</sup>. Трактровка Аквинатом всех этих вопросов насыщена взаимосвязанными понятиями «цель» и «благо»; термины «обязанность», «вышестоящий» и «нижестоящий» встречаются в ней очень редко, а идея о согласованности с природой практически отсутствует. У Суареса и Васкеса термины «цель» и «благо» почти полностью исчезают, вытесняемые «правильным» и «неправильным» и родственными им понятиями.

Читатель спросит, как Фома Аквинский объяснял различия между этическим мышлением и просто благоразумным рассуждением (в современном смысле слова «благоразумный») и как он объяснял специфический смысл недоказуемого морально «должного». Ответу так: трактовка этих вопросов Аквинатом в лучшем случае носит крайне туманный, разрозненный, сложный для восприятия характер, а в худшем случае – серьезно недоработана; и эти недостатки стали причиной неудовлетворительной реакции на поставленные вопросы у тех авторов в позднейшей истории философского богословия, кто называли себя его последователями. Однако к этому я должен добавить, что материал для удовлетворительной разработки позиций вроде той, какой придерживался Фома Аквинский, вполне доступен и что попытка использовать этот материал получила дополнительный стимул из-за того очевидного тупика, в котором оказались теоретики естественного права XVI и XVII вв. В последующих главах данной книги содержится такая попытка.

Побудительным мотивом к этой попытке было не почтение к Фоме Аквинскому; в конце концов, испанские богословы-иезуиты начала XVII в. не испытывали недостатка уважения к нему и все же чувствовали себя интеллектуально вынужденными оппонировать, причем открыто, некоторым стратегически важным положениям его философии (см., например, ниже, XI.8, об *imperium*). Нет, причина этой попытки заключается в том, что теорию практической разумности, видов человеческого блага и практических принципов, подобную той, которую Аквинат набросал в общих чертах, но недостаточно проработал, не затрагивают возражения, выдвинутые Юмом (и после него целым просвещенческим и постпросвещенческим направлением в этике) против традиции рационализма, смешанного с волютаризмом. Эта традиция

<sup>101</sup> S.T. I-II, q. 94, a. 2. Аквинат не стал бы отвергать формулу Васкеса – Суареса, он только отвел бы ей подчиненное и производное место в методологии этики.

<sup>102</sup> См.: *Vazquez*. In *Primam Secundae*, disp. 49, c. 3; *Suarez*. De *Legibus*, lib. I, c. 5, paras. 12, 15, 16, 24; lib. II, c. 6, paras. 6–8, 12, 13, 22. Ничто так не удивляет, как не вызывающее сомнений, почти не обсуждаемое принятие этой точки зрения среди всех изощренных тонкостей поздней схоластики. Даже такой писатель, как Витория, который считается главной фигурой в «томистском» возрождении начала XVI в., говорит: «Для меня непостижимо, как можно согрешить, если не нести какую-то обязанность, и я не понимаю, как можно нести обязанность, если не находиться в подчинении у кого-то высшего» (De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis (1535; Lugduni, 1586), Pars II, para. 9); см. также ниже, примечания к XI.9.

<sup>103</sup> См.: S.T. I-II, q. 1, a. 6; q. 4, a. 8 с и ad 3; q. 5, a. 7 с; q. 90, a. 1 с; q. 99, aa. 1 с, 2 с; II-II, q. 44, a. 1 с; q. 47, a. 2 ad 1.

позиционировала себя в качестве классической, или центральной, традиции теоретизирования относительно естественного права, но на самом деле она была специфична для поздней схоластики. Она была привлекательна для некатоликов (таких как Гроций, Калверуэлл и Кларк), которые приняли ее основные принципы не в последнюю очередь из-за ее сильного словесного и концептуального сходства со стоицизмом (XIII.1), вызывавшим огромное восхищение в европейской культуре от Ренессанса до конца XVIII в. Существенные различия между теорией естественного права, утверждавшейся Васкесом и Суаресом (и большинством авторов католических учебников того времени), и теорией, которой придерживался Фома Аквинский, едва ли менее значительны, чем более широко известные различия между этикой Аристотеля и стоиков. Но церковный пиетет к ошибочно толкуемому Аквинату не давал увидеть различия в понимании естественного права между ним и поздними схоластами вплоть до начала XX столетия.

Мы можем представить юмовскую критику этики его предшественников в более широком контексте с помощью следующих итоговых замечаний. (i) Аристотель и Аквинат легко согласились бы с тем, что *должное* не может быть выведено из *сущего* (независимо от того, действительно ли Юм сформулировал этот принцип и строго придерживался его). (ii) Оба согласились бы с точкой зрения Юма, что умозрительное выявление «вечных отношений», и даже отношения «соответствия человеческой природе», оставляет открытым вопрос, какова мотивация человека к тому, чтобы регулировать свое поведение соответствующим образом. (iii) Аквинат осудил бы и смешение обязанности с побуждением или влиянием (разделяемое Юмом и Суаресом!<sup>104</sup>), и неспособность Юма осознать, что разум представляет собой «активное начало», поскольку человек мотивируется в соответствии со своим *пониманием* благодати и желательности человеческих возможностей, включая возможность распространения интеллекта и разумности на акты выбора и на действия. (iv) Аквинат отверг бы исходное положение Кларка, Гроция, Суареса и Васкеса, что первичные и самоочевидные принципы естественного права являются моральными принципами (в современном смысле слова «моральный») или что они вначале постигаются как принципы, связанные с самоочевидными отношениями согласованности или несогласованности с человеческой природой. (v) Аквинат, как Кларк и Юм, отверг бы точку зрения, что воля или требование вышестоящего объясняет обязанность; как и Юм, он отверг бы точку зрения Кларка, что обязанность – это, по существу, вопрос недопущения интеллектуальной непоследовательности; и наконец, он отверг бы точку зрения Юма, что обязанность – это вопрос особого чувства или что она тесно с ним связана, равно как и недавно высказанную новыми приверженцами Юма точку зрения, что утверждения об обязанности – просто предписания, выражающие определенного рода заинтересованность или решение.

## II.7. Аргумент об «извращенной способности»

Отдаленным «потомком» концепции естественного права Васкеса – Суареса, происхождение которого тем не менее можно проследить, является аргумент, занимающий важное место в современных изображениях теории естественного права: а именно, что естественные функции никогда не должны оставаться невыполненными или что человеческие способности никогда не должны отклоняться от их естественных целей («извращаться»). Однако в качестве общей посылки этот аргумент в любой форме, достаточно сильной, чтобы породить моральные заключения, для отстаивания которых он применялся, просто нелеп.

<sup>104</sup> Suarez. De Legibus, lib. II, c. 6, para. 22: «обязанность – это определенное моральное побуждение [*motio*] к действию»; Юм. Трактат, кн. III, часть ii, гл. 5 (British Moralists, para. 541): «обещания... создают новый мотив или обязанность... Интерес является *первым* <основанием> обязанности исполнения обещаний» \*.

## II.8. Естественное право и вопрос о существовании и воле Бога

«Жизнеспособность традиционных понятий естественного права полностью зависит от обоснованности таких утверждений [утверждений, что естественная теология постижима, не говоря уже о том, что истинна, и что Бог существует]»<sup>105</sup>. Есть соблазн даже не обсуждать это, как еще один фантом. Аквинат, например, считает, что первые принципы естественного права самоочевидны, но что при этом (i) существование Бога *не* самоочевидно для человеческого разума, (ii) знание, что дружество с Богом – наша конечная цель, *не* приобретается путем «естественного» размышления, а только путем откровения, (iii) достигнуть этой цели невозможно естественными средствами, но лишь с помощью сверхъестественной благодати; и (iv) воля Бога, в той мере, в какой она затрагивает сотворенные существа (и, в частности, человеческий род), не может быть раскрыта путем рассуждений. Современные приверженцы Суареса полагают, что первый принцип естественного права формулируется так: «Следуй природе» – и что принцип этот обладает нормативной значимостью в силу того, что он составляет содержание некоего акта божественной воли<sup>106</sup>. Но обновленная версия теории Суареса, как бы широко она ни была распространена в католических семинариях вплоть до 60-х годов XX в., отнюдь не самая важная из «традиционных концепций естественного права». И во второй части данной книги предлагается весьма тщательно разработанный эскиз теории естественного права, выстраиваемой без необходимости обращаться к вопросу о существовании, природе или воле Бога.

Пожалуй, этого достаточно, чтобы опровергнуть утверждение Нильсена. Но точно так же как тот факт, что удовлетворительное объяснение движения молекул может быть дано без обращения к существованию несотворенного творца совокупного положения дел, которое включает движение молекул и законы их движения, не влечет за собой вывода, (i) что не требуется никаких дальнейших объяснений этого положения дел, или (ii) что такие объяснения невозможны, или (iii) что существование несотворенного творца не является таким объяснением, – равным образом и тот факт, что естественное право может быть понято, принято, применено или проанализировано с помощью рефлексии без обращения к вопросу о существовании Бога, не влечет за собой вывода, (i) что не требуется никаких дальнейших объяснений факта существования объективных стандартов блага и зла и принципов разумности (различения правильного и неправильного), или (ii) что такие объяснения невозможны, или (iii) что существование и природа Бога не являются таким объяснением. По этой причине и еще по другим причинам, возникшим в ходе нашей работы, в третьей части настоящей книги предпринято краткое исследование подобных вопросов. Сами по себе это вопросы не практические, а теоретические или метафизические. Но их изучение, получаемые в процессе изучения ответы и дальнейшие вопросы, порождаемые этими ответами, придают большую значимость интегральному благу практической разумности (которое самоочевидно), а тем самым и моральным принципам, имеющим отношение к достижению этого блага.

<sup>105</sup> Kai Nielsen. «The Myth of Natural Law», in: Hook (ed.). Law and Philosophy, p. 130.

<sup>106</sup> Среди бесчисленного множества примеров см.: *Rommen*. The Natural Law, p. 49, 63–64. О самом Суаресе см. ниже, XI.9.

## Примечания

### II.1

*История теорий естественного права и их влияния...* Содержательная работа (гораздо более широкая по охвату, чем можно судить по ее подзаголовку) – *C. G. Haines. The Revival of Natural Law: A study of the establishment and of the interpretation of limits on legislatures with special reference to the development of certain phases of American constitutional law. Cambridge, Mass., 1930.*

*Естественное право не имеет истории...* «А как насчет изменений в природе человека?» «Как насчет того, что человек историчен?» «Берет ли этот тезис свое начало в теории вечных или внеисторичных сущностей?» Тезис, содержащийся в тексте, касается основных форм человеческого процветания и основных требований практической разумности. Поэтому, если кто-либо желает доказать, что определяемое мною в главах III–IV в качестве основных форм человеческого процветания не является процветанием для людей некоторых эпох или что определяемое в главах V–VI в качестве основных требований практической разумности неприменимо по отношению к некоторым людям (ввиду различий между их условиями жизни и нашими), ему следует продемонстрировать всем нам таких людей и соответствующие различия. Прочитав бесчисленное количество деклараций историчности человека, я не встретил ни одной серьезной попытки ответа на этот вызов. Абстрактные рассуждения на тему изменчивости и постоянства человеческой природы к делу не относятся, так как аргументация данной книги не зависит, даже косвенно, от понятия «природа человека».

### II.2

*Естественное право и юридическая действительность...* Кельзен, Харт и Рэз для обоснования своего представления о теории естественного права могли бы сослаться на Блэкстона, I Comm<sup>\*</sup>. 41: «...ни один человеческий закон ни в коей мере не действителен, если он противоречит этому [т. е. естественному праву]». Но Блэкстон просто не имел в виду того, что он здесь говорит, так как буквально на следующей странице он утверждает: «...ни один человеческий закон не должен вступать в противоречие с ними [т. е. с естественным законом и законом, данным в откровении]... Более того, если какой-либо человеческий закон позволяет или предписывает нам совершить это [т. е. убийство, ясно воспрещенное естественным правом], мы обязаны преступить *этот человеческий закон*...» (выделено мною). Правда состоит в том, что, хотя замечания Блэкстона, содержащиеся в этом «Введении», существенны для понимания «Комментариев» (см.: *Finnis. «Blackstone's Theoretical Intentions» (1967) 12 Nat. L. F. 163*), они не могут быть удостоены звания теории.

*«Естественное право» и представление, что статуты всего лишь декларативны...* Ошибочная идея, что, согласно основным теориям естественного права, справедливые законодательные акты должны просто декларировать нормы естественного права (или что они не могут считаться законодательными актами без некоторого морального объяснения их содержания), породила очень серьезные заблуждения относительно истории западного (не только английского) права и правовой мысли. Моррис Арнолд (*Morris Arnold. «Statutes as Judgments: the Natural Law Theory of Parliamentary Activity in Medieval England» (1977) 126 U. Pa. L. Rev. 329*) выявляет и опровергает недоброкачественное историческое описание, хотя оставляет незатронутой недоброкачественную юриспруденцию, лежащую в основе этой идеи.

### II.3

*Многообразие и конфликт этических мнений...* Вебер справедливо отверг в качестве основы для своего утверждения, что общественные науки этически нейтральны, идею, что многообразие этических оценок доказывает их исключительно субъективный характер: *Methodology*, p. 12, 55. Почему же тогда Вебер утверждал, что все соперничающие ценности или идеалы равны между собой в глазах науки? По-видимому, у него было три направления рассуждений. (i) Разрыв между «должным» и «сущим» доказывает, что оценочные суждения (*value-judgments*) неизбежно субъективны. (Это *non sequitur*: см. II.4.) (ii) От утверждения, что *эмпирическая наука* не может разрешить противоречия между ценностями, он соскальзывает к утверждению, что такое суждение находится вовсе за пределами разума и объективности и относится к разряду вопросов веры, решений по наитию, радикальной субъективности. (Но это именно соскальзывание.) (iii) Так же как впоследствии Сартр, Вебер опирается главным образом на некоторые этические дилеммы, в которых, как он полагает, невозможно продемонстрировать, какой из двух соперничающих идеалов или какое из двух морально обоснованных направлений действий является лучшим, – обсуждение примеров Вебера см. в кн.: *Strauss. Natural Law and History*, p. 67–74\*, обсуждение основного примера Сартра см. ниже, в VII.4. Однако все приведенные дилеммы имеют своим источником *сложность* этических рассуждений, они не подтверждают, что все оценочные суждения, или хотя бы все этические оценочные суждения, столь же запутанны и что они не поддаются рациональному разбору (см. также III.5).

«*Признаваемые всеми*» *первые практические принципы не являются моральными принципами...* Весьма распространенное ошибочное прочтение Аквината, которому способствовали основные течения постренессансной схоластики, трактует проявления *synderesis*\*\* (т. е. первые принципы практической разумности: S.T. I, q. 79, a. 12; I-II, q. 94, a. 1 ad 2) как уже кристаллизованные моральные принципы (например, в виде последних шести из десяти заповедей). Эта интерпретация находит определенное подтверждение в формулировках, содержащихся в разрозненных высказываниях (например, S.T. II-II, q. 122, a. 1 c). Однако она обесмысливает понятие *prudentia*\*\*\* у Аквината, поскольку низводит его до простой способности выносить суждение, когда применимы такие кристаллизованные моральные правила, используя банальные «доказательства» типа: «Убийство – дело неправо; это – акт убийства; следовательно, это акт неправый и недозволенный». Способность составлять подобные доказательства никогда не могла бы заслужить тот высочайший статус и то достоинство, которыми наделяет *prudentia* Фома Аквинский: S.T. II-II, q. 47, a. 6 ad 3; I-II, q. 61, a. 2 c; q. 66, a. 3 ad 3. Прежде всего, эта неосхоластическая теория отбрасывает неоднократно повторяющееся положение Фомы Аквинского, что первые принципы человеческой деятельности суть конечные цели (*finis*) и потому человек не может правильно рассуждать в практических вопросах, т. е. не может обладать *prudentia*, если не будет благорасположен к этим конечным целям: S.T. I-II, q. 57, a. 4 c; II-II, q. 47, a. 6.

*Фома Аквинский о самоочевидности...* Аквинат, к сожалению, туманно высказывается в вопросе о том, какие практические принципы или предписания самоочевидны (будь то *per se, quoad omnes* или *quoad sapientes*\*), а какие являются логически выведенными умозаключениями. Это один из аспектов очень серьезного недостатка его концепции – отсутствия обсуждения тех принципов, которые *prudentia* применяет для преобразования первых принципов естественного права (используемых в практическом рассуждении даже самыми порочными людьми: S. T. Supp., q. 98, a. 1) в собственно моральные принципы, нормы и суждения. Попытка заполнить этот пробел предпринимается ниже, в главе V.

*Интерсубъективно передаваемое знание...* Проведенное Арнолдом Брехтом (*Arnold Brecht. Political Theory: the Foundations of Twentieth Century Political Thought. Princeton, 1959, paperback ed. 1967*) разграничение между (i) интерсубъективно передаваемым знанием, (ii) непередаваемым, но подлинным знанием и (iii) домыслом во многом опирается (как он сам признает, р. 181) на неопозитивизм или логический позитивизм, и ему свойствен неустранимый дефект, состоящий в том, что оно не оставляет места, например, для философского знания, содержащегося (предположительно) в самом этом разграничении. Принимая во внимание туманность и непоследовательность приведенного в соответствующем фрагменте (р. 113–116) объяснения (a) того, что является интерсубъективно передаваемым, и (b) того, в каких смыслах «научный метод» является «исключительным», совершенно неудивительно, что Брехт выдвигает в качестве примера «*scientia transmissibilis*» «научный постулат об адекватных пропорциях», позволяющий «науке» «указывать на такие недостатки религиозной аргументации, как огромная диспропорция между идеями о величии, мудрости и силе Бога, с одной стороны, и тривиальными действиями вроде стука по столу (во время спиритического сеанса)... – с другой» (р. 573). Тем, кто утверждает, что определенные фундаментальные ценности самоочевидны и что существуют объективные основные принципы практической разумности, не нужно беспокоиться об исключении их из столь нестрого и произвольно понимаемой «науки». Однако они отвергнут тот эксклюзивистский знак равенства, который Брехт (несмотря на все его заявления об обратном) ставит между понятиями «соответствующий методам естественных наук» и «рациональный» (см., например: *Ibid.*, р. 430, где помещены выдержки из работ Эйнштейна и комментарии к ним): такое отождествление само себя опровергает. (О самоопровержении см. III.6.) Основные принципы и требования практической разумности являются интерсубъективно передаваемыми, их передаваемость может быть признана всяким, кто твердо сосредоточен на сути дела (т. е. на основных видах человеческого блага) и не отвлекается на не относящиеся к делу возражения насчет того, что не каждый согласится с формулировками по этим или близким вопросам и что предмет и методы других дисциплин отличаются от предмета и методов практического разума.

*Согласно Аквинату, существование Бога не самоочевидно...* Тем не менее он считает, что, так как существование Бога и нечто из его природы могут быть познаны путем доказательства и/или откровения, принцип, в соответствии с которым должно любить Бога, есть один из основных принципов естественного права: S.T. I-II, q. 100, aa. 3 ad 1, 4 ad 1; ср.: q. 100, a. 11 c; De Veritate, q. 16, a. 1 ad 9. Ср. ниже, XIII.5.

## II.4

*Стоун о «трех решающих спорных вопросах»...* Первый из этих спорных вопросов я рассмотрел выше, в разделе II.3; третий звучит так: «Объяснили ли [сторонники естественного права], каким образом позитивный закон перестает быть законом просто в силу нарушения им естественного права?» (*Human Law and Human Justice*, р. 212). Эта формулировка предполагает чрезвычайно упрощенное представление о естественном праве, обсуждаемое выше, в II.2.

*Естественное право, или мораль, может быть понято, принято и применено без знания метафизики или антропологии...* Аквинат, S. T. I-II, q. 58, a. 4 c, ясно высказался по этому поводу: нельзя быть морально правым без (a) понимания первых принципов практического рассуждения и (b) практической разумности (*prudentia*), которая способствует разумному применению этих принципов к конкретным убеждениям, проектам, действиям, но вполне можно быть морально правым без созерцательной мудрости (т. е. теоретического знания, знания о «сущем»), без практического знания, свойственного мастеру (т. е. искусства) и без спекулятивного знания (*scientia*). Как мы уже упоминали в примечаниях к II.3, Аквинат считал, что *prudentia* может присутствовать только в том, кто благорасположен (*bene dispositus*) к основным

целям человеческого существования; но он бы отверг как абсурдную точку зрения, приписываемую ему О'Коннором (*O'Konnor. Aquinas and Natural Law*, p. 29), что «обладание “благорасположенными чувствами” (*affectum bene dispositum*) [sic] будет следствием правильного понимания природы человека».

*Естественное право и телеологические представления о природе...* Насколько я могу судить, Штраус, излагая «классическое естественное право» (*Natural Law and History*, ch. 4), не пытается обосновать свое значимое, но туманное утверждение (*ibid.*, p. 7) о том, что «естественное право в своей классической форме связано с телеологическим представлением о вселенной»\*. Харт также придает этому утверждению большое значение, но в действительности ссылается на такие второстепенные фигуры (для истории теорий естественного права), как Монтескье и Блэкстон (*Concept of Law*, p. 182–187\*\*). В самом деле, теория естественного права, скажем, Аристотеля или Фомы Аквинского согласуется с телеологической концепцией природы и, в случае Аквината, с теорией божественного провидения и вечного закона. Однако надо еще доказать, что представление о человеческом благе, разделяемое этими теоретиками, *зависит* от этой более широкой концептуальной системы. Можно привести много аргументов в обоснование того, что порядок зависимости в данном случае прямо противоположный, что телеологическая концепция природы приобрела правдоподобие – более того, стала мыслимой – благодаря аналогии с *интроспективно* ясной, самоочевидной структурой человеческого благосостояния, практического мышления и человеческого целенаправленного действия, – см.: *Аристотель. Физика II*, 8, 199 а 9—19. Несмотря на то что телеология не играет никакой роли в моей собственной аргументации, представляются уместными еще два замечания. (i) Описание «телеологической концепции природы» у Харта выглядит несколько странно – о ком из серьезных авторов было бы справедливо сказать, что для него «вопросы о том, *действительно* ли [события] происходят регулярно, *должны* ли они происходить и *благо* ли, что они происходят, не рассматриваются как отдельные вопросы» (*op. cit.*, p. 185)\*? В учении Аристотеля понятие «благо» никогда не употребляется таким образом, т. е. в обобщенном смысле: то, что является благом для паука, не считается благом для мухи, в то же время ни паук, ни муха не считаются благом для человека. (ii) Вопрос телеологии философски не решен, как бы ни обстояло дело в методологии естественных наук, – см., например: *Peter Geach. The Virtues*. Cambridge, 1977, p. 9—12.

*Фома Аквинский о первых принципах естественного права...* Для понимания подхода Аквината, обычно неверного трактуемого, фундаментальное значение имеет работа: *G. Grisez. «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2»* (1965) 10 *Nat. L. F.* 168–196, перепечатка в сб.: *A. Kenny (ed.). Aquinas: A Collection of Critical Essays*. London, 1970, p. 340–382 (с небольшими сокращениями).

«Факт» и «норма»... «Поскольку термин “факт” правильно употребляется как синоним “истины”, причем даже в ее наиболее общем смысле... мы можем говорить о математических и даже этических фактах...» (*Wilfrid Sellars. Science and Metaphysics*. London and New York, 1968, p. 116). Но поскольку мы признаем, что должно быть проведено *какое-то* различие, связанное с *обоснованием* практических (в том числе этических) суждений, нам нет необходимости пытаться уточнить здесь термины, в которых описывается отличие *факта* от *нормы*.

## II.5

*Различие между «сущим» и «должным»...* Хорошее историческое описание возрастающего внимания непосредственно к этому различию, а также релятивистских концепций этики как его предполагаемых следствий содержится в работе: *Arnold Brecht. Political Theory: the Foundations of Twentieth Century Political Thought*, ch. VI. Исследование рациональных взаимо-

связей между некоторыми видами «фактов» и заключениями о том, что должно быть сделано, см. в кн.: *Jonathan Harrison. Hume's Moral Epistemology*, p. 74–82.

*Аргумент(ы) Юма о «сущем» и «должном»...* Структура и аргументация данной главы «Трактата» тщательно разбираются в работах: *D. D. Raphael. «Hume's critique of ethical rationalism»*, in: *W. B. Todd* (ed.). *Hume and the Enlightenment*, 14 at p. 20–29; *Harrison. Op. cit.*; *R. David Broiles. The Moral Philosophy of David Hume. The Hague*, 2nd ed., 1969.

*Вторая интерпретация абзаца Юма о «сущем» и «должном»...* отстаивается в кн.: *Broiles. Op. cit.*, ch. 6.

*Батлер и Кедворт о подобающем и согласующемся с природой человека...* См.: *Joseph Butler. «Dissertation of the Nature of Virtue»*, appendix II to «*The Analogy of Religion*» (1736, 3rd ed. 1740), in: *Raphael. British Moralists*, para. 432; *Fifteen Sermons* (1726, 4th ed. 1749), in: *British Moralists*, paras. 374, 377, 384, 391 (упоминание «умозрительной абсурдности»), 395, 400, 402, 404, 409 (резюме), 423. Что касается Кедворта, см.: *Cudworth. A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (ок. 1685, 1st ed. 1731), Book I, c. ii, paras. 3, 4; Book IV, c. vi, para. 4, in: *British Moralists*, paras. 122, 123, 124, 135.

*Смешение обязывания с побуждающими (motivating) или вынуждающими (necessitating) причинами у Юма...* Этим смешением объясняются такие неожиданные замечания в «Трактате» (которые и свидетельствуют о нем), как следующие: «*моральное обязательство, или чувствование правого и неправого...*» (*British Moralists*, para. 533; «если... пренебрежение им [каким-то действием], доставляет нам... неудовольствие, мы говорим, что обязаны исполнить его. Изменение обязательства предполагает изменение в чувствованиях, а создание нового обязательства предполагает возникновение некоторых новых чувствований» (para. 537); «Ни одного поступка нельзя требовать от нас в качестве нашей обязанности, если человеческой природе не присущ какой-нибудь побуждающий аффект или мотив, способный породить этот поступок» (para. 538); «...если бы в них не заключалось ничего, кроме решения, то обещания выражали бы только наши прежние мотивы и не создавали бы новых *мотивов*, нового *обязательства*» (para. 541, выделено мною); «...интерес является *первым* <основанием> обязанности исполнения обещаний» (para. 542); «Впоследствии нравственное чувство присоединяется к интересу и приобретает в глазах человечества значение нового обязательства» (para. 543) \*. Интерпретация некоторых из этих отрывков осложняется допущением Юма, что предмет моральных оценок всегда являются мотивы, а не действия (разве что в той мере, в какой они отражают мотивы). Неразбериха, подобная той, которую мы находим у Юма, обнаруживается у Адама Смита (ранний моралист юмовской традиции), в «Теории нравственных чувств» («*The Theory of Moral Sentiments*» (1776), I, ii, 4, 1) \*\*; см. работу Т. Д. Кэмпбелла (Campbell) в сб.: *A. S. Skinner, T. B. Wilson* (eds.). *Essays on Adam Smith. Oxford*, 1975, p. 78.

## II.6

*Кларк и Гроций...* Я думаю, невозможно, да и не нужно устанавливать прямую связь. Английскому ученому в 1704 г. были доступны по меньшей мере четырнадцать изданий, по меньшей мере два перевода и как минимум четыре дополнительных комментария или кратких изложения «*De Jure Belli ac Pacis*». Заметим, что «современный» автор, больше всего цитируемый Кларком (причем очень часто и обильно именно в связи с естественным законом), – это Ричард Камберленд (*Richard Cumberland. De Legibus Naturae* (1672)), который позаботился о том, чтобы на первой же странице своего «Введения» («*Prolegomena*») объявить, что труд «*De Jure Belli ac Pacis*» имеет особые заслуги перед человечеством, будучи первым в своем роде, истинно достойным его великого автора и бессмертия.

*Etiamsi daremus...* См.: J. St. Leger. The «*Etiamsi Daremus*» of Hugo Grotius. Rome, 1962. О соответствующем споре в античной мысли см.: Платон. Гос. II, 365 d – e, Законы X, 885 b – 907 b. Схоластические формулировки «*etiamsi daremus*» см., например, в сочинениях: Gregorius de Arimino. In Librum Secundum Sententiarum (ок. 1350; Venetiis, 1503), dist. 34, q. 1, a. 2 (цитируется в издании Суареса под редакцией Переньи (Pereña): Suarez. De Legibus, vol. III. Madrid, 1974, p. 80 n.); Vitoria. Op. cit., Pars II, para. 9; Suarez. De actibus humanis... (1581; впервые частично опубликовано Переньей и Абрилем (Abril), op. cit., p. 210), q. 9 (op. cit., p. 211); Vazquez. In Primam Secundae, disp. 97, c. 1. Суарес сообщает о первом из приведенных и о некоторых других схоластических источниках, где, как он утверждает, выдвигается эта гипотеза: De Legibus, lib. II, c. 6, para. 3. Что касается цитирования Калверуэллом Васкеса и Суареса, особенно в связи с *etiamsi daremus*, см.: Culverwel. An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature ([1652, 4th ed. 1669], ed. Brown, 1857), p. 45, 55, 74–77.

*Этическая теория Васкеса и Суареса...* Общеизвестно, что Васкес и Суарес различались во взглядах настолько, насколько крайний рационализм отличается в этике от умеренного волюнтаризма. См., например: A.-H. Chroust. «Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition» (1943) 17 New Scholasticism 101 at p. 114, 117; Rommen. The Natural Law, p. 64, 71, 196; Suarez. De Legibus, lib. II, c. 5, paras. 2, 5–8. Но, вопреки мнению Круста и Роммена, Васкес отвергал как «пустое» различие между *lex praecipiens* и *lex indicans*<sup>\*</sup>, которое они ему приписывают, – см.: Vazquez. In Primam Secundae, disp. 97, c. 1, no. 1. В противоположность тому, что пишет Круст (op. cit., p. 114), Васкес не говорит, что естественный закон «*принуждает*, не будучи объявлен». Его теория обязанности мало разработана, но она представляется аналогичной теории Суареса: обязанность есть результат *imperium*<sup>\*\*</sup> вышестоящего. Как и Суарес, он решительно отрицает теорию Аквината об *imperium* в индивидуальном человеческом действии (см. ниже, XI.8). Васкес считает закон скорее актом ума, нежели актом воли; но те, кто пользуются этим, чтобы уподобить его Аквинату и противопоставить Суаресу, совершенно упускают из виду, что для Васкеса соответствующий «акт ума» – не более чем *intimatio*<sup>\*\*\*</sup> нижестоящему воли вышестоящего: Vazquez. Op. cit., disp. 150, c. 3, no. 19; disp. 49, c. 2, no. 6 (а это, в сущности, точка зрения Суареса: De Legibus, lib. I, c. 4, para. 14; c. 5, paras. 21–25). Сравните это с тем, как Фома Аквинский обосновывает утверждение, что закон есть акт ума. Это обоснование не имеет ничего общего с волей вышестоящего, которую необходимо обнародовать, а связано лишь с тем фактом, что именно ум осознает цели, подготавливает средства для достижения целей, осознает необходимость избранных средств; в этом и состоит источник обязанности: S.T. I-II, q. 90, a. 1 c.

*Фома Аквинский о «convenientia»...* Что касается употребления Аквинатом этого термина и однокоренных с ним слов в контексте морали (но не так, как у Васкеса – Суареса – Гроция, рассуждающих о соответствии, *convenientia*, «разумной природе» как таковой), см. в особенности: S.T. I-II, q. 18, aa. 2 c, 5 c и ad 2, 8 c и ad 2, 9 c, 10 c и ad 3; q. 10, a. 1 c; q. 71, a. 2; q. 94, a. 3 ad 3. Иногда утверждают, что Васкес первым стал применять данное понятие именно в этом смысле, но оно употребляется так и в рукописях Суареса, датированных 1592 г., т. е. намного раньше публикации комментария Васкеса, – см.: De Legibus, lib. III (издание под редакцией Переньи: op. cit., *supra*), p. 220. Об употреблении понятия *convenientia* стоиками см. ниже, XIII.1.

*Влияние стоиков на постренессансную этическую теорию...* При рассмотрении этого влияния надо помнить, что сочинения Цицерона о морали – наиболее частые из всех работ, цитируемых или с одобрением упоминаемых Кларком, и что все тексты Цицерона о естественном праве даны в переводе в текстах лекций Кларка, а также указываются или воспроизводятся в его примечаниях, – см.: Clarke. Op. cit., 8th ed., p. 213–217, 221–222. Хотя Кларк (*ibid.*, p. 210) осуждает «разглагольствования» стоиков о самоубийстве, он превозносит Цицерона, «этого

великого учителя», за его «знание и понимание истинного положения вещей и изначальных обязанностей человеческой природы...» (ibid., p. 209; *British Moralists*, para. 244).

«*Сущее*» и «*должное*» у Аристотеля и Аквината... Совершенно необоснованно представление, будто «согласно классическим формулировкам естественного права... существует такая связь между моралью и естественным порядком, что истинные утверждения относительно морали воплощаются в действительном ходе событий. То, что должно быть, и то, что есть, мыслятся соединенными так, что это противоречит тому логическому разделению между нормативным и дескриптивным дискурсом, которого мы сегодня придерживаемся» (*Lloyd L. Weinreb*. «*Law as Order*» (1978) 91 *Harv. L. Rev.* 909 at p. 911). Схожее заблуждение высказывается в работе: *R. M. Unger*. *Law in Modern Society*. New York and London, 1976, p. 79. Что касается трактовки Аристотелем понятия обязанности, см.: Ник. эт. IX, 8, 1168 b 29–30, 1169 a 11–22; эта трактовка требует дополнения вроде того, которое представлено ниже: XIII.5; см. также XI.1.

## II.7

*Аргумент об «извращенной способности»...* Подробное изложение и критика этого аргумента, докапывающиеся до его корней в концепции естественного права Суареса, содержатся в работе: *German Grisez*. *Contraception and the Natural Law*. Milwaukee, 1964, p. 19–31. Грайссез демонстрирует, что этот аргумент идеально подходит для удовлетворения потребности в большей посылке доказательств, направленных против контрацепции и других видов порочного поведения в половой сфере; он решительно критикует доказательства, полученные таким образом (и находит им замену). По-прежнему есть место для более глубокого исторического изучения аргумента об извращенной способности и для более тщательного изучения довода Аквината против лжи (S.T. II-II, q. 110, a. 3 c), который можно, но не нужно (и, по моему мнению, не следует) понимать как рассуждение, использующее аргумент об извращенной способности в качестве своей общей посылки, и который исторически сыграл, как я полагаю, важную роль в скором выдвижении теологами аргумента об извращенной способности.

## Часть вторая

### Глава III

#### Один из основных видов блага: знание

##### III.1. Пример

Ни эта глава, ни следующая не содержат и не предполагают никаких моральных суждений. В обеих главах рассматривается скорее оценочная подоснова всех моральных суждений. Иными словами, в них рассматриваются акты практического разума, в которых мы постигаем основные ценности человеческого существования, а значит, и основные принципы всякого практического рассуждения.

Цель этой главы состоит, в частности, в том, чтобы разъяснить, (i) что я подразумеваю под «основной ценностью» и под «основным практическим принципом», (ii) каким образом такие ценности и принципы входят во всякое обдумывание серьезных причин для действия и во всякое полное описание человеческого поведения и (iii) в каком смысле основные ценности очевидны («самоочевидны») и даже неоспоримы. Для этой цели я обсуждаю только одну из основных ценностей, оставляя для следующей главы определение других видов человеческого блага, которые также представляются мне основными, несводимыми к каким-либо иным.

Основная ценность, которую я теперь намерен рассмотреть в качестве примера, – знание. Пожалуй, точнее было бы назвать ее «умозрительное знание», используя термин «умозрительное» не для того, чтобы провести аристотелевское различие между *theoretike* и *praktike*<sup>\*</sup>, а для того, чтобы отличить знание, искомое ради него самого, от знания, искомого лишь ради его инструментального применения, т. е. из-за его полезности в преследовании какой-то другой цели, как, например, выживание, власть, популярность или дешевая чашка кофе. «Знание», в отличие от «веры», – слово со значением достижения (achievement-word); верования бывают истинными и ложными, а знание – это знание истины. Поэтому можно говорить об истине как о том основном благе, с которым мы здесь имеем дело, ведь можно точно так же говорить об «истине ради самой истины», как и о «знании ради самого знания». В любом случае истина – это не таинственная отвлеченная сущность; нам нужна истина, когда нам нужны суждения, в которых мы бы утверждали либо отрицали относительно предложений (propositions), что они суть истинные суждения, или (что то же самое) когда нам нужны предложения, относительно которых мы бы утверждали либо отрицали, или должны были утверждать либо отрицать, что они суть истинные предложения. Таким образом, чтобы дополнить объяснение того, что подразумевается под обсуждаемым здесь «знанием», отличным от инструментального знания, я могу добавить, что различие, которое я провожу, – это не различие между двумя группами предложений. Это не различие между областями знания. Всякое предложение, каков бы ни был его предмет, может быть исследовано (с тем чтобы утверждать либо отрицать его) двояким образом: (i) инструментально или (ii) из любопытства, единственно из желания знать, выяснить истину о нем просто из интереса к истине, или заботы об истине, и желания избежать неведения или заблуждения как таковых.

Итак, данная глава – это приглашение поразмыслить об одном виде человеческой активности – старании доискаться до истины, понять суть и правильно судить о вещах. Возможно, эта активность – не самая легкая для понимания; но у нее есть то преимущество, что в нее в настоящее время вовлечен и сам читатель. Если же читателю покажется слишком трудной и

мудреной задача понять этот вид активности рефлексивно (т. е. размышляя о своей попытке понять и оценить истинность самой этой главы), можно поразмышлять о каком-либо другом проявлении любознательности. Можно рассмотреть, к примеру, попытку широкого исторического исследования, предпринятого, чтобы раскрыть подлинные намерения главных авторов «Статута о землях, отдаваемых в пользование» (1536) или Четырнадцатой поправки к Конституции США (1868)\*. Или что-то более обыденное (вроде взвешивания истинности какого-нибудь пустого слуха), или более «научное» – для наших нынешних целей это безразлично.

### III.2. От склонности – к постижению истины

Любознательность – это наименование стремления (или склонности, или ощущаемой потребности), присутствующего в нас, когда, именно ради знания, мы хотим что-то выяснить. Человек хочет знать ответ на частный вопрос. Совершенно независимо от моего краткого изложения или вашего учебного задания, от гонора или экзамена, что означает вот это предписание Статута? Насколько заботились авторы Четырнадцатой поправки об экономическом равенстве? Что произошло в ночь убийства? Действительно ли «стремление», «склонность» и «потребность» до такой степени синонимичны, как предполагается в первой фразе этого параграфа? Верно ли, что  $e = mc^2$ ? Как устроены эти часы? *Хорошо бы это выяснить*. Конечно, довольно часто возникновение вопросов не сопровождается каким-либо особенным состоянием или особыми чувствами. Нередко склонность надо описывать, более сухо (и двусмысленно), как «наличие интереса».

Обычно интерес человека к познанию, к постижению истины относительно какого-либо предмета не ограничивается частными вопросами, первоначально пробудившими в нем желание что-то выяснить. Очень быстро, так что человек замечает переход лишь через рефлексивное усилие, ему становится ясно, что хорошо обладать знанием не только о предметах, которые до сих пор возбуждали его любопытство (и не только из-за пользы знания). Объясняя себе и другим, что он собирается делать, он оказывается способным и готовым относиться к *разысканию, познанию, истине* как к достаточным объяснениям смысла его деятельности, намерений или убеждений. Человек оказывается думающим о том, что неведения и путаницы следует избегать просто как таковых, а не только в отношении к конечному перечню поставленных им вопросов. Он начинает рассматривать человека хорошо осведомленного и с ясной головой как – в этом плане – благополучного (и не только потому, что тот может выгодно использовать свое знание). «Хорошо бы выяснить...» теперь представляется ему применимым не только по отношению к нему самому и к вопросу, который в настоящее время привлекает его внимание, но и вообще – по отношению к неисчерпаемому множеству вопросов и предметов и для кого бы то ни было.

Чтобы подчеркнуть это различие между «благом», относящимся к какой-то частной цели или задаче, которую человек считает привлекательной, и «благом», относящимся к некоторой общей форме блага, которой можно быть причастным или которую можно реализовать бесконечно многими способами в бесконечно многих случаях, полезно будет (конкретно в этой книге) применять слово «ценность» так, чтобы оно обозначало только последний смысл «блага». Но, чтобы избежать искусственного ограничения словаря, я все же буду употреблять термин «благо» для обозначения и частного объекта желания, выбора или действия отдельного человека, и общей формы, одним из воплощений которой является (или считается) этот частный объект. Потому что, как правило, существует некое общее описание, показывающее аспект, в каком некоторая частная цель вызывает интерес, побуждает стремиться к ней, выбирать ее, прилагать усилия для ее достижения и, таким образом, представляет собой нечто благое (или рассматривается как таковое).

Нам важно не допустить, чтобы здесь было искажено размышление человека о ценности знания. Ряд распространенных недоразумений может затруднить наше понимание практического разума и его отношения к морали, именно в этом вопросе. И мы должны одно за другим устранить эти недоразумения: для чего – полностью прояснится в следующей главе.

(i) Думать о знании как о ценности не значит думать, будто каждое истинное предложение в равной мере заслуживает знания, каждый вид получения сведений одинаково ценен, каждый предмет одинаково достоин исследования. Если только мы не ставим перед собой какой-то особенной цели, важнее знать, истинны или ложны утверждения, которые содержатся в этой книге, нежели знать, сколько миллиграммов типографской краски использовано для печатания одного ее экземпляра. (ii) Думать о знании как об одном из основных видов блага не значит думать, будто знание, например, истины относительно этих утверждений одинаково ценно для всех. (iii) Это также не значит думать, будто такое знание или хотя бы какая-то часть его имеет первостепенную ценность для читателя или писателя даже в данный момент; быть может, читателю лучше было бы заняться чем-то другим, даже на всю оставшуюся жизнь... (iv) Точно так же как положение «Знание есть благо» не означает, что к знанию должен стремиться всякий, всегда, при всех обстоятельствах, оно не означает, что знание есть единственная общая форма блага или же высшая форма блага. (v) Думать о знании как о ценности не значит (само по себе) думать о нем как о «моральной» ценности; положение «Истина есть благо» здесь не должно пониматься как моральное суждение, а положение «Следует стремиться к знанию» не должно пониматься здесь как устанавливающее моральную обязанность, требование, предписание или рекомендацию. В нашем рефлексивном анализе практической разумности мораль появляется позднее. (vi) Наконец, надо еще напомнить, что знание, мыслимое нами как ценность, – это знание, которое можно назвать *подлинным* (intrinsic) благом, т. е. такое знание, которое рассматривается как желаемое ради него самого, а не просто как нечто искомое, например, в качестве «того, что позволит мне произвести впечатление на аудиторию», «того, что подтвердит мои интуитивные мнения» или «того, что будет способствовать моему выживанию». В общем, (vii) сказать, что подобное знание есть некая ценность, значит просто сказать, что соотнесенность со стремлением к знанию делает понятными (хотя и не обязательно в-конечном-счете-разумными) любую конкретную человеческую деятельность и убежденность, сопряженные с таким стремлением.

### III.3. Практический принцип и причастность ценности

«Знание – это нечто, чем хорошо обладать». «Быть осведомленным и иметь ясный ум – это благой способ бытия». «Путаницы и неведения следует избегать». Это формулировки практического принципа. Любое подобное выражение нашего понимания ценности может стать отправным пунктом (по-латыни *principium*) для рассуждения о том, что надо делать, и поэтому является принципом практической разумности.

Например: «(i) Хорошо было бы выяснить истину о так называемых принципах естественного права; (ii) внимательное чтение этой книги, кажется, может помочь мне выяснить то, что я хочу выяснить о данном предмете; (iii) поэтому, невзирая на скуку, я прочту ее до конца и обдумаю ее главные аргументы». Первая посылка выражена как практический принцип; в ней формулируется желание, но оно становится чем-то большим, чем слепое побуждение, вследствие соотнесения его объекта (выяснение истины о естественном праве) с умопостигаемой общей формой блага, так что этот объект есть один из возможных способов причастности названной форме или ее воплощения... В сочетании со второй посылкой, являющейся прямым суждением фактического характера об актуальности, логической связности и т. д. конкретной книги, первая посылка, или практический принцип, выражает основание для того, чтобы действовать так, как означено в заключении, представляющем третий шаг в ходе рассуждения.

Это основание, конечно, бывает более или менее убедительным, в зависимости от того, как мы оцениваем важность конкретно этого предмета (находясь в конкретных обстоятельствах), и в зависимости от уверенности или неуверенности нашей фактической оценки пригодности предлагаемых средств реализации этой ценности в данном частном случае.

Основные практические принципы, например, что знание есть благо, к которому надо стремиться, а неведения следует избегать, играют иную роль, нежели правила, в практическом рассуждении или объяснении и описании разумного действия. Каждый из основных практических принципов служит для ориентации практического рассуждения человека и может быть воплощен (скорее чем «применен») в бесчисленном множестве более конкретных практических принципов и посылок. Он не ограничивает человеческую деятельность, а открывает для нее новые горизонты.

Тот основной практический принцип, что знание – благо, вряд ли когда-либо необходимо формулировать как посылку реального практического умозаключения. Частные практические послылки (например, что хорошо было бы обладать знанием о естественном праве) обычно не воспринимаются как заключительные звенья в цепочках вывода из более общего и более фундаментального (*more basic*) практического принципа. В этом отношении практическое умозаключение сходно с «теоретическим», у которого есть свои основные и обычно неявные предпосылки и принципы. Мы часто говорим: «Слишком поздно!»; но часто ли мы формулируем предпосылку, на которой зиждется наше заключение, – ту главную предпосылку, что время необратимо?

И все же такие предпосылки и принципы могут быть выделены и определены, путем рефлексии не только о нашем собственном мышлении, но и о словах и поступках других. Пытаясь понять смысл чьих-то убеждений, намерений и действий в какой-то период, мы можем сказать, что этот человек действовал, «основываясь на том, что» знание – благо, достойное почитания, определяющего целую жизнь. Благо знания было для него не «целью», внешней по отношению к «средствам», с какими он «преследовал» ее или пытался ее «достичь». Скорее, это было благо, которому, он, можно сказать, был *причастен*, через то или в том из своих убеждений, намерений и действий, которые объяснимы при соотнесении с этим основным практическим принципом, этим основным видом блага. Конкретное действие (допустим, чтение книги) и конкретное намерение (например, понимание определенной теории) могут быть в большей или меньшей степени выполнены, осуществлены, доведены до конца. Но, возможно, будет полезно обозначать словом «убеждение» («*commitment*») такого рода причастность-некой-ценности, которая никогда не бывает полностью осуществленной, никогда не достигает конца (разве что при отказе от убеждения) и которая воплощается в потенциально неисчерпаемом многообразии конкретных намерений и действий, доставляющих частные исходные послылки практического умозаключения.

### III.4. Самоочевидность блага знания

Знание поистине есть благо, один из аспектов подлинного процветания человека, и принцип, выражающий ценность знания, формулирует истинное (разумное) основание действия. Представляется ясным, что дело обстоит именно так и нет достаточных причин сомневаться в этом. Благо знания самоочевидно, несомненно. Оно не может быть доказано, но оно и не нуждается в доказательстве.

Это не означает, что каждый действительно признает ценность знания или что не требуется никаких предварительных условий для признания этой ценности. Принцип, согласно которому истина (как и знание) стоит того, чтобы к ней стремиться, никоим образом не является врожденным, запечатленным в уме от рождения. Напротив, ценность истины становится очевидной лишь тому, кто испытал потребность задавать себе вопросы, кто постиг связь между

вопросом и ответом, кто понимает, что знание состоит из верных ответов на частные вопросы, и сознает возможность дальнейших вопросов и других вопрошающих, которые, как и он сам, могли бы извлекать пользу из найденных верных ответов. Новорожденный, например, предположительно не имеет подобной совокупности осязаемых склонностей, воспоминаний, понятий и, вообще говоря, подобного опыта.

Задаваясь вопросом, действительно ли знание есть ценность (ради нее самой – следовательно, одна из основных ценностей), человек не должен быть введен в заблуждение тем фактом, что его склонность искать истину имеет психологические корни. Вполне возможно, что на ранней стадии развития ума стремление знать едва отличимо от других стремлений, как, например, половое влечение. Этот первоначальный недостаток дифференциации, возможно, никогда не преодолевается полностью, так что одно стремление способно не только устранить, но и усилить другое. Такие факты, сколь бы интересны и важны они ни были в некоторых контекстах, не имеют отношения к вопросу «Действительно ли знание – благо, объективно стоящее того, чтобы к нему стремиться?». Думая над вопросом: «Истинно ли или хотя бы обоснованно ли мнение психолога, что любознательность есть форма проявления сексуальности?», уместно обратить внимание на когерентность гипотезы психолога, на существенность приведенных им данных, на правильность его выводов. Но *не* уместно спрашивать, появилось ли мнение психолога в его сознании по зову пола, или как отражение особенностей его организма, или под влиянием какого-либо другого внерационального фактора. Правильность ответа на частный вопрос никогда не устанавливается и не опровергается ответом на *совершенно другой* вопрос – о том, каковы физические, биологические и психологические предпосылки и сопутствующие обстоятельства возбуждения этого вопроса (или какого бы то ни было вопроса) и предложения этого ответа (или какого бы то ни было ответа). Все это относится и к ответу «Да, несомненно» на вопрос «Стоит ли знание того, чтобы обладать им?».

Точно так же как мы не должны обращаться к причинам, предпосылкам и сопутствующим обстоятельствам, с тем чтобы возбудить неправомерное сомнение в самоочевидности ценности знания, нам не следует и стремиться к дедукции или выведению этой ценности из фактов. Если человек должен перейти от чувства любопытства к постижению ценности знания, то он, безусловно, должен знать по крайней мере тот факт, что на некоторые вопросы могут быть найдены ответы. Кроме того, человеку, безусловно, поможет знание таких фактов, как то, что ответы имеют тенденцию складываться в системы, которые стремятся пролить свет на область, равновеликую области данных, вызывающих у него вопросы. Но тот, кто знает возможность обретения истины и, следовательно, способен постичь ценность этого возможного объекта и его обретения, не выводит ценность из возможности. Такое выведение невозможно. Никакая ценность не может быть дедуцирована или иным образом выведена из факта или совокупности фактов.

Никто не может законно вывести ценность знания и из того факта (если это факт), что «все люди желают обладать знанием». *Всеобщность* желания не является достаточным основанием для вывода, что предмет этого желания действительно желателен, объективно благ. Не дает такого основания и то, что это желание или эта склонность обнаруживает *глубинную* структуру, формирующую человеческий ум, – или составляет ее часть, – или же то, что это желание, или структура, *неискоренимо*, или то, что полностью или частично это желание является (или не является) *общим* для всех живых существ, или то, что оно является (или не является) *исключительной особенностью* людей.

Не было бы также логически решающим, если бы мы установили, что все человеческие индивидуумы не только желают обладать знанием (проявляют любознательность), но и утверждают такую ценность, как знание, почитают ее и стремятся к ней в своей жизни. (И наоборот, тот факт, что не все люди стремятся или признают, что стремятся, к этой ценности или хотя бы выказывают лицемерное уважение к ней, не дает достаточного основания отрицать или отбра-

сывать ее.) Знать, что другие ценили знание, и насколько ценили, человеку *необходимо*, так как это служит для выявления ряда открывающихся перед ним возможностей, свидетельствует и напоминает о них. Жизнь и смерть Сократа; проводимые в строгом порядке, точные, глубокие и просвещающие исследования Платона (или Галилея, или Мейтленда) раскрывают определенный аспект человеческой возможности, смутное представление о котором дает каждому его собственная относительно слабая или непостоянная любознательность: IV.1. Но сказать, что знание *должно* быть действительной ценностью, потому что умные, или великие, или зрелые люди рассматривали его как ценность и как один из аспектов своего собственного процветания, – не значит сделать то, что можно было бы назвать выводом. Ведь наша оценка кого-либо как процветающего, зрелого, великого или, в соответствующем смысле, умного человека возможна только вследствие того, что мы сами изначально понимаем: то, что этот человек представляет собой, и то, что он делает, действительно является благом (в соответствующих смыслах). «Посылка» кажущегося вывода, таким образом, находится в его «заключении».

Но не сомнительна ли апелляция к самоочевидности? Основываются ли современные науки и другие теоретические дисциплины на самоочевидных понятиях или принципах? Или, может быть, апелляция к будто бы самоочевидным принципам – это пережиток дискредитировавшей себя аристотелевской концепции аксиоматизированных наук о природе?

Подробное обсуждение самоочевидности было бы сложным и затруднительным, не только потому, что при этом затрагивались бы почти все спорные вопросы эпистемологии, но и потому, что современное понятие аксиомы – отнюдь не то, из которого исходили Аристотель и Аквинат. Аксиомы, скажем, современных геометрий отобраны не за их подразумеваемую самоочевидность, как аксиомы Евклида, а скорее за их способность породить непротиворечивую и полную систему теорем, доказательств и т. д. Заметим, что к самоочевидности, кажется, апеллируют (не афишируя этого) и в современной геометрии (i) при установлении значения по крайней мере некоторых из «первичных» терминов, используемых для формулировки аксиом и теорем (например, в постулатах Гильберта или Веблена для евклидовой геометрии термин «между» («С находится между А и В»); (ii) при построении теорем и доказательств, когда правила вывода черпаются из логики, которая (как откровенно признают геометры) вносится в геометрию без тщательного исследования; (iii) в какой-то степени при оценке непротиворечивости и (iv) в какой-то степени при оценке полноты. И все же кто-нибудь может спросить, направлена ли вообще современная чистая геометрия на то, чтобы устанавливать истины или достигать знания. Так что, оставив этот вопрос в стороне, может быть, уместнее отметить, что естественные науки (не говоря уже об исторических науках и о методичном здравомыслии судебной оценки очевидности), без сомнения, базируются – неявно, но всецело – на принципах элементарной формальной логики (хоть ими далеко не исчерпываются рациональные принципы, на основе которых развиваются такие науки и дисциплины).

Возможно, для нашего краткого исследования самоочевидности полезно рассмотреть некоторые из принципов или норм здравого суждения во всякой эмпирической дисциплине. Принципы эти можно охарактеризовать как методологические; в этом отношении они сходны скорее с основными требованиями практической разумности, которые нам предстоит обсудить в главе V, нежели с принципами практической разумности, рассматриваемыми в данной и следующей главах, – принципами, определяющими важнейшие виды человеческого блага. Но размышление над тем, что означает самоочевидность принципов или норм здравого эмпирического суждения, поможет устранить некоторые недоразумения относительно самоочевидности важнейших принципов практической разумности. В частности, оно поможет показать, что самоочевидность принципа не влечет за собой ни (a) того, что он сформулирован обдуманно или вообще эксплицитно сформулирован теми, кто им руководствуется, ни (b) того, что, когда он кем-то формулируется, его формулировка всегда будет точной или приемлемо измененной

и достаточно определенной, ни (с) того, что к нему пришли, хотя бы лишь имплицитно, без какого-либо опыта в области, к которой он относится.

Существует много принципов здравого эмпирического суждения или, более широко, рациональности в теоретических исследованиях. Один из таких принципов заключается в том, что принципы логики, например формы дедуктивного вывода, должны применяться и соблюдаться во всяком мышлении, несмотря на то что невозможно не содержащее в себе порочного круга доказательство их законности (поскольку они применялись бы в любом доказательстве). Другой принцип: следует предполагать соответствующее основание того, почему что-либо обстоит так, а не иначе, если только у нас нет основания не предполагать такого основания, – см. ниже, XIII.2. Третий принцип: положения, сами себя опровергающие, должны отбрасываться – см. III.6. Четвертый: явления должны рассматриваться как реальные, если нет какого-либо основания различать видимость и реальность. Пятый: полное описание данных следует предпочитать частичным описаниям, и если истолкование или объяснение явлений требует допустить или постулировать нечто несовместимое с данными, которые оно, как предполагается, объясняет, то его не следует принимать. Шестой: к методу интерпретации, оказавшемуся успешным, надо обращаться и в других сходных случаях, пока не появится основание для обратного. Седьмой: теоретические толкования, которые просты, успешно предсказывают и объясняют явления, следует принимать предпочтительно перед другими толкованиями. Есть и много других принципов: XIII.2.

Подобные принципы теоретической рациональности недоказуемы, так как они предполагаются или используются во всем, что мы сочли бы доказательством. Они не описывают мир. Но, хотя мы не можем верифицировать их, открывая глаза и вглядываясь, они несомненны – несомненно действительны – для всякого, у кого есть опыт исследования фактов или опыт теоретического (в том числе исторического и философского) суждения; они не нуждаются в доказательстве. Они объективны; их законная сила не конвенциональна и не связана ни с чьими индивидуальными целями. Их можно осмысленно отрицать, так как это не принципы логики, соотношение с которыми существенно, если человек должен что-либо *думать*. Но бросать им вызов – значит лишать себя возможности стремиться к знанию, а отрицать их – предел неразумия. Во всех этих смыслах принципы *теоретической* рациональности самоочевидны. И именно во всех этих смыслах, утверждаем мы, тот *основной* практический принцип, что знание есть благо, к которому следует стремиться, самоочевиден.

В наше время всякое заявление, что нечто самоочевидно, философы обычно понимают неверно. Они думают, будто при всяком подобном заявлении либо утверждается, либо предполагается, что критерий истины признаваемого самоочевидным принципа, положения или факта – *чувство* его *достоверности*. Это, безусловно, ошибочное понимание. Самоочевидные принципы вроде тех, которые я обсудил выше, действительными делают не чувства. Наоборот, они сами – критерии, с помощью которых мы проводим различие между чувствами и не принимаем во внимание некоторые наши чувства, сколь угодно сильные (включая и чувство достоверности), как иррациональные или неоправданные, иллюзорные или вводящие в заблуждение.

### III.5. «Объект желания» и объективность

Принцип, что истина стоит того, чтобы к ней стремиться, знание стоит того, чтобы им обладать, есть, таким образом, производный принцип. Ни ясность, ни сила его не основываются на каком-либо другом принципе.

Это может вызвать у нас искушение сказать, что знание есть благо, *потому что* мы желаем его, заинтересованы в нем, ценим его, стремимся к нему. Но такое искушение возможно, только если мы откажемся от попытки понять ценность знания. А искушение отказаться от этой попытки мы испытываем только тогда, когда, на ложных философских осно-

ваниях, смешиваем непроеизводный характер принципа с отсутствием подтверждения или с отсутствием объективности. Непроеизводность в некоторых случаях равносильна неподтвержденности и отсутствию объективности. Но в других случаях она означает самоочевидность; и такие случаи надо найти в каждой области исследования. Ибо в каждой области есть и должен быть, в каком-то пункте или пунктах, конец деривации и вывода. В этом пункте или пунктах мы оказываемся перед самоочевидным, делающим возможными все дальнейшие выводы в этой области.

В следующем разделе я рассмотрю, что можно сказать в защиту невыведенного и невыводимого принципа, что знание есть подлинная ценность. А пока поразмыслим над тем, что для того, кто считает знание благом, истинное выражение его мнения и позиции – *не* «Оно есть благо, потому что – или в той мере, в какой – я желаю его», а «Я желаю его, потому что – и в той мере, в какой – оно есть благо».

Нас легко может запутать яркая фраза Аристотеля, что «благо есть то, чего всё желает», – как если бы благодать логически вытекала из наших желаний. Но, так как она относится к человеческому благу и человеческому желанию, эта фраза содержала в себе просто утверждение, что (i) первичное употребление нами слова «благо» (и связанных с ним слов) выражает наше практическое мышление, т. е. наше мышление, направленное, с точки зрения оснований для действия, на решение и действие; и что (ii) мы не утруждали бы себя таким мышлением или таким действием, если бы не были реально заинтересованы в том (не *желали* того), что мы называем благом, – что бы мы под ним ни подразумевали. Те, кто использовали эту фразу, равным образом утверждали, что желание человека есть стремление к чему-то постольку, поскольку оно представляется желательным, и что желательными вещи представляются человеку постольку, поскольку они (как ему кажется) обещают улучшить его положение (не обязательно «материально», или инструментально).

Другие люди, скептически относящиеся к объективности ценностных суждений, допускают, что с «внутренней», или «практической», точки зрения того, кто выносит суждение о чем-то как о благом и желательном, его желание и решение стремиться к этому объекту вытекают из его суждений, (i) что этот объект *есть* благо и (ii) что сам он *действительно* окажется в лучшем положении оттого, что обретет его, или создаст, или воплотит в жизнь. Но в своем философствовании такие скептики доказывают, что внутренняя точка зрения, или практический образ мыслей, систематически вводит нас в заблуждение, именно в этом отношении. Наши практические ценностные суждения, говорят они, в конечном итоге не что иное, как выражения наших чувств и желаний; мы *проецируем* свои желания на объекты и объективируем свои чувства, связанные с объектами, ошибочно приписывая этим объектам такие «качества», как благодать, ценность, желательность, совершенство и т. д. Тот, кто говорит «Знание – благо, а неведение – зло», возможно, думает, будто он утверждает нечто объективное, нечто, что правильно и было бы правильным, даже если бы он не понимал ценности знания и довольствовался неведением. Действительно (признают скептики), некоторые подобные убеждения являются неотъемлемой частью нашего обыденного мышления и обыденного языка. Но всякий, кто думает так о том, что он утверждает, говорят они, заблуждается. На самом деле его утверждения выражают только субъективное отношение. Он может утверждать, правильно или законно, не более того, что он рассматривает знание как нечто, удовлетворяющее некое стремление или желание, которое ему случилось испытать (и которое он испытывает, вероятно, потому, что это – стремление, широко разделяемое или одобряемое в его сообществе).

Важно рассмотреть и то, много ли значит такое заявление скептиков, и то, насколько существенными должны быть их основания для этого заявления. Заявление их многозначительно, потому что, будь оно оправданным, оказались бы непостижимыми рациональные черты того принципа, что знание – благо, к которому стоит стремиться. Эти рациональные черты могут быть резюмированы как самоочевидность, или несомненность, и императивность. О

самоочевидности я уже сказал достаточно: для того, кто сосредоточит внимание на возможных достижениях знания и на типе восприимчивого, здравомыслящего и умного человека, ценность знания будет несомненна. Да и скептик в действительности не отрицает этого. Как он мог бы это отрицать? Он только призывает нас перенести внимание с релевантного предмета обсуждения на другие черты мира и человеческого понимания.

Понимание ценности истины, постижение практического принципа, отличается от понимания принципа логики, математики или физики. Оно не сходно с открыванием глаз и восприятием черных знаков на этой странице и даже с «видением» их как слов, обладающих значениями. Суждение, что человек имеет преимущество, оттого что он умен, не сходно с суждением, что он – носитель инфекции, так как у него туберкулез.

Напоминая нам об этих различиях между оценкой и другими формами человеческого понимания, скептик надеется возбудить философское сомнение в том, что представляется несомненным, когда мы рассматриваем сам релевантный предмет.

Он доказывает, что наша вера в объективность ценностей равносильна вере в весьма проблематичные «вещи», воспринимаемые весьма проблематичной способностью «интуиции»: все это очень сомнительно.

Но мы не должны позволить ввести себя в заблуждение.

Ясно, что человек хорошо осведомленный и т. д. попросту *обладает* преимуществом (при прочих равных условиях) перед человеком с путаницей в голове, обманутым и невежественным, что положение одного лучше, чем положение другого не только в том или ином частном случае, но и во всех случаях, лучше как таковое, вообще, и независимо от того, *нравится мне это или нет*. Знание лучше неведения. Разве я не вынужден признать это, волей-неволей? Если я чувствую, что нелюбознателен, неважно. Ведь осмысленное утверждение практического принципа – это не указание на какое-то мое желание, побуждение или расположение и не выражение такового. Не является оно и просто указанием на какие-то желания, которые бывают у моих товарищей (или подразумеваемым предположением таких желаний). Оно выходит за пределы желаний и склонностей, которые могли впервые вызвать у меня интерес к возможности знания и которые могли остаться необходимой подосновой всякого интереса к истине, достаточного, чтобы *побудить* меня стремиться к ней *ради себя самого*. Оно представляет собой рациональное суждение о некоторой общей форме человеческого благосостояния, об осуществлении некоторой человеческой возможности. Как таковое, оно обладает (по своему) императивностью всех прочих рациональных суждений. Оно предопределяет критический разбор моих преходящих симпатий и антипатий. С практическим принципом трудно хитрить; я могу игнорировать или отвергать его, но он снова и снова будет приходить на ум и неявно будет присутствовать в моих размышлениях и моем дискурсе, уличая меня в непоследовательности. Чтобы уклониться от него, я должен мыслить по произволу.

Чтобы отрицать рациональную силу или объективность этого практического принципа, скептику недостаточно указать на разнообразие моральных мнений. Потому что принцип, что истину стоит знать, а неведения следует избегать, сам не является моральным принципом. В свое время мы убедимся, что это принцип, важный для вынесения моральных суждений, в том смысле что он составляет необходимое условие истины или действительности определенных моральных норм: V.3, V.7, V.10. Но сейчас мы ничего не предполагаем и не утверждаем относительно «морали» или «этики» и не приписываем никакой «моральной» силы рассматриваемому ценностному суждению. Поэтому проблемы, связанные с моралью и этикой, здесь ни при чем.

Точно так же скептик без нужды доказывает, что ценности не могут быть выведены из фактов. Потому что моя точка зрения такова: хотя осведомленность об определенных «фактических» возможностях – необходимое условие разумного суждения о том, что истина есть ценность, однако само это суждение не выведено ни из какого другого суждения.

Далее, для скептика недостаточно подчеркнуть, что не всякий опрошенный утверждал бы: истина есть ценность, к которой стоит стремиться. Ведь я ничего не говорю по поводу того, является ли этот принцип, или будет когда-нибудь, всеми утверждаемым. Я лишь настаиваю на том, (i) что если внимательно и честно рассмотреть соответствующие человеческие возможности, нетрудно понять, не умозаключая из какого-либо другого суждения, что реализация этих возможностей является, как таковая, благой и желательной для человеческой личности; и (ii) что понимание этого не нуждается в дальнейшем обосновании. Ссылаться в данном вопросе на мнения других людей – значит просто подменять предмет обсуждения.

Таким образом, обычные общие аргументы скептицизма в этике никак не подкрепляют скептическое отрицание объективности ценности знания. Мы вправе потребовать от скептика гораздо более существенных оснований для его заявления. Но можно ли их найти?

### **III.6. Скептицизм в отношении этой основной ценности несостоятелен**

Что касается тех основных ценностей и практических принципов, которые будут определены в следующей главе, то обсуждение их самоочевидности и объективности должно было бы на этом закончиться. Но, говоря о такой основной ценности, как знание, мы можем сделать еще один шаг. Мы можем показать, что *любой* аргумент, выдвинутый скептиком, будет самоотрицающим (self-defeating). Это не значит показать, что ценность знания самоочевидна или объективна; это значит лишь показать, что контраргументы не имеют силы. Но даже такая ограниченная защитная мера по отношению только к одной из основных ценностей может помочь устранить скептические сомнения относительно всех вообще и каждого в частности из основных принципов практического рассуждения.

Некоторые предложения сами себя опровергают, или потому, что являются внутренне противоречивыми, или потому, что логически влекут за собой свою противоположность, например: «Я знаю, что ничего не знаю»; «Может быть доказано, что ничего нельзя доказать»; «Все предложения ложны».

Затем, есть утверждения, выражение (assertence) которых *случайным образом* опровергает их содержание. Пример такого прагматического самоопровержения доставляет человек, поющий «Я не пою». Здесь есть то, что мы можем назвать перформативной несовместимостью, т. е. несовместимостью между тем, что констатируется утверждением, и фактами, обусловленными осуществлением утверждения.

Наконец, есть предложения, которые не могут быть когерентно утверждаемыми, так как они *неизбежно* фальсифицируются\* любым их утверждением. Предложение «Я не пою» не относится к подобным предложениям, так как его можно утверждать письменно. А вот предложение «Я не существую» неизбежно фальсифицируется его утверждением. Другой пример такого операционального самоопровержения: «Никто не может складывать слова (или другие знаки), чтобы составить фразу». Операционально самоопровергающие предложения не являются логически некогерентными. Не являются они и бессмысленными, или пустыми, или семантически парадоксальными, как предложения «Это высказывание ложно» или «Это постановление должно вступить в силу 1 января» (где «это высказывание» или «это постановление» относится не к какому-то другому высказыванию или норме, о которых идет разговор, а к самому себе и не устанавливает какой-либо определенной референции). Операционально самоопровергающие предложения имеют вполне определенную референцию и, таким образом, могут быть (и неизбежно являются) ложными. Им свойствен некоторый тип перформативной несовместимости: они несовместимы с фактами, обусловленными *любым* их утверждением. Операционально самоопровергающее предложение не может быть когерентно утверждаемым,

так как оно противоречит или предложению, что кто-то утверждает его, или какому-либо предложению, следующему из предложения, что кто-то его утверждает.

Суждение скептика, что знание не благо, является операционально самопроверяющим. Ведь тот, кто выносит такое суждение, полагая его серьезным вкладом в рациональную дискуссию, неявно держит в уме предложение, что он считает свое суждение заслуживающим того, чтобы вынести его, – заслуживающим, *quia*<sup>\*</sup> истинное; таким образом, он держит в уме предложение, что он считает истину благом, заслуживающим, чтобы к нему стремились или познавали его. Но смысл его первоначального суждения был как раз тот, что истина не есть благо, заслуживающее, чтобы к нему стремились или познавали его. Таким образом, он неявно придерживается прямо противоречащих друг другу мнений.

Конечно, можно забавлять себя понятием, что знание вовсе не благо, к которому стоит стремиться. Но тот факт, что *утверждение* этого (будь то перед слушателями или в качестве суждения, заключающего внутренние размышления) было бы операционально самопроверяющим, должен убедить скептика отбросить тщетное сомнение. От самоотрицающих позиций следует отказываться. Скептик, в этом и других вопросах, может поддерживать когерентность, лишь ничего не *утверждая*; но когерентность – не единственное требование рациональности.

Суждение или мнение объективно, если оно верно. Предложение объективно, если его утверждают оправданно – либо в силу наличия достаточных фактов или неоспоримых оснований, либо потому, что (для того, кто обладает опытом и умом, чтобы понять слова, в которых оно выражено) оно является несомненным, или самоочевидно верным. И если предложение *представляется* верным и никогда не могло бы быть когерентно отрицаемым, мы, безусловно, вправе утверждать его и считать, что утверждаемое нами в самом деле, объективно имеет место (в соответствующем смысле выражения «иметь место»). Но все это истинно в отношении предложения, которое мы рассматривали, а именно что знание – благо, к которому следует стремиться. Тем самым мы не доказываем непосредственно, что знание – благо, к которому следует стремиться; этот принцип остается недоказуемым, самоочевидным. Мы доказываем только, что он предполагается во всех доказательствах, и даже во всех серьезных утверждениях о чем бы то ни было, и может называться «объективным» на таком же основании, как и любое другое предложение, противоречащее которому неизбежно фальсифицируется самим актом его утверждения.

## Примечания

### III.2

«Ценность» как общая форма блага, как *аспект или описание, в котором частные объекты являются благами (или рассматриваются как таковые)*... Когда Аквинат излагает свою этику, его изложение заметно страдает от недостатка термина, который бы это обозначал. Он довольствуется *bonum commune* (имеющим в его сочинении совсем другое значение), или *bonum generale*, или *bonum universale*<sup>\*</sup>, или просто *bonum*. Отсюда – бесконечное смешение, несмотря на то что самому Аквинату было совершенно ясно, что, хотя объект разумного желания – это всегда нечто частное, единичное (вещь, действие, положение дел), тем не менее частное всегда желаемо *secundum aliquam rationem universalem* или *sub communi ratione boni*<sup>\*\*</sup> (S.T. I. q. 80, a. 2 ad 2; II-II, q. 24, a. 1 c). Относительно применяемого здесь понятия ценности (противопоставляемого частной цели) см.: G. Grisez, R. Shaw. Beyond the New Morality. Notre Dame and London, 1974 (ch. 2, 7).

*Перенос интереса с побуждения или склонности на отношение к ценности...* Соответственно, на этом втором уровне, «нечто представляет собой благо, если обладает свойствами, которые рационально желать в вещах этого рода... критерии оценки различаются от одного рода вещей к другому. Поскольку вещи нам желательны для различных целей, безусловно, рационально оценивать их по различным чертам» (Rawls. *Theory of Justice*, p. 405–406 (курсив мой)\*) . Но ум или рассудок оценивает также и всевозможные «различные цели», через соотношение с основными ценностями («вещами», которые «рационально желать» просто ради своего «благополучия»), – такими, как истина (и знание истины).

*Знание есть подлинный вид блага, один из основных его видов...* Таким образом, знание – это *bonum honestum* в классическом делении блага на *bonum honestum*, *bonum utile* и *bonum delectabile*\*\* См.: Аквинат. S.T. I-II, q. 94, a. 2; q. 100, a. 5 ad 5. Ведь *honestum* не обязательно означает морально достойное, как считают многие английские переводчики. *Bonum honestum* – это просто благо, которое стоит иметь, создавать или осуществлять ради него самого, а не ради той пользы, которую оно может принести как средство обретения какого-то другого блага, и не ради удовольствия, которое оно может доставить. Моральное благо, таким образом, лишь один из видов *bonum honestum*. Что касается трехчастного деления, см.: Аквинат. In Eth. para. 58 (<комментарий> к 1095 b 17–18); S.T. I, q. 5, a. 6; I-II, q. 34, a. 2 ad 1; II-II, q. 145, a. 3; вслед за Амвросием, De Officiis, I, c. 9, вслед за Цицероном, De Officiis, II, c. 3\*\*\*. См. также: Аристотель. Ник. эт. VIII, 2, 1155 b 18–20; II, 3, 1104 b 31–32 и соответствующие комментарии Готье и Жолифа (Gauthier – Jolif), где отмечается, что Аристотель просто принимает общее место, не придавая ему большого значения. См. также: Толика I, 13, 105 a 28; III, 3, 118 b 28. См. ниже, примечания к VI.3–4, о трех типах *philia* (дружбы).

*Знание – благо, но к нему можно стремиться неподобающим образом...* См.: Аквинат. S.T. II-II, q. 167, a. 1 c., о *curiositas*\*\*\*\* как о пороке.

### III.3

*«Знание есть благо, к которому надо стремиться...»*... По такому образцу, согласно Аквинату, S.T. I-II, q. 94, a. 2, формулируются все первые принципы естественного закона (одним из которых является этот принцип, касающийся истины и знания). О смысле этой формулы и о правильном толковании всего указанного раздела см.: G. Grisez. «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the “Summa Theologiae”, 1-2, Question 94, Article 2» (1965) 10 Nat. L. F. 168, а также (в сокращении) в кн.: A. Kenny (ed.). *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. London, 1970, p. 340–382.

*Цель человека составляет принцип его практического рассуждения...* См.: Аристотель. Ник. эт. VI, 5, 1140 b 17; VI, 12, 1144 a 31–33; VII, 8, 1151 a 15–20; см. также комментарии Аквината к этим местам: In Eth. paras. 1170, 1273, 1431 и para. 286.

*Ход практического рассуждения («практический силлогизм»)*... См.: Аристотель. Ник. эт. VI, 9, 1142 b 22–26; 12, 1144 a 31–36; VII, 3, 1146 b 34 – 1147 a 36; De Anima III, 11, 434 a 16–21; de Motu Animalium, 7, 701 a 7–33; W. F. R. Hardie. *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford, 1968, ch. XII; J. Donald Monan. *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford, 1968, p. 61–63, 68–72; Gauthier – Jolif, II, 209–212, 605–614; David Shwayder. *The Stratification of Behaviour*. London, 1965, p. 92–104; G. E. M. Anscombe. *Intention*. Oxford, 1957, p. 57–79.

*«Принципы» и «правила»*... «Принципы» и «правила» часто употребляются как взаимозаменяемые слова, хотя обычно смысл «принципа» неявно включает в себя большую общность и большую важность, нежели смысл «правил». Многие черты, в которых выражается различие между правилами и принципами в обычном дискурсе, не имеют философского значения... Вместе с тем надо отметить, что слово «принцип» иногда употребляется для утверждения пре-

дельной ценности или для утверждения, что ценность есть основание действия» (*Raz. Practical Reason*, p. 49). Здесь нас интересует именно последнее употребление слова «принцип», а не то, которое сближает его с «правилом». Об употреблении этого слова в значении, сближающем его с «правилом», см., например, ниже, X.7.

*Цели и средства*... Употреблять термины «цели» и «средства» рискованно; читатель должен остерегаться, чтобы, размышляя о целях и средствах, не попасть под влияние какого-либо примера этого соотношения. Полезный вводный обзор различных видов целей и средств – *Shwayder. Op. cit.*, p. 144–148. Во всех приведенных выше исследованиях, затрагивающих тему практического умозаключения, отмечается, а в одном подчеркивается необходимость различать, как минимум, (i) действия, которые являются средствами, материально (в пространственном или временном плане...) *внешними* по-отношению-к-тому-для-чего-они-средства (как, например, снятие денег с банковского счета – действие, внешнее по отношению к покупке этой книги, а покупка этой книги – действие, внешнее по отношению к ее прочтению...), и (ii) действия, которые являются *конститутивными* средствами, *компонентами*, или *ингредиентами*, или средствами, *материально тождественными* с тем-для-чего-они-средства (как, например, прочтение этой книги – определенный способ осмысления некоторых важных вопросов, в свою очередь, являющихся определенным способом реализации, осуществления или воплощения такой ценности, как знание). К литературе, указанной выше, следует прибавить еще работу: *J. L. Ackrill. «Aristotle on Eudaimonia»* (1974) 60 *Proc. Brit. Acad.* 339 at p. 342–344.

*«Причастность ценности» и «убеждение»*... Эти понятия, используемые мною, довольно близки к экзистенциалистскому понятию *проекта*, как его разъясняет Джордж Кейтеб – *George Kateb. «Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt»* (1977) 5 *Political Theory* 141 at 153: «Проект – это беспредельная задача; никогда нельзя сказать, что он осуществлен, и, однако, полное значение его обнаруживается в каждом действии, осуществляемом ради него. (“Ради” не значит “для того чтобы” [*Arendt. The Human Condition. Chicago and London, 1958, p. 154, 156–157*].) Он никогда не бывает реализован. Тот факт, что я принимаю какой-то принцип, не мешает кому-нибудь еще принять его; он неисчерпаем... Принцип – не соображение, внешнее по отношению к действию, не положение, к которому приходят с помощью нейтрального метода». Несмотря на *словесное* совпадение, это понятие проекта, конечно, *не* совпадает с моим понятием намерения (*project*).

### III.4

*Самоочевидность того, что знание – благо, и отсутствие причин сомневаться в этом*... См.: *Roy Edgley. Reason in Theory and Practice. London, 1969, p. 156.*

*Первые принципы недоказуемы и самоочевидны, но не являются врожденными*... См.: *Аристотель. Втор. анал. II, 19, 100 a; Мет. I, 1, 980 b – 981 a* (эти тексты связаны с умозрительными, или теоретическими, принципами, и, кажется, у Аристотеля отсутствует какое-либо эксплицитное понятие недоказуемых *практических* первых принципов). Аквинат следовал аристотелевской теории «индукции» недоказуемых первых принципов, которая осуществляется в силу способности постижения (*insight*), действующей благодаря наблюдению, памяти и опыту. Но он распространял это объяснение на аналогичную «индукцию» недоказуемых первых принципов практического разума (т. е. естественного закона), осуществляемую в силу способности постижения, действующей благодаря ощущаемым склонностям и знанию возможностей: *S.T. I-II, q. 94, a. 2* (известные по природе первые принципы естественного закона); *I, q. 79, a. 12* (наша естественная расположенность к познанию этих первых практических принципов: *synderesis*); *I-II, q. 94, a. 1 ad 2* (*synderesis* – это навык ума, придерживающегося предписаний естественного закона, которые являются первыми принципами человеческих поступков; *I-II, q. 10, a. 1 c; II-II, q. 47, a. 6 c; II-II, q. 79, a. 2 ad 2; In 2 Sent., d. 24, q. 2, a. 3* (для сколько-нибудь

ясного знания первых принципов мы нуждаемся в чувственном опыте и в памяти); d. 39, q. 3, a. 1; De Veritate, q. 16, a. 1; In Eth. VI, lect. 12 (para. 1249).

*Сексуальность и любознательность ...* Чарлз Фрид (*Charles Fried. An Anatomy of Values. Cambridge, Mass., 1970, p. 88–89*) излагает свои соображения о том, почему надо оставлять в стороне гипотезы психологов при рассмотрении истины как *ценности*.

*Самоочевидные принципы теоретической рациональности ...* См.: *Michael Slote. Reason and Scepticism. London and New York, 1970, p. 220* («Index of Principles»); *G. Grisez. Beyond the New Theism. Notre Dame and London, 1975, p. 76–81, 114, 134–135, 168–172, 392*; *J. Boyle, G. Grisez, O. Tollefsen. Free Choice: A Self-Referential Argument. Notre Dame and London, 1976, p. 144–152, 168–177*.

*Принципы формальной логики в научном рассуждении ...* См., например: *R. Harré. The Principles of Scientific Thinking. London, 1970, p. 140–141*; *W. Sellars. Science, Perception and Reality. London and New York, 1963, p. 295*; в общем плане: *Henry E. Kyburg. Philosophy of Science: A Formal Approach. New York and London, 1968*.

### III.5

«*Благо есть то, чего всё желает*»... См.: *Аристотель. Топика III, 1, 116 a 19–20*; *Рит. I, 6, 1362 a 23*; *Ник. эт. I, 1, 1094 a 3*. Как отмечает Аквинат в своем комментарии к этому пассажию, Аристотель не утверждает, что есть какая-то одна благая вещь, к которой всё стремится; скорее, он выражает общее понятие блага (*bonum communiter sumptum*<sup>\*</sup>). Далее Аквинат отмечает, что «желать» в действительности означает здесь «стремиться»; является ли такое «стремление» бессознательным, инстинктивным, или же сознательным, т. е. поистине волевым, зависит от природы субъекта стремления. Только в силу широкой аналогии наши понятия желания или *appetitus* и даже блага применяются к сущим, которые действуют без знания целей и без свободы выбирать: стремиться к ним или же отвергать их – см.: *Аквинат. In Meta. paras. 999–1000* (к *Met. V, 14, 1020 b 26*). Это верно, так как оба метафизика, и Аристотель и Аквинат, придерживаются «телеологического воззрения на мир», несколько похожего на описанное у Харта: *Hart. Concept of Law, p. 184–187*<sup>\*\*</sup> (однако см. выше, примечание к II.4). Но оба рассматривали бы как ошибочную противоположность воззрение, приписываемое им Хартом (*ibid.*, p. 186), будто «оптимальное состояние не есть благо или цель человека, потому что он его желает; напротив, он желает его потому, что это уже есть его естественная цель»<sup>\*\*\*</sup>. Метафизически, с их точки зрения, желание объясняется через цель *в одной объяснительной перспективе* (см. ниже, следующее примечание), тогда как цель объясняется через желание *в другой объяснительной перспективе* (см., например: *S.T. I-II, q. 94, a. 2 c*); а в третьей объяснительной перспективе (по их мнению, равно оправданной), и желание и цель объясняются через сущность, или природу, сущего (в данном случае человека) (см., например: *S.T. I, q. 77, a. 6*; см. ниже, XIII.4). Но и Аристотель, и Аквинат полагают, что «практическая философия» (включающая этику) представляет собой рациональное исследование, отличное от метафизики; оба уверены, что в этике не ищут объяснений типа «А желает X, потому что это его естественная цель»; скорее, ищут оснований для действия, которые серьезны как основания. И по крайней мере Аквинат ясно говорит, что поиски надлежащих оснований для желания, выбора и действия заканчиваются не умозрительными (т. е. теоретическими) положениями метафизики, а недоказуемыми *практическими* принципами, которые самоочевидны (*per se nota*) и не нуждаются в дальнейшем оправдывающем объяснении, таком, как, например, «*Истина – это благо, к которому надо стремиться...*», – см.: *S.T. I-II, q. 94, a. 2*; см. также выше, примечания к III.4.

*Объекты желаемы как желательные, а желательными они считаются как улучшающие положение человека...* Это всегда подразумевается в аристотелевской этике и ясно сфор-

мулировано в близких ей по духу комментариях, таких как: *Аквинат*. In Eth. paras. 1552 (к 1155 b 20) и 257 (к 1103 b 31–33). Самые сжатые формулировки – *Аквинат*. S.T. I, q. 5, a. 1 с и ad 1: «Смысловое содержание блага состоит в том, что нечто является желательным [*appetibile*], поэтому Философ говорит в I книге “Этики”, что *благо есть то, чего всё желает*. Но очевидно, что всё желательное является таковым постольку, поскольку оно совершенно, ибо всё желает своего совершенства [или завершенности] \*...“Благо” выражает смысл совершенного, которое желательно [*bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile*]...»; см. также: I, q. 5, a. 3 с; q. 48, a. 1 с; q. 6, a. 3 с: «...всякая вещь называется благой постольку, поскольку она [с точки зрения говорящего] совершенна». В нашем случае осведомленность и т. д. есть соответствующее «совершенство»; знание и средства, используемые для его приобретения и сохранения, благи и желательны как «совершенствующие» («доставляющие полноту»). Поэтому и сам Аквинат замечает, комментируя Аристотеля: «Всякое знание является очевидно благом, потому что благо чего бы то ни было есть то, что принадлежит к полноте бытия, которой всё взывает и желает; и человек как таковой достигает полноты бытия через знание» (In De Anima, intro., s. 3); относительно «блага» и «полноты бытия» ср.: S.T. I-II, q. 18, a. 1 с. Или еще: «в силу того, что они [люди] что-либо знают, они совершенствуются через истину» (De Veritate, q. 21, a. 3 с). О соотношении между желаемым, желательным и ведущим к совершенству в аквинатовском понятии блага см.: *Ronald Duska*. «Aquinas’s Definition of Good: Ethical-Theoretical Notes on “De Veritate”, Q. 21» (1974) 58 *The Monist* 151, at p. 152–158 (только здесь).

«Ценностные суждения кажутся тем, кто их выносит, объективными, но в действительности они говорят о мире только то, что у людей, их высказывающих, есть определенные желания»... Дж. Л. Маки (*J. L. Mackie*. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, 1977, ch. I) ясно аргументирует подобный скептический тезис; он говорит об «объективизации», объясняя, почему люди (как он считает) находятся во власти иллюзии, будто их практические принципы в основе своей объективны и рациональны; такого же мнения относительно объективности и рациональности практических принципов придерживается и Э. Вестермарк: *E. Westermarck*. *Ethical Relativity*. London, 1932, p. 143 и *passim*. Оба главных аргумента Маки (один – от «проблематичности», другой – от разнообразия человеческих мнений о ценности) кратко изложены выше, в основном тексте. Для таких позиций, как позиция Маки, решающее значение имеет недвусмысленно выраженная в его книге (p. 39–40) метафизика и эпистемология философской доктрины эмпиризма (более или менее сложной). Фундаментальную критику эмпиризма и эмпиристской концепции объективности см. в кн.: *B. J. Lonergan*. *Insight: A Study of Human Understanding*. London, 1957, chs. I–V, VIII–XIV, в особенности p. 411–416. Оценивая сформулированные Маки затруднения, касающиеся понятия «объективной прескриптивности» (op. cit., p. 47) (например, понятия, что знание действительно есть благо и к нему действительно должно стремиться), заметим, что, по его мнению, хотя прескриптивность определенного образа бытия (долженствование-стремиться-к-нему) не самоочевидна даже для того, кто правильно понимает, что этот образ бытия свойствен исключительно человеческим существам (так как полностью развивает их способности и дает им глубочайшее удовлетворение), однако объективная прескриптивность определенного образа бытия *была бы* установлена тем, что Бог (если бы Бог существовал) повелел людям жить таким образом: *Ibid.*, p. 230–232. Критику этой и других «волевых» теорий прескриптивности, нормативности и обязанности см. ниже, XI.8 (экскурс в примечаниях), XI.9; см. также XIII.5.

*Значимость многообразия этических мнений*... См. выше, примечания к II.3; см. также ниже, V.10. Примем в соображение замечание Уилфрида Селларса (*Wilfrid Sellars*. *Science and Metaphysics*. London and New York, 1968, p. 223): «...когда рассуждают с моральной точки зрения, рассуждение осуществляется в условиях неведения и при наличии разнообразия мнений. Но ведь то же самое верно и относительно согласия в вопросах факта, в научных законах и теоретических принципах». Об этом же см.: *Alan Gewirth*. «Positive “Ethics” and Normative

“Science”» (1960) 69 *Philosophical Review* 311–330, перепечатка в кн.: *Thomson, Dworkin* (eds.). *Ethics*. New York, 1968, 27–47, at *ibid.*, p. 32; *P. T. Geach*. *The Virtues*. Cambridge, 1977, p. 14–15.

### III.6

*Самоопровержение...* Гораздо более полное изложение доказательства, содержащегося в этом разделе, и объяснение моего употребления терминов «предложение», «утверждение» «высказывание» и т. д. см. в работе: *Finnis*. «Scepticism, Self-Refutation and the Good of Truth», in: *Essays*, 247, at p. 250–254, 258–266. К приведенной здесь литературе следует добавить работу (более новую): *Boyle, Grisez, Tollefsen*. *Free Choice: A Self-Referential Argument*, p. 122–138.

## Глава IV

### Другие основные ценности

#### IV.1. Теоретические исследования «всеобщих» ценностей

Любознательность – не единственное основное побуждение, склонность или интерес. Знание – не единственный основной аспект человеческого благосостояния. Предыдущая глава была посвящена размышлению о знании как ценности, не потому, что эта ценность является более важной или более фундаментальной, чем другие ценности, а просто потому, что материалы для анализа были легкодоступны, в форме, по сути, знакомой каждому читателю, – в виде его собственного стремления к пониманию (включая и понимание самой этой главы). Теперь мы можем распространить свои размышления на наши интересы и убеждения и задаться вопросом, есть ли другие основные ценности помимо знания, другие недоказуемые, но самоочевидные принципы, определяющие наше практическое рассуждение.

Такой ход рефлексии – в известном смысле попытка понять свой собственный характер, или природу. Эта попытка соответствует, таким образом, попыткам, предпринимаемым, совершенно иначе, теми антропологами и психологами, которые задаются вопросом (в действительности), существует ли человеческая природа и каковы ее характерные черты. Антропологические и психологические исследования должны рассматриваться как средства, помогающие ответить на поставленный нами сейчас вопрос – конечно, не через какой-либо «вывод» от всеобщего, или «человеческой природы», к ценностям (вывод, который был бы попросту ложным), а благодаря сбору данных, напоминающих о множестве, возможно, достойных видов деятельности и ориентаций, открытых перед человеком.

Всякому, кто просматривает литературу, связанную с этикой (или другими практическими способами осмысления ценностей) или с антропологией (или другими «теоретическими» способами исследования того, что люди ценят), ясно, что исследование основных аспектов человеческого благосостояния (реального или предполагаемого) – дело не легкое. О трудности его свидетельствуют (a) произвольное и неправдоподобное сведение множества основных ценностей к одной ценности (или двум, или трем) или множества основных склонностей или интересов к одной склонности или к одному интересу (или же к двум, или к трем); (b) перечни основных стремлений (или ценностей, или свойств человеческой природы), которые как перечни некогерентны, так как в процессе их составления менялись критерии; и (c) поверхностные разборы, отмечающие лишь немногие стремления, ценности или свойства и заканчивающиеся словами «и т. д.», «и другие основные ценности»... и т. д. (не для удобства, как в этом предложении, а от недостаточного внимания к данной проблеме). Редукционизм, перекрестное деление на категории и обескураживающее разнообразие перечней, предложенных исследователями, могут быть преодолены, если обратить пристальное внимание на различия, установленные и подчеркнутые в предыдущей главе. Напомним, во-первых, о различии между простым фактом побуждения (или стимула, или склонности, или стремления) и видами блага, которые человек, имеющий такое побуждение, может считать стоящими того, чтобы стремиться к ним и осуществлять их, – не потому, что у него есть побуждения, а потому, что он способен усмотреть в таком стремлении и осуществлении блага. Во-вторых, и *a fortiori*<sup>\*</sup>, напомним о различии между материальными условиями стремления к ценности или предпочтением такого стремления и самой ценностью. Здравый рассудок и ум – необходимые условия для понимания истины, стремления к ней и ее достижения, но ни рассудочные способности, ни ум не значатся в перечне основных ценностей: соответствующей ценностью явля-

ется знание. Или, например, упоминаемые Г. Л. А. Хартом «естественные факты и цели»<sup>107</sup>, или «трюизмы» относительно человеческих существ, касаются материальных и психологических условий («обстановки»), при которых люди преследуют различные цели (и в его списке общепризнанных или «неоспоримых» целей есть только одна позиция: выживание). В-третьих, составляя перечень основных ценностей, которым могут быть причастны человеческие существа, напомним о различиях между общей ценностью и частной задачей и между целями и средствами их достижения и осуществления, или средствами, обеспечивающими причастность им. К этим средствам должны быть отнесены многие промежуточные и подчиненные цели, включаемые в такие широкие, долговременные и плодотворные средства, как языки, установления вроде законов или собственности или экономика. Так, например, «первичные блага» Джона Ролза (свобода, возможности, богатство и самоуважение) являются первичными, с его точки зрения, не потому, что они – основные *цели* человеческой жизни, а потому, что «рационально хотеть этих благ, чего бы мы ни хотели в дополнение к ним, *поскольку* они обычно *необходимы* для разработки и выполнения рационального плана жизни»<sup>108</sup>; см. ниже, V.3, VIII.5.

Изучающие этику и человеческие культуры обычно предполагают, что культуры обнаруживают предпочтения, мотивации и оценки, настолько широкие и хаотичные в своем многообразии, что никакие ценности или практические принципы не могут быть названы самоочевидными для человека, поскольку ни одна ценность, ни один практический принцип не признается повсеместно и во все времена: см. выше, II.3. Но те философы, которые в последние годы пытались проверить это предположение, изучая антропологическую литературу (в том числе и подобные общие обзоры, сделанные профессиональными антропологами), с поразительным единодушием считают, что предположение это неоправданно.

Действительно, эти обзоры дают нам право довольно уверенно утверждать некоторые истины. Все человеческие общества обнаруживают понятие о ценности человеческой жизни; во всех обществах самосохранение обычно признается подобающим мотивом для действия, и ни в одном убийство других человеческих существ не допускается без какого-либо четко определенного оправдывающего обстоятельства. Во всех обществах порождение новой человеческой жизни рассматривается как нечто само по себе благое, исключая особые случаи. Всякое человеческое общество ограничивает половую активность; во всех обществах есть какой-то запрет на кровосмешение, какое-то сопротивление промискуитету и сексуальному насилию, какое-то одобрение стабильности и постоянства в сексуальных отношениях. Все человеческие общества проявляют интерес к истине, наставляя молодежь не только в практических вопросах (например, уклонение от опасностей), но и в умозрительных, или теоретических (например, религия). Человеческие существа, которые в младенчестве могут выжить только благодаря выкармливанию, живут в рамках общества, всегда простирающегося за пределы нукlearной семьи<sup>\*</sup>, и каждое общество одобрительно относится к таким ценностям, как сотрудничество, общее благо, предпочитаемое благу индивидуума, обязанности между индивидуумами и справедливость внутри групп. Всем обществам знакома дружба. Все общества имеют определенное понятие о *tuum* и *meum*<sup>\*\*</sup>, о праве владения, или собственности, и о взаимности. Все ценят игру, серьезную и проводимую по строгим правилам либо свободную и развлекательную. Все обращаются с телами умерших членов группы согласно некоторому традиционному ритуалу, отличному от процедур удаления отходов. Все оказывают внимание силам или началам, которые надлежит почитать как сверхчеловеческие; в той или иной форме религия – явление всеобщее.

Конечно, по всей видимости, не существует практического принципа, обладающего спецификой, которую мы предполагаем в «моральной норме», и принимаемого, хотя бы «в целом»

<sup>107</sup> Hart. *Concept of Law*, p. 190, 191, 195<sup>\*\*</sup>.

<sup>108</sup> J. Rawls. *Theory of Justice*, p. 433 (выделено мною)<sup>\*</sup>.

или «теоретически», всеми людьми. Но сейчас я имею дело вовсе не с «моралью» или «этикой». Появление этического суждения как одного из видов практического суждения рассматривается в следующей главе. Сейчас меня интересует всеобщность тех основных ценностных суждений, которые обнаруживают себя не только в различных моральных требованиях и ограничениях, но и во многих формах человеческой культуры, во многих установлениях и начинаниях. Поскольку мы можем «понять смысл» какого-то человеческого установления, искусства или усилия, даже весьма далекого от нас и вызывающего у нас критическое или неприязненное отношение, – постольку оно свидетельствует или напоминает о ряде возможностей, открытых перед нами в созидании своей собственной жизни через свободное и избирательное стремление к основным ценностям: III.4. Всеобщность немногочисленных основных ценностей при огромном разнообразии реализаций подчеркивает *одновременно* и связь между основным человеческим побуждением/стимулом/склонностью/стремлением и соответствующими основными видами человеческого блага, и большое различие между следованием какому-то побуждению и разумным стремлением к частной реализации определенного вида человеческого блага, который никогда полностью не реализуется и не исчерпывается ни отдельным действием, ни прожитой жизнью, ни каким-либо установлением, ни культурой (или каким-то их конечным числом): III.3.

Эта пластичность человеческих склонностей, которая коррелирует с общностью, или универсальностью, соответствующих ценностей, понятых нашим практическим разумом, важна для правильного осмысления не только антропологии и истории, но и человеческих добродетелей и пороков, совести и этики (о них речь пойдет в следующей главе). Поэтому на ней желательно остановиться.

Рассмотрим снова такой стимул, как любознательность. Любознательность находит отклик и удовлетворение в интеллектуальных храмах, воздвигнутых естественными науками, математикой и философией, ответвления и изоцирения которых бывают недоступны даже для самого увлеченного индивидуума. Но она находит отклик и удовлетворение и в детективных историях, ежедневных газетах и сплетнях. Вообще практический принцип, что истина – благо, достойное того, чтобы стремиться его обрести (а заблуждения, путаницы и неверной информации следует избегать), применяется людьми к любой форме накопления знаний, которой они интересуются или которой привержены. Единство практического принципа так же важно, как и необъятное многообразие методов.

Помимо беспредельного многообразия в формах стремления к знанию, есть многообразие в глубине, силе, длительности приверженности, в том, до какой степени стремление к данной ценности является приоритетным в созидании кем-либо своей жизни и формировании своего характера. Признание ценности истины может означать для человека суровую самодисциплину и тяжелую умственную работу на протяжении всей жизни; у другого признание этой ценности может повлечь за собой приверженность, достаточную лишь для того, чтобы наслаждаться интеллектуальной игрой, заключенной в хорошем доказательстве, а у третьего может вызвать не более чем склонность роптать на лживую телевизионную пропаганду... Это многообразие объясняется не только тем, что истина – не единственная основная ценность, но и тем, что человеческие существа (а стало быть, и целые культуры) различаются в решительности, энтузиазме, сдержанности, дальновидности, восприимчивости, постоянстве и во всех прочих модальностях реакции на *любую* ценность.

## **IV.2. Основные виды человеческого блага: практическая рефлексия**

Теперь нам пора вернуться от дескриптивных или «спекулятивных» открытий антропологии и психологии к критической и по существу практической дисциплине, в которой каж-

дкий читатель должен спросить себя: *каковы* основные аспекты моего благосостояния? Тут каждый из нас, сколь бы обширным ни было его знание запросов других людей и других культур, остается один на один со своим собственным умом, постигающим недоказуемые (самоочевидные) первые принципы своего практического рассуждения. От способности постигать умом основные виды блага как «то-к-чему-должно-стремиться» человек получает способность, в таких дескриптивных дисциплинах, как история и антропология, по сродству (что не означает некритически) понимать смысл поступков, стилей жизни, характеров и культур, которые он не избрал бы для себя самого. И умозрительное знание запросов и достижений других людей не может не влиять на его практическое понимание видов блага, между которыми он делает выбор. Но здесь нет умозаключения от факта к ценности. На этом этапе нашего рассуждения (или частного размышления) умозаключение и доказательство остались позади (или оставлены до более поздних стадий), и надлежащая форма рассуждения такова: «Является ли... благом сам (сама, само) по себе – как вы полагаете?»

Напомню: под «благом», «основным благом», «ценностью», «благосостоянием» и т. д. я не подразумеваю «моральное благо» и т. д.

Итак, каковы для нас основные виды блага?

#### *А. Жизнь*

Первая основная ценность, соответствующая стремлению к самосохранению, – это жизнь. Слово «жизнь» означает здесь любой аспект витальности (*vita*, «жизнь»), который приводит человека в состояние, благоприятное для самодетерминации. Следовательно, жизнь включает здоровье тела (в частности, мозга) и отсутствие боли, указывающей на дисфункцию или повреждение органов. Признание, преследование и осуществление этой основной человеческой цели (или группы целей, внутренне связанных с нею) бесконечно многообразны: отчаянная борьба и молитва человека, оказавшегося за бортом и старающегося удержаться на плаву, пока его корабль не вернется за ним; слаженная работа хирургов и многочисленный подчиненный персонал, целая сеть вспомогательных служб, медицинских школ и т. д.; законы и программы безопасности движения; отправка продовольствия в помощь голодающим; земледелие, животноводство, рыболовство; торговля продуктами питания; возвращение к жизни самоубийц; наблюдение за тем, чтобы никто не заступал на проезжую часть дороги...

Возможно, нам следовало бы включить в эту категорию передачу жизни через деторождение. Конечно, соблазнительно трактовать деторождение как отдельную, несводимую к другим основную ценность, соответствующую склонности спариваться / размножаться/ взращивать потомство. Но хотя есть веские причины отличать стремление к совокуплению как от стремления к самосохранению, так и от материнского или отцовского инстинкта, теоретическая ситуация становится иной, когда мы переходим с уровня стремлений/инстинктов/побуждений на уровень постигаемых умом видов блага. Можно сказать, что есть некое стремление (скажем, к совокуплению) и некое физическое удовлетворение этого стремления (или ряд подобных физических форм); но как человеческая активность, как поиск и реализация ценности, половое сношение может быть игрой, и/или выражением любви или дружбы, и/или усилием произвести потомство. Точно так же нам не нужно в теории довольствоваться антропологическим обычаем трактовать сексуальность, вступление в брак и семейную жизнь как одну категорию или как единый объект исследования; или же этическим суждением, трактующим семью, рождение и воспитание детей как неразделимый комплекс моральных обязанностей. Мы можем отличать желание и решение родить ребенка, просто для того чтобы произвести его на свет, от желания и решения взлелеять и воспитать его. Первое желание и решение есть стремление к жизни как благу, в данном случае к жизни-в-ее-передаче; второе есть определенный аспект стремления к другим основным ценностям – общительности (*sociability*) (или дружбе) и истине (истине-в-ее-сообщении), – дополняющего постоянное стремление к жизни как ценности, которое кро-

ется в простой заботе о жизни и благополучии ребенка, пока он не сможет сам обеспечивать свое существование.

#### *В. Знание*

Вторую основную ценность я уже обсуждал: это знание, рассматриваемое и желаемое ради него самого, а не просто в качестве инструмента.

#### *С. Игра*

Третий основной аспект человеческого благосостояния – игра. Известного рода моралист, анализирующий человеческие блага, может проглядеть эту основную ценность, но антрополог не упустит из виду такой широко распространенный и неустранимый элемент человеческой культуры. И, что еще важнее, каждый из нас способен понять смысл участия в действиях, не имеющих смысла вне того ряда действий, которым наслаждаются ради него самого. Эти действия могут совершаться в одиночестве или вместе с другими людьми, могут быть умственными или физическими, энергичными или не требующими усилий, четко структурированными или относительно неопределенными, выполняемыми по заранее оговоренным правилам или *ad hoc*\* по некоторому образцу... Элемент игры может входить в любую человеческую деятельность, даже в составление законодательных актов, но его всегда можно выделить путем анализа из «серьезного» контекста; а некоторые виды деятельности, некоторые предприятия и установления всецело или же в основе своей представляют собой чистейшую игру. Таким образом, игра обладает собственной ценностью, – она сама себе ценность.

#### *Д. Эстетический опыт*

Четвертый основной компонент нашего процветания – эстетический опыт. Многие виды игры, такие как танец, или песня, или футбол, являются источниками или случаями эстетического опыта. Но красота – не обязательный элемент игры. С другой стороны, мы можем найти прекрасную форму в природе и наслаждаться ею. Эстетический опыт, в отличие от игры, не предполагает действие самого человека; тем, чего ищут и ценят ради него самого, может просто быть прекрасная форма «вне» человека, и «внутренний» опыт восприятия ее красоты.

Но нередко ценный опыт находят в создании и/или активном восприятии какого-то произведения, значительного по форме и доставляющего удовольствие.

#### *Е. Общительность (дружба)*

Пятое. Существует такая ценность, как общительность, которая в самой слабой форме реализуется минимальным миром и согласием между людьми и которая, развиваясь через формы человеческой общности, наиболее сильной своей формы достигает в расцвете полного дружества. Некоторые из видов сотрудничества между людьми – не более чем средства для осуществления каждым его собственных личных целей. Дружба же предполагает действия ради целей друга, ради его благополучия. Состоять в дружеских отношениях хотя бы с одним человеком – важнейший вид блага, не так ли?

Дружба и, в меньшей степени, другие формы общительности имеют особое значение для темы нашей книги и поэтому более широко обсуждаются далее: VI.2–4.

#### *Ф. Практическая разумность*

Шестое. Среди основных благ есть и благо быть способным применять свой собственный ум для того, чтобы эффективно разрешать (практическим рассуждением, которое выливается в действие) проблемы выбора действий и образа жизни и формирования своего характера. В плане отрицания это предполагает, что человек обладает некоторой мерой реальной свободы, в позитивном плане – что он стремится внести понятный и разумный порядок в свои соб-

ственные действия, привычки и практические установки. У этого порядка есть (i) внутренний аспект, как, например, когда кто-то старается привести в гармонию свои эмоции и склонности, установить в душе внутренний мир, не являющийся просто следствием приема лекарств или увлечения какими-то идеями и не просто пассивный в своей ориентации; и (ii) внешний аспект, как, например, когда кто-то старается, чтобы его действия (которые являются внешними в том смысле, что они изменяют положения дел в мире и нередко затрагивают отношения между людьми) были подлинными (authentic), т. е. были истинными реализациями его собственных свободно упорядоченных оценок, предпочтений, ожиданий и его самодетерминации. Таким образом, эта ценность является сложной, предполагает свободу и разум, цельность (integrity) и подлинность. Но в ней достаточно единства, чтобы считать ее одной ценностью; я выбрал для нее обозначение «практическая разумность». Эта ценность – тема главы V.

### G. «Религия»

Седьмое, и последнее, в этом перечне. Существует ценность, которую мы со времен Цицерона коротко и неудачно называем «религия». Поскольку есть порядок средств для достижения целей; и стремление к жизни, к истине, к игре; и эстетический опыт с каким-то индивидуально выбранным порядком приоритетов и критерием специализации; и порядок, который может быть внесен в человеческие отношения через сотрудничество, общность и дружбу; и порядок, который надлежит вносить в характер и деятельность человека через внутреннюю цельность и внешнюю подлинность, – в конце концов возникают такие вопросы: (a) Как все эти порядки, имеющие свое непосредственное начало в человеческой инициативе и уничтожаемые смертью, связаны с длительным порядком всего космоса и с началом этого порядка, если оно вообще было? (b) Не может ли быть так, что человеческая свобода, обладая которой мы возвышаемся над детерминизмом инстинкта и импульса и умом постигаем достойные виды блага, а также формируем и покоряем своему господству не только окружающую среду, но и свой собственный характер, сама каким-то образом подчинена чему-то, что делает эту человеческую свободу, человеческий ум и человеческое господство возможными (обуславливая их не просто «изначально», а в каждое мгновение) и что является свободным, разумным и властвующим так (и на таком пространстве), как не дано ни одному человеческому существу?

Понятие о том, что одна из основных человеческих ценностей – установление и поддержание надлежащих отношений между нами самими (и порядками, которые мы способны создавать и поддерживать) и сферой божественного, может вызвать недоверие. Всегда есть люди, подвергающие сомнению или отрицающие, что всеобщий порядок вещей имеет какое-то начало помимо «начал», известных естественным наукам, и отвечающие на вопрос (b) отрицательно. Но разумно ли отрицать, что в любом случае чрезвычайно важно тщательно и (по возможности) непредвзято (correctly) обдумать вопросы о началах космического порядка и о человеческой свободе и человеческом разуме – каким бы ни оказался ответ на эти вопросы, пусть даже агностическим или отрицательным? Важность такого подхода состоит главным образом в следующем: если есть трансцендентное начало всеобщего порядка вещей и человеческой свободы и разума, тогда жизнь и поступки человека в сущности своей беспорядочны, если он не приводит их, по мере сил, в некоторое согласие со всем тем, что можно знать или предполагать об этом трансцендентном «ином» и его непреходящем порядке. Больше, чем повсеместность выражения религиозных забот – во всех человеческих культурах, – для нас важен вопрос: не означает ли наше собственное чувство «ответственности», когда мы выбираем, чем мы должны быть и что должны делать, некую заботу, которая несводима к заботе о том, чтобы жить, играть, рожать детей, устанавливать связи с другими и быть разумными? Даже Сартр, принимая для себя за *point de départ*<sup>\*</sup>, что Бога не существует (и, следовательно, «все дозволено»), тем не менее полагает, что он «ответствен» – обязан действовать свободно и с полной подлинностью и желать, наравне со своей собственной свободой, свободы других – выбирая, чем он будет;

и все это потому, что, *прежде* всякого своего выбора, «человек» является и должен быть свободным<sup>109</sup>. Разве это не признание (пусть и оставшееся невыраженным) некоторого порядка вещей «вне» каждого человека, не забота об этом порядке? И разве не можем мы, таким образом, не считая спорный вопрос решенным, для удобства называть эту заботу, а именно заботу о благе, состоящем в совершенно ином виде порядка, «религиозной»? Настоящие замечания всего лишь обозначают искомое; существо вопроса я обсуждаю в главе XIII.5.

### IV.3. Исчерпывающий перечень?

Помимо жизни, знания, игры, эстетического опыта, дружбы, практической разумности и религии, есть бесчисленные цели и бесчисленные виды блага. Но, я полагаю, при анализе этих других целей и других видов блага выяснится, что они представляют собой пути – или сочетания путей – поиска (не всегда явного) и реализации (не всегда успешной) одного из семи основных видов блага или же какого-то их сочетания.

Кроме того, есть бесчисленные аспекты человеческой самодетерминации и самореализации помимо семи основных аспектов, которые я назвал. Но эти другие аспекты, такие как мужество, благородство, умеренность, кротость и т. д., сами не являются основными ценностями; они, скорее, пути (не средства, а способы) поиска основных ценностей и подобают человеку в их поиске (или считаются подобающими – у отдельного индивидуума, в какой-то группе или в какой-то культуре).

Таким образом мы можем аналитически объяснить даже весьма «специфические» обычаи, нормы, установления и порядки предпочтений, к примеру, аристократический кодекс чести, требовавший прямых посягательств на жизнь в случае дуэли.

Далее, хотя стремление к основным ценностям становится психологически возможным через соответствующие склонности и побуждения чьей-либо натуры, однако есть много склонностей и побуждений, не соответствующих никакой основной ценности или не поддерживающих никакую основную ценность: например, склонность брать больше своей доли или побуждение к беспричинной жестокости. Нет надобности рассматривать, являются ли эти побуждения более или же менее «естественными» (в смысле их частоты, общности, силы и т. д.), чем те побуждения, которые соответствуют основным ценностям. Я ведь не пытаюсь оправдать наше признание основных ценностей и стремление к ним, выводя их из какого-либо множества склонностей или указывая на него. Скорее, дело в том, что эгоизм, жестокость и т. п. просто не соотносятся с чем-то самоочевидно благим, как стремление к самосохранению соотносится с самоочевидным благом человеческой жизни. Эгоизм, жестокость и т. д. нуждаются в таком объяснении, в каком не нуждаются любознательность, дружелюбие и т. д. (Это не значит, что физиологам и психологам не надо изучать физическую или психосоматическую основу любознательности, дружелюбия и т. д.) Во многих случаях объяснение будет следующим: стремление к некоторой ценности (например, к истине) или к обычным материальным средствам поддержания некоторой ценности (допустим, к пище) оказывается замкнутым в поведенческой модели исключительности или инверсии – вызывая эгоистическое безразличие к инклюзивной реализации этой самой ценности в жизни других и к такой внутренней ценности, как разделение благ в дружбе. Что касается жестокости, то, возможно, будет выявлено, что она есть инвертированная форма стремления к ценности свободы, самодетерминации и подлинности: человек может «почувствовать себя реальным», показав другим свою безграничную власть над ними. За неимением подобных объяснений, мы находим эти побуждения при отсутствии психосоматической болезни столь же загадочными, как упорная нелогичность, столь же

---

<sup>109</sup> J.-P. Sartre. L'Existentialisme est un humanisme. Paris, 1946, p. 36, 83–84\*\*.

непонятными и бессмысленными, как, скажем, ничем не мотивированное требование подать тарелку грязи.

Но действительно ли основных ценностей в точности семь, ни больше, ни меньше? И что мы подразумеваем, называя их основными?

В числе семь нет никакой магии, и другие, размышлявшие об этих вещах, составляли несколько иные перечни, обычно несколько более длинные. Читателю нет необходимости принимать настоящий перечень как он есть, тем более – его терминологию (просто указывающую на категории человеческих целей, которые хотя и объединены, все являются многосторонними). Мое краткое обсуждение проблемы, должно ли деторождение трактоваться как аналитически отдельная категория человеческого блага, иллюстрирует возможность модификации деталей перечня. И все же мне думается, что названные семь целей – это все основные цели человеческой деятельности и что любая другая цель, которую вы или я можем признавать и преследовать, на поверку будет представлять или включать какой-то аспект (или аспекты) некоторых из них или же их всех.

#### **IV.4. Все основные ценности одинаково существенны**

Важнее, нежели точное число и точное описание этих ценностей, то, в каком смысле каждая из них является основной. Во-первых, каждая из них с одинаковой самоочевидностью является некоторым видом блага. Во-вторых, ни одна не может быть аналитическим путем сведена к какому-то аспекту другой или к средству, применяемому для достижения другой. В-третьих, каждая, когда мы сосредоточиваем на ней внимание, может справедливо рассматриваться как наиболее важная. Поэтому между ними нет объективной иерархии. Позвольте мне разъяснить третье положение, включающее в себя и два других.

Тот, кто сосредоточится на такой ценности, как умозрительная истина, справедливо может рассматривать ее как нечто, что важнее чего бы то ни было; знание он может рассматривать как благо, обрести которое важнее всего остального; жизнь – только как предпосылку, обладающую меньшей или не обладающую вовсе никакой внутренней ценностью; игру – как пустое занятие; чей-то интерес к «религиозным» вопросам, возможно, покажется ему лишь одним из аспектов борьбы против заблуждения, суеверия и невежества; дружбу он, возможно, будет считать чем-то, от чего стоит воздерживаться, или чем-то, что можно найти исключительно в совместном овладении знаниями и приумножении знаний; и т. д. Но можно сместить центр внимания. Если кто-то тонет или если кто-то думает о своем ребенке, умершем вскоре после рождения, то они склонны переносить внимание на ценность жизни просто как таковой. Жизнь тогда не будет рассматриваться всего лишь как предпосылка чего-то иного; скорее, игра, знание и религия будут казаться второстепенными и даже необязательными дополнениями. Но таким образом можно поочередно переносить внимание с одной ценности на другую, двигаясь по кругу основных ценностей, составляющих горизонт наших возможностей. Мы можем сосредоточиться на игре и думать, что большую часть своей жизни мы проводим за работой, просто чтобы избежать праздности; игра состоит из действий, которыми наслаждаются ради них самих как действий, и потому может представляться смыслом всего; знание, религия, дружба могут представляться лишены смысла, если они не ведут к игровому овладению совершенной мудростью, или участию в игре божественного кукловода (как сказал Платон)<sup>110</sup>, или игровому духовному или телесному общению, которым более всех способны наслаждаться друзья.

Итак, я проиллюстрировал третье положение по отношению к жизни, истине и игре; читатель может легко проверить и подтвердить его по отношению к каждой из прочих основных ценностей. Каждая из них существенна (fundamental). Ни одна не является более существен-

---

<sup>110</sup> Законы VII, 645, 803–804; см. ниже, XIII.5.

ной, чем какая-либо другая, ибо на каждой можно по праву сосредоточить внимание, и каждая, когда на ней сосредоточивают внимание, претендует на ценностный приоритет. Поэтому между ними нет объективного ценностного приоритета.

Конечно, каждый из нас вправе *выбрать* одну или несколько ценностей и считать их более важными в *своей* жизни. Ученый решает посвятить себя обретению знания и, таким образом, в большей или меньшей степени (и, возможно, на всю жизнь) отдает служению науке приоритет перед дружескими привязанностями, религиозным культом, играми, искусством и красотой, которыми он в противном случае мог бы наслаждаться. Он мог бы быть среди людей, спасая жизни средствами медицины или помогая голодающим, но он этого не выбрал. Однако он может изменить свои приоритеты; он может подвергнуть опасности собственную жизнь ради спасения тонущего или пожертвовать карьерой ради того, чтобы ухаживать за больной женой или воевать за свое сообщество. Изменение происходит не в отношении между основными ценностями, каким это отношение могло правомерно представляться ему до того, как он выбрал свой жизненный план (и каким оно должно представляться ему всегда, когда он рассматривает человеческие возможности и процветание вообще); скорее, изменение происходит в выбранном им плане жизни. Выбранный план *сделал* истину более значимой и существенной для него. Его новый выбор изменяет *для него* статус этой ценности; изменение происходит в нем самом. У каждого из нас есть субъективный порядок приоритетов среди основных ценностей; это распределение их по степени важности, без сомнения, отчасти изменчиво, отчасти постоянно, но в любом случае существенно, если мы вообще должны действовать с какой-то целью. Однако причины, по которым человек выбирает то или иное распределение ценностей, относятся, собственно, к его характеру, воспитанию, способностям и возможностям, а не к различиям в степени внутренней ценности между основными ценностями.

Фома Аквинский в своем специальном обсуждении основных видов блага и самоочевидных первичных принципов практического разума – которые он называет первыми началами и наиболее общими предписаниями естественного закона<sup>111</sup> – подает сомнительный пример. Он делит предписания на три группы: (i) человеческая жизнь – это благо, которое должно поддерживаться, и надо предотвращать все, что ей угрожает; (ii) соединение мужчины и женщины, взращивание потомства и т. д. должно поощряться, того же, что этому препятствует, следует избегать; (iii) знание (в особенности знание истины о Боге), миролюбивая жизнь и практическая разумность – блага, а невежество, нанесение ущерба другим и практическая неразумность – то, чего следует избегать. Обоснование этой трехчленной классификации (которую очень легко истолковать как распределение по степени важности) у Аквината таково: сопряженные с самосохранением склонности, соответствующие первой категории, общи не только всем людям, но и всему, что обладает определенной природой; сексуально-репродуктивные склонности, соответствующие второй категории благ, разделяются людьми со всеми одушевленными существами; а склонности, соответствующие третьей категории, присущи только человеческому роду. Так вот, все это, без сомнения, верно и вполне уместно в метафизическом размышлении о неразрывной связи человеческого порядка со всеобщим порядком вещей (по отношению к которому человеческая природа являет собой микрокосм, включающий все уровни бытия: неорганический, органический... ментальный...). Но имеет ли это значение для размышления о *ценности* различных основных аспектов человеческого благосостояния? Не искусственно ли внедряются умозрительные соображения в реконструкцию принципов, которые являются практическими и которые, будучи первичными, недоказуемыми и самоочевидными, не выводимы (и не выводились Аквинатом) из каких-либо умозрительных соображений? На деле трехчленная классификация Аквината вполне закономерно не играет никакой роли в его практическом (этическом) осмыслении значимости и следствий первичных пред-

<sup>111</sup> S.T. I-II, q. 94, a. 2 c.

писаний естественного закона: например, с его точки зрения, нельзя сознательно посягать на жизнь – благо «первого порядка», – даже затем, чтобы сохранить такое благо «третьего порядка», как дружба с Богом<sup>112</sup>. В этической рефлексии различение трех порядков надо оставить в стороне как нерелевантную систематизацию.

#### IV.5. Является ли смыслом всего этого удовольствие?

Если Фома Аквинский включал метафизические соображения в реконструкцию практического дискурса, то, можно сказать, другую крайность представляет типично современное заблуждение, выражающееся в попытках найти некий вид человеческого благосостояния, еще более фундаментальный и важный для человека, чем любая из семи основных ценностей, – а именно некий вид опыта (такой, как «удовольствие», «безмятежность духа» или «свобода», рассматриваемая как ощущение «парения» («floating»), и т. д.) или совокупность видов опыта (такую, как «счастье», в обычном, поверхностном смысле этого слова, или «блаженство»). Но понятие, что удовольствие или какое-либо другое реальное или воображаемое внутреннее чувство есть смысл всего, ошибочно. Оно делает абсурдными историю человечества и антропологию. И, что еще важнее, оно попросту дезориентирует человека в отношении того, что действительно ценно.

Проведем мысленный эксперимент, остроумно придуманный Робертом Нозиком<sup>113</sup>. Допустим, что вы могли бы быть помещены в «машину опыта», которая посредством стимулирования вашего мозга в то время, когда вы плаваете в резервуаре, обеспечивала бы вам любой личный опыт по вашему выбору, со всем многообразием, какого бы вы ни пожелали (если бы вам хотелось многообразия): но вы должны подключиться к такой машине на всю жизнь или не подключаться вообще. Если подумать, разве не ясно, во-первых, что вы не выбрали бы на всю жизнь «содрогания», «приятные покаяния» или другие ощущения этого рода? Не ясно ли, во-вторых, что человек не выбрал бы *переживание* открытия важной теоремы, победы в захватывающей игре, сердечной дружбы, чтения или сочинения великого романа и даже созерцания Бога... или какое-либо сочетание подобных переживаний? Здравомыслящий человек *вообще* не выбрал бы подключение к машине опыта, не так ли? Потому что, как справедливо заключает Нозик, мы хотим *делать* определенные вещи (а не только испытывать переживание того, что мы их делаем); хотим *быть* личностью определенного рода, через свою собственную подлинную, свободную самодетерминацию и самореализацию; хотим *жить* (в активном смысле) сами, формируя реальный мир через реальное стремление к ценностям, которое с необходимостью предполагает формирование своей личности через свою свободную приверженность этим ценностям.

Поиски любой из основных ценностей и ее реализация осуществляются отчасти посредством физических действий (многие из которых, если они успешно выполнены, доставляют более или менее физическое удовольствие); отчасти же посредством программ, схем и намеченных линий поведения (каждая из которых включает физические рутинные процедуры, имеет более или менее специфическую цель и приносит удовлетворение, когда успешно заканчивается). Но самодетерминация и самореализация никогда не бывают полными, никогда не бывает успешно и окончательно завершенными. И ни один из основных аспектов человеческого благосостояния никогда полностью не реализуется, никогда окончательно не воплощается в жизнь. Основная ценность не находится «в конце» нашего выбора, нашей деятельности или жизни так, как кульминация физического осуществления и цель определенной последовательности действий обычно находится «в конце» осуществления или последовательности

<sup>112</sup> S.T. II-II, q. 64, a. 5 ad 3; a. 6 ad 2; III, q. 68, a. 11 ad 3.

<sup>113</sup> R. Nozick. Anarchy, State and Utopia. Oxford, 1974, p. 42–45\*. См. также: Аристотель. Евд. эт. I, 5, 1216 а.

действий. Поэтому «поиски» и «реализация» здесь, скорее, вводят в заблуждение своими коннотациями, и правильнее сказать, что мы *причастны* основным ценностям: III.3. Через тот способ причастности им, какой мы выбираем, мы надеемся не только получить удовольствие от успешного физического осуществления и удовлетворение от успешно выполненных планов, но и обрести «счастье» в более глубоком, не совсем обыденном смысле этого слова: в общем и целом – в смысле полноты жизни, определенного саморазвития как личности, значимости нашего существования.

Переживания, связанные с открытием («Эврика!»), творческой игрой или спасением своей жизни в угрожающих обстоятельствах, приятны, приносят удовлетворение и ценятся нами; но именно потому, что мы хотим совершить открытие, проявить творческие способности или «спасти свою жизнь», мы хотим этих переживаний. То, что для нас важно, – это, в конечном итоге, знание, соответствующие знаменательным образцам или позволяющие нам раскрыть себя поступки (и их совершение), прекрасный образ (и его восприятие), дружба (и бытие другом), свобода, самоопределение (*self-direction*), цельность и подлинность и (если оно есть) трансцендентное начало, основа и цель всего (и *бытие* в согласии с ним). Если перечисленные блага доставляют удовольствие, то это переживание – один из аспектов их реальности как человеческих благ, которым мы не вполне причастны, если благодать их не переживается в качестве таковой. Но даже не вызывающая особых эмоций, субъективно не дающая удовлетворения причастность основным благам тем не менее является благой и исполненной смысла настолько, насколько она простирается.

Практические принципы, которые обязывают человека быть причастным основным видам блага, через практически разумные решения и свободные действия, конституирующие ту личность, какой он является и какой должен стать, были названы в западной философской традиции первыми принципами естественного права, так как они очерчивают для нас все то, что мы можем на разумном основании хотеть делать или иметь или чем мы можем на разумном основании хотеть быть.

## Примечания

### IV.1

*Перечни основных стремлений, или ценностей, или свойств человеческой природы...* Томас Э. Дейвитт (*Thomas E. Davitt*. «The Basic Values in Law: A Study of the Ethicolegal Implications of Psychology and Anthropology» (1968) 58 Trans. Amer. Phil. Soc. (NS), Part 5), просмотрев антропологическую, психологическую и философскую литературу, подводит такой итог: «Одни говорят, что есть только один основной стимул (*drive*), связан ли он с половым влечением, хозяйственной жизнью, волей-к-власти или исследованием. Другие утверждают, что есть два стимула – питание и размножение. Существует и мнение, что стимулов три – самосохранение, воспроизведение себя в потомстве и общительность (*gregariousness*); или питание, размножение и исследование. По мнению некоторых, главнейших стимулов четыре – голод, жажда, половое влечение и стремление к физическому благополучию; или поддержание своей жизни, продолжение рода, удовлетворение собственных желаний и религия; или самосохранение, деторождение, организованное сотрудничество и религия; или висцеральное<sup>\*</sup>, деятельное, эстетическое, эмоциональное движущие начала; или избегание телесного вреда, поддержание жизни, воспроизведение себя в потомстве и творчество; или самосохранение, питание, половое влечение и общительность. По мнению других, есть пять основных стимулов, находящихся в иерархическом отношении друг к другу, а именно: физическая сохранность, любовь, уважение и самоактуализация... А некоторые, сопоставляя стимулы с ценностями, насчитывают целых

двенадцать стимулов и четырнадцать ценностей» (р. 13–14, где Дейвитт дает библиографические ссылки, делает критические замечания и помещает свой собственный перечень).

*Общепризнанные ценности...* Философские обзоры антропологических данных и свидетельства представителей общей антропологии включают следующие работы (в каждой из которых утверждается всеобщность или виртуальная всеобщность ценностей и норм, упомянутых в этом разделе): *E. Westermarck. Ethical Relativity. London, 1932, ch. VII* (Вестермарк отстаивал этический релятивизм, однако находил, что все важные «различия моральных убеждений» между «дикими народами» и «цивилизованными нациями» «зависят от знания либо незнания фактов, от специфических религиозных представлений или суеверий, от разных уровней рефлексии, от разных условий жизни или других внешних обстоятельств» (р. 196), исключая различия в убеждениях, имеющие отношение к социальному статусу лиц, на которых могут быть возложены моральные обязанности); *Alexander MacBeath. Experiments in Living: A Study of the Nature and Foundations of Ethics or Morals in the Light of Recent Work in Social Anthropology. London, 1952*; *Morris Ginsberg. On the Diversity of Morals. London, 1956, chs. VII, VIII*; *M. Edel, A. Edel. Anthropology and Ethics. Springfield, 1959*. Более подробную библиографию см. в работе: *Richard H. Beis. «Some Contributions of Anthropology to Ethics» (1964) 28 Thomist 174*; а также: *Davitt. Op. cit.*

## IV.2

*Основные виды блага для нас...* Мое описание во многом сходно с описанием Дж. Грайса и Р. Шо: *G. Grisez, R. Shaw. Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom. Notre Dame and London, 1974, ch. 7*. См. также (i) перечень, составленный на основе философских описаний «тех родов вещей, которые рационально желать ради них самих», в кн.: *W. K. Frankena. Ethics (2nd ed. Englewood Cliffs, New Jersey, 1973, p. 87–88*; (ii) психологическое описание основных человеческих потребностей в кн.: *A. H. Maslow. Motivation and Personality. New York, 1954, p. 80–106*; (iii) названия глав в кн.: *Robert H. Lowrie. An Introduction to Cultural Anthropology. London, 1934*. Моррис Гинзберг (*Morris Ginsberg. «Basic Needs and Moral Ideals», in: The Diversity of Morals, ch. VII*) дает более краткий перечень, но при этом анализирует отношение между самоочевидными ценностями («идеалами») и соответствующими склонностями («потребностями») примерно так же, как оно разбирается у меня. См. у Аквината довольно похожие, короткие, но явно не закрытые перечни: S.T. I-II, q. 10, a. 1 c; q. 94, a. 2 c.

*Игра как один из основных аспектов человеческого благосостояния...* См.: *Johan Huizinga. Homo Ludens: A Study of the Play-Element on Culture [1938]. London, 1949*; в бумажной обложке 1970; *Josef Pieper. Leisure, the Basis of Culture. London, 1952*; *Hugo Rahner. Man and Play [1940]. London, 1965*. Хёйзинга (1970 ed., p. 32) говорит: «Подытоживая эти наблюдения с точки зрения формы, мы можем теперь назвать игру свободной деятельностью, которая осознается как “несерьезное” и выпадающее из повседневной жизни занятие, но которая, однако, может целиком овладевать играющим, которая не преследует при этом никакого прямого материального интереса, не ищет пользы, – свободной деятельностью, осуществляемой внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекающей упорядоченно, по определенным правилам...» \* Напоминание, что не всякий элемент такого определения должен обнаруживаться буквально в каждом случае того, что мы называем играми, см. у Витгенштейна: *L. Wittgenstein. Philosophical Investigations. London, 1953, secs. 66–71, 75, 83–84* \*\*.

*Игра в составлении законодательных актов...* См. прекрасные примеры из древнефризского и древнеисладского права, приведенные у Хёйзинги: *Homo Ludens (1970 ed.), p. 149–151* \*\*\*.

*Эстетический опыт...* См. обсуждение и ссылки в работе: *Finnis*. «Reason and Passion: The Constitutional Dialectic of Free Speech and Obscenity» (1967) 116 U. Pa. L. Rev. 222 at p. 232–237.

*Практический ум – один из основных видов блага, которые надо культивировать...* См.: *Аквинат*. S.T. I-II, q. 94, a. 3 c; *De Veritate*, q. 16, a. 1 ad 9. Грайсец и Шо (*Grisez, Shaw*. Op. cit., p. 67–68) предпочитают говорить здесь о двух основных человеческих устремлениях, которые они обозначают как «цельность» и «подлинность».

*«Религия» как один из основных видов человеческого блага...* Следуя Грайсецу, я использую это наименование, но отдаю себе отчет в том, что «религия – не аналитическое понятие чего-либо, а жизненно важный ответ на определенные вопросы, назревшие в римской части экуменического имперского общества» (*Eric Voegelin*. *Order and History*, vol. 4, «The Ecumenic Age». Baton Rouge, 1974, p. 45; см. также: *Ibid.*, vol. 1, «Israel and Revelation» (1956), p. 288 n. 47, p. 376. См.: *Цицерон*. *De Natura Deorum* I, 2–4, II, 70–72<sup>\*\*\*\*</sup>, анализируется у Вегелина: *Voegelin*. Op. cit., vol. 4, p. 44–45. О всеобщности (i) поиска предельных объяснений как всеобщего порядка вещей, так и человеческой жизни и участи и (ii) о попытке привести человеческие дела в согласие, действительное или ритуальное, с источником таких объяснений см., например: *Davitt*. Op. cit., p. 70–74; здесь приводится много утверждений антропологов относительно этой всеобщности, например: *Ruth Benedict*. «Religion», in: *F. Boas* (ed.). *General Anthropology*. Boston, 1938, p. 628.

### IV.3

*Репутация, хотя она не просто «средство», в то же время не принадлежит к основным целям или ценностям...* Хорошее краткое изложение классического анализа значения репутации – *Henry B. Veatch*. *Rational Man*. Bloomington, Ind., 1962, p. 60–61. Здесь показано, что доброе имя ценится людьми лишь как ободряющее свидетельство или знак их собственных реальных достижений и совершенств (измеряемых основными ценностями). Разумная забота человека о своей репутации в действительности есть очень сложное и тесное сплетение различных аспектов его заботы об истине, заботы о том, чтобы быть в согласии с другими людьми, и заботы о практической разумности (подлинном воплощении его основных забот).

## Глава V

### Основные требования практической разумности

#### V.1. Благо практической разумности структурирует наше стремление к благам

Нет причин сомневаться, что каждый из основных аспектов человеческого благосостояния заслуживает того, чтобы его стремились реализовать. Но есть много основных видов человеческого блага; я определил семь. И каждому из них можно быть причастным и содействовать неисчерпаемо многообразными способами и с неисчерпаемым многообразием сочетаний выделения главного, сосредоточения и самоограничения. Для полной причастности какой-либо основной ценности необходимо умение или, по крайней мере, полная приверженность. Но жизнь наша коротка.

Поэтому постижение основных ценностей, открывая горизонт привлекательных для нас возможностей, создает (а не снимает) проблему, требующую разумного решения: что должно быть сделано? чего можно не делать? чего делать нельзя? Теоретически у нас нет причины оставлять какое-либо из основных благ без внимания. Но у нас есть веская причина выбирать убеждения, проекты и действия, зная, что выбор реально исключает много альтернативных допустимых или возможных убеждений, проектов и действий.

Наличие выбора между сосредоточенностью на какой-то одной ценности (скажем, на умозрительной истине) и приверженностью другим ценностям, а также между одним разумным и оправданным намерением (скажем, понять эту книгу) и другими приемлемыми намерениями, подчиненными цели придать определенную форму своей причастности избранной нами ценности, и между одним способом исполнения этого намерения и другими подходящими способами – вот в каком отношении мы в первую очередь можем называть себя и свободными, и ответственными.

Ибо в число основных видов блага, которые у нас нет веской причины оставлять без внимания, входит благо практической разумности, которому мы становимся причастны именно через формирование нашей причастности другим основным благам, через определение своих убеждений, через выбор проектов и того, что мы будем делать, осуществляя их.

Принципы, выражающие общие цели человеческой жизни, не имеют, как сказали бы в наши дни, «моральной» силы, пока они не связаны с определенными рядами намерений, расположений или действий, или с частными намерениями, расположениями или действиями. Но каким образом должна быть установлена такая связь – *это* проблема практической разумности. «Этика», в ее классическом понимании, есть просто рефлексивное выражение – ретроспективное и/или обращенное к будущему – этой проблемы и намеченных в общих чертах решений, которые считались разумными.

Как мы определяем, что некоторое решение практически разумно? Этот вопрос составляет тему настоящей главы. Классическим представителям этики (и теорий естественного права) была хорошо известна проблема критериев и стандартов суждения. Они подчеркивают, что адекватный ответ на этот вопрос может дать только тот, кто обладает опытным знанием (как человеческих потребностей и страстей, так и условий человеческой жизни), пониманием и стремлением к разумности, более сильным, чем желания, которые могли бы взять над ним верх. Даже когда позднее Фома Аквинский четко выделил класс практических принципов, которые он считал самоочевидными для всякого, обладающего достаточным опытом и умом, чтобы понимать слова, в которых они сформулированы, он подчеркивал, что моральные прин-

ципы, как, например, те, что содержатся в десяти заповедях, – это *заклучения из* первичных самоочевидных принципов, что рассуждение, приводящее к таким заключениям, требует здравого мышления и что есть много других, более сложных и более частных моральных норм, которым надлежит следовать, и моральных суждений или решений, которые надлежит выносить или принимать, и все они требуют определенной степени практической мудрости, которой (по его утверждению) обладают в действительности немногие: выше, П.3.

Возможно, вы скажете: пусть себе Аристотель утверждает, что этика может быть удовлетворительно изложена только теми и для тех, кто опытни, мудры и усвоили поистине хорошие привычки<sup>114</sup>, что эти качества, очевидно, можно встретить только в обществах, уже имеющих достаточно разумные стандарты поведения<sup>115</sup>, и что народная мораль подобных обществ (кристаллизовавшаяся и раскрывающая себя в языке похвалы и осуждения и в практических знаниях) обычно является верным ориентиром при выработке этики<sup>116</sup>. Пусть он утверждает, что правильное и морально благое просто *усматривается* человеком, обладающим правильным умом и морально благим (*phronimos*, или же *spoudaios*<sup>\*</sup>)<sup>117</sup>, и то, что такой человек думает и делает, *и есть* критерий разумных наименований и верных заключений в этике (и в политике)<sup>118</sup>. Подобные утверждения едва ли можно опровергнуть. Но вряд ли они будут полезны тем, кто задает себе вопрос, является ли его собственное мнение о том, что надлежит делать, разумным мнением *или нет*. Понятие «середины», в связи с которым Аристотель, быть может, слишком хорошо известен, тоже представляется правильным, но малополезным (хотя сопряженная с ним классификация оценочных слов, несомненно, служит напоминанием о масштабах моральной проблемы). Что такое «середины и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели»? Это значит чувствовать гнев, сожаление, влечение и т. д. «когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом...»<sup>119</sup>. А нет ли у нас более определенного руководства, чем это?

За два тысячелетия, прошедшие с тех пор, как Платон и Аристотель начали специальное исследование содержания практической разумности, философская рефлексия установила немалое число *методологических* требований в области практического мышления. Каждому из этих требований какой-нибудь философ придавал слишком большое значение, как если бы оно было единственным контролирующим и формирующим требованием. Ведь, подобно каждому из основных видов блага, каждое из этих требований является существенным, производным, необходимым и, следовательно, если сосредоточить на нем внимание, может представляться самым важным.

Каждое из этих требований касается того, что *должно* делать или думать или чем *должно* быть, если человеку надо быть причастным такой основной ценности, как практическая разумность. Тот, кто живет согласно с этими требованиями, есть, таким образом, *phronimos* Аристотеля. Ему присуща *prudentia* Аквината; это требования разумности, или практической мудрости, и жить, не сообразуясь с ними, – не рационально. Далее, разумность *есть* один из основных аспектов человеческого благосостояния и к тому же *касается* причастности людей всем (прочим) основным аспектам человеческого благосостояния. Следовательно, ее требования касаются полноты благосостояния (в той мере, в какой всякая личность может наслаждаться такой полнотой благосостояния в обстоятельствах своей жизни). Так что живущий согласно с этими требованиями есть также *spoudaios* (зрелый человек) Аристотеля, его жизнь – это *eu zen* (хоро-

<sup>114</sup> Ник. эт. I, 3, 1095 а 7—11; 4, 1095 б 5—13; X, 9, 1179 б 27—30.

<sup>115</sup> Ник. эт. X, 9, 1179 б 27 – 1180 а 5.

<sup>116</sup> См.: Ник. эт. VI, 5, 1140 а 24—25; II, 3, 1105 б 30—31; III, 6, 1115 а 20; III, 10, 1117 б 32; ср.: 1173 а 1.

<sup>117</sup> Ник. эт. VI, 11, 1143 а 35 – б 17.

<sup>118</sup> Ник. эт. X, 5, 1176 а 17—18; ср.: III, 6, 1113 а 33; IX, 4, 1166 а 12—13; см. также выше, I.4.

<sup>119</sup> Ник. эт. II, 6, 1106 б 21—24\*\*.

шая жизнь), и, если только обстоятельства не складываются для него крайне неблагоприятно, он может сказать, что достиг аристотелевской *eudaimonia* (многообъемлющего и всестороннего благосостояния во всем его расцвете – неудачно переводимого как «счастье»). Наконец, основные виды блага – это возможности *бытия*; чем полнее человек им причастен, тем в большей мере он есть то, чем он может быть. И к этому состоянию – бытия в полной мере тем, чем можно быть, – Аристотель применял слово *physis*<sup>\*</sup>, которое было переведено на латынь как *natura* (см. ниже, XIII.1). Поэтому Аквинат скажет, что эти требования суть требования не только разума и благодати, но и (как следствие) (человеческой) природы: выше, II.4.

Итак, мы могли бы очень коротко сказать, что требования, к которым мы теперь обращаемся, выражают «естественно-правовой метод» выработки (морального) «естественного права» исходя из первых (до-моральных) «начал естественного закона». Пользуясь только современным лексиконом «морали» (включающим слова с неопределенным значением), мы можем сказать, что в следующих разделах этой главы рассматривается, по каким причинам (а стало быть, и каким образом) существует морально должное и морально недолжное.

## V.2. Ясный план жизни

Прежде всего напомним, что, несмотря на их соответствие побуждениям и склонностям, дающим о себе знать раньше всякого интеллектуального рассмотрения того, к чему стоит стремиться, основные аспекты человеческого благосостояния способен различить лишь тот, кто обдумывает свои возможности, и, таким образом, они могут быть реализованы только тем, кто разумно направляет, сосредоточивает и контролирует свои побуждения, склонности и влечения. Поэтому первое требование практической разумности в его наиболее полной форме – это то, что Джон Ролз называет рациональным планом жизни<sup>120</sup>. Явно или неявно человек должен иметь внутренне согласованное множество целей и ориентаций, не в качестве «планов» или «замыслов», порожденных праздною фантазией, а в качестве действительных убеждений. (Не путайте принятие личностью или обществом множества основных убеждений с выдуманным некоторыми современными философами процессом «выбора основных ценностей»!) Неразумно жить минутой, целиком отдаваясь во власть возникающих желаний или только плывя по течению. Бессмысленно также уделять внимание лишь конкретным проектам, которые можно полностью осуществить, просто применяя определенные средства достижения определенных целей. Чтобы посвятить себя медицинской практике (ради человеческой жизни), или науке (ради истины), или любой профессии, или браку (ради дружбы и детей)... требуется не только направлять и контролировать собственные влечения, но и вырабатывать конкретные проекты; однако все это требует также направления склонностей в другое русло, изменения привычек, отказа от старых проектов и принятия новых сообразно обстоятельствам и вообще гармонизации всех глубинных приверженностей человека – гармонизации, для которой не бывает рецептов или программ, так как основные аспекты человеческого блага – это не определенные цели частных проектов, а то, чему *становятся причастными* (см. выше, III.3).

Как говорит Ролз, это первое требование состоит в том, что «мы должны рассматривать нашу жизнь как некоторое целое и представлять себе деятельность рационального субъекта как простирающуюся во времени. Просто временное положение или удаленность от настоящего не является основанием для предпочтения одного момента другому»<sup>121</sup>. Но, поскольку человеческая жизнь в действительности зависит от всевозможных непредвиденных случайностей, такая попытка «рассматривать» нашу жизнь как единое целое будет рациональной

<sup>120</sup> J.Rawls. Theory of Justice, p. 408–423\*. Ролз принял терминологию У. Ф. Р. Харди: W. F. R. Hardie. «The Final Good in Aristotle's Ethics» (1965) 60 Philosophy 277.

<sup>121</sup> Theory of Justice, p. 420\*.

попыткой только на уровне общих (general) убеждений и их гармонизации. Однако общность – это не пустота (в чем мы можем удостовериться, сопоставив любой из основных видов блага, которые, будучи сформулированными в «твердых» практических принципах, являются совершенно общими, с его противоположностью). Поэтому во все времена мудрые люди советовали: «во всех делах твоих помни о конце твоём» (Сир. 7, 39), не столько затем, чтобы особо отметить значительность смертного часа ввиду жизни грядущей, сколько затем, чтобы определить правильную перспективу для выбора, как прожить свою нынешнюю жизнь. Ибо с предполагаемой и эвристически постулируемой точки зрения еще неизвестного времени своей смерти человек может увидеть, что выбор его часто неразумен – упущенные возможности, бессмыслица, неудача, позор. Недаром евангельская притча о человеке, который все силы отдавал тому, чтобы сохранить богатый урожай с единственной целью выпить и съесть собранное, раскрывает свой «моральный» смысл, взывая к разуму, благодаря которому мы распознаем безумие: «*Безумный!* в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк. 12, 29).

Содержание и значение первого требования практической разумности будут лучше поняты в свете других требований. Потому что все требования в действительности взаимосвязаны и могут рассматриваться как аспекты друг друга.

### У.3. Никаких произвольных предпочтений между ценностями

Далее, ни одна из основных человеческих ценностей не должна быть оставлена без внимания, ни одной из них нельзя произвольно придавать слишком малое или слишком большое значение.

Всякое следование ясному плану жизни повлечет за собой некоторую степень сосредоточенности, временной или постоянной, на одном или нескольких основных видах блага в ущерб другим видам блага: IV.4. Но следование будет рациональным, если в основе его лежит оценка человеком своих способностей, обстоятельств и даже вкусов. Оно будет неразумным, если в основе его – недооценка какого-либо из основных видов человеческого превосходства (excellence) или переоценка таких всего лишь производных и вспомогательных, или инструментальных, благ, как богатство или «возможности» («opportunity»), или таких второстепенных и условно ценимых благ, как репутация или (в ином смысле «второстепенности») удовольствие.

Какой-нибудь ученый, возможно, не имеет особой склонности или способности к дружбе и, возможно, чувствует, что потерял бы интерес к жизни, если бы ему не давали проявлять свою приверженность познанию. Тем не менее было бы неразумно с его стороны отрицать, что объективно человеческая жизнь (независимо от стремления к истине и от познания) и дружба – блага сами по себе. Одно дело – не обладать большой способностью и даже не иметь «вкуса» к учению, к дружбе, к физической доблести или к святости, и совсем другое – думать, говорить или действовать так, как если бы это не были реальные виды блага. Второе нелепо и безосновательно.

Таким образом, следуя рациональному жизненному плану и взаимодействуя с другими людьми (с их жизненными планами), мы не должны применять сформулированную Ролзом «слабую теорию блага». Ради «демократически»<sup>122</sup> беспристрастного отношения к различающимся представлениям о человеческом благе Ролз настаивает на том, что при отборе принципов справедливости можно трактовать как первичные блага только свободу, возможности, богатство и самоуважение и не следует приписывать подлинную ценность\*\* таким основным видам блага, как истина, игра, искусство или дружба. Ролз не приводит удовлетворительных

<sup>122</sup> См.: Theory of Justice, p. 527\*.

доводов в пользу этого радикального «ослабления» человеческого блага, да и нельзя найти ни одного удовлетворительного довода: «слабая теория» произвольна. Для многих людей совершенно разумно не посвящать себя никакому реальному поиску знания; и совершенно неразумно для ученого, выступающего в роли государственного деятеля или в роли отца, требовать, чтобы все его подданные или все его дети, хотя бы они того или нет, сообразовались с видами и стандартами превосходства, которые он выбирает и устанавливает для себя самого. Но еще более неразумно с чьей бы то ни было стороны отрицать, что знание *есть* (и должно рассматриваться как) одна из форм превосходства, а заблуждение, иллюзия, путаница, суеверие и невежество – все это виды зла, которых никто не должен желать, планировать или поощрять в себе или в других. Если государственный деятель (VIII.5), или отец, или любой другой самостоятельно регулирующий свое поведение индивидуум считает истину, дружбу, игру или еще какой-нибудь из основных видов блага не имеющими значения и никогда не спрашивает себя, включает ли его жизненный план (жизненные планы) разумное допущение причастности этим подлинным человеческим ценностям (и избегание их противоположностей), тогда его по праву можно обвинить в отсутствии здравого смысла и в том, что он ограничивает в развитии или калечит самого себя и своих подопечных.

#### **V.4. Никаких произвольных предпочтений между людьми**

Далее, основные блага – это человеческие блага, и в принципе любое человеческое существо может стремиться к ним, обретать их и быть им причастным. Выживание другого человека, усвоение им знания, его творческая деятельность, его всестороннее процветание могут не интересовать меня и не заботить; во всяком случае, повлиять на все это может быть не в моей власти. Но есть ли у меня какая-либо *причина* отрицать, что все перечисленное – действительно блага или подобающие объекты интереса, заботы и предпочтения для этого человека и для всех тех, кто с ним связан? Вопросы дружбы, сотрудничества, взаимопомощи и справедливости рассматриваются в следующих главах. Здесь нам не надо выяснять, кто за чье благосостояние ответствен: см. VII.4. Но мы можем прибавить ко второму требованию, касающемуся непреложной беспристрастности признания каждого из основных видов блага, третье требование – требование непреложной беспристрастности по отношению к человеческим субъектам, которые являются или могут быть сопричастниками этих благ.

Законно, что мое собственное благосостояние (которое, как мы увидим, включает заботу о благосостоянии других, моих друзей: VI.4; но пока что отвлечемся от этого) притязает на интерес, заботу и старания с моей стороны в первую очередь. Почему я могу смотреть на него именно так? Не потому, что оно имеет большую ценность, чем благосостояние других, а просто потому, что оно – мое: ум и разумность не могут найти в самом факте, что А есть А, а не В (что я – это я, а не вы), основание ценить их (наше) благосостояние по-разному. Нет: единственная *причина* предпочитать мое благосостояние заключается для меня в том, что только через *мою* самодетерминируемую и самореализующуюся причастность основным благам я могу делать то, что подсказывает и требует разумность, а именно поддерживать и реализовать виды человеческого блага, обозначенные в первых принципах практического разума.

Итак, существует законная возможность самопредпочтения. Но и с учетом этого остается в силе третье требование, острая критика эгоизма, особого оправдания, двойных стандартов, лицемерия, безразличия к благу других, когда им можно было бы легко помочь («прошел мимо»), и всех прочих многочисленных форм эгоистической и групповой пристрастности. Не случайно многие пытались, по существу, основать этику целиком на принципе беспристрастности людей по отношению друг к другу. В современной философии этот принцип регулярно выражается как требование, чтобы моральные суждения и предпочтения человека могли *стать всеобщими* (be universalizable).

Классическое нефилософское выражение этого требования – конечно же, так называемое золотое правило, содержащееся не только в Евангелии христиан, но и в священных книгах иудеев, и не только в дидактических формулах, но и в моральных уроках священной истории и притч. Не нужно было ни растолкования морали, ни особых традиций нравственного воспитания, чтобы царь Давид (и любой читающий историю его столкновения с пророком Нафаном) почувствовал разумную убедительность Нафановой аналогии между богатым человеком, присвоившим овечку бедняка, и царем, взявшим себе жену Урии Хеттеянина, а следовательно, и разумную необходимость для царя распространить свое осуждение богача на себя самого. «Ты – тот человек» (2 Самуила 12, 7)\*.

«Делай другим (или для других) то, что хотел бы, чтобы они делали тебе (или для тебя)». Ставь себя на место ближнего. Не осуждай других за то, что собираешься сделать сам. Не мешай другим (без особой для этого причины) получить для себя то, что стараешься получить сам. Это – требования разума, потому что игнорировать их значит быть своевольным в отношениях с другими.

Но где пределы разумного самопредпочтения, разумного отличия себя самого, своей семьи, своей группы? В греческой, римской и христианской духовных традициях, чтобы ответить на этот вопрос, использовали эвристический прием принятия точки зрения, критериев, принципов справедливости того, кто обзревает все поприще человеческих дел и кто сердцем и умом разделяет интересы каждого участвующего в этих делах, – точки зрения «идеального наблюдателя». Такой беспристрастно благожелательный «зритель» осудил бы некоторые, но не все формы самопредпочтения и некоторые, но не все формы соперничества: ниже, VII.3–4. Этот эвристический прием помогает нам достичь беспристрастности в отношениях с другими возможными субъектами человеческого благосостояния (личностями) и исключить явную предвзятость в наших практических рассуждениях. Он позволяет нам быть беспристрастными также и к неисчерпаемо многообразным жизненным планам, которые могут выбрать различные индивидуумы. Но, конечно, он не внушает «беспристрастность» по отношению к основным аспектам человеческого блага. Он не разрешает нам, пренебрегая вторым требованием практического разума, проявлять безразличие к смерти и болезни, предпочитать низкопробные подделки искусству, находить удобными невежество и заблуждение, бороться с любыми играми, как недостойными человека, превозносить идеал стремления к могуществу и презирать идеал дружбы, считать поиски первоисточника вещей и размышления о судьбах мира не имеющими никакого значения или рассматривать их как орудие искусного управления государством или как забаву праздных людей...

В этом различие между классическим эвристическим приемом благожелательно божественной точки зрения и эквивалентными ему современными приемами устранения явной предвзятости, в особенности эвристическим понятием общественного договора. Рассмотрим разработку стратегической концепции общественного договора у Ролза – разработку, которая сразу же раскрывает цель этой концепции как средства и орудия выполнения исходящего от практического разума требования межличностной беспристрастности. Каждая деталь теоретической конструкции Ролза должна подтверждать, что если предполагаемый принцип справедливости – это принцип, с которым все единодушно согласились бы в «исходном положении», за «занавесом неведения»\*, то он должен быть непредвзятым и честным принципом отношений между людьми. Эвристический прием Ролза, таким образом, представляет некоторый интерес для всякого, кто озабочен третьим требованием практической разумности, и полезен для ознакомления с его следствиями. К сожалению, Ролз не принимает во внимание второе требование практической разумности, а именно чтобы всякое основное или подлинное человеческое благо рассматривалось как основное и подлинное благо. По замыслу Ролза, условия исходного положения гарантируют, что никакой принцип справедливости не будет систематично содействовать какому-либо жизненному плану просто потому, что этот жизненный план в большей

мере причастен человеческому благосостоянию в некоторых или во всех его основных аспектах (например, оттого что отдает предпочтение знанию перед невежеством и заблуждением, искусству перед кустарщиной и т. д.).

И из того факта, что принцип, выбранный в исходном положении, был бы непредвзятым и честным принципом отношений между индивидуумами, собственно, не следует, что принцип, который *не* был бы выбран в исходном положении, должен быть нечестным или не подходящим принципом справедливости в реальном мире. В реальном мире, как признает и сам Ролз, разум может распознавать подлинные основные ценности и их противоположности<sup>123</sup>. Если мы проводим упомянутое в предыдущем разделе различие между основными практическими принципами и тем, что является делом вкуса, склонности, способности и т. д., то мы способны (и разум от нас требует) предпочитать основные виды блага и избегать и не поощрять их противоположностей. Поступая так, мы не оказываем неподобающее предпочтение индивидуумам как таковым, не демонстрируем неразумное «лицеприятие», эгоистическую или групповую предвзятость, пристрастность, противоречащую золотому правилу или какому-либо другому аспекту третьего требования практического разума: см. ниже, VIII.5–6.

## V.5. Отрешенность и приверженность

Четвертое и пятое требования практической разумности непосредственно дополняют как друг друга, так и первое требование – требование принятия ясного жизненного плана, порядка приоритетов, совокупности основных убеждений.

Чтобы быть достаточно открытыми всем основным видам блага во всех меняющихся обстоятельствах жизни, во всех своих, часто непредсказуемых, отношениях с другими людьми и во всех представляющихся возможностях содействия их благосостоянию или облегчения их тягот, нам нужна определенная отрешенность от всех конкретных, ограниченных проектов, которые мы строим. У нас нет веской причины относиться к какой-либо из своих частных целей так, что, если бы наш проект потерпел крах и наша цель не была достигнута, мы считали бы свою жизнь утратившей смысл. Подобная позиция нерациональна, ибо она обесценивает и обесмысливает такое основное человеческое благо, как подлинную (*authentic*) и разумную самодетерминацию, – благо, которому мы, по существу, причастны просто потому, что пытаемся сделать нечто целесообразное и достойное, независимо от того, приводит ли к чему-то этот целесообразный и достойный проект. Более того, когда мы впадаем в искушение придать своему частному проекту ключевое и безусловное значение, на которое может претендовать только основная ценность и общая приверженность, это зачастую прямо ведет к пагубным последствиям: подумайте о фанатизме. Итак, четвертому требованию практической разумности можно дать наименование «отрешенность».

Пятое требование устанавливает равновесие между фанатизмом и отступничеством, равнодушием, неоправданным нежеланием или отказом «быть вовлеченным» во что-либо. Это просто требование, чтобы, придя к каким-то общим убеждениям, мы не отрекались от них с непопозволенной легкостью (ведь поступать так означает – если взять крайность – никогда не быть действительно причастным какой-либо из основных ценностей). У этого требования верности есть и положительный аспект. Человек должен находиться в творческом поиске новых, лучших путей воплощения в жизнь своих убеждений, а не ограничивать свой горизонт и свои усилия обычными для него проектами, методами и рутинными действиями. Такое творческое развитие показывает, что личность или общество реально существует на уровне практического *принципа*, а не только на уровне конвенциональных правил поведения, правил остановки проезжающего автомобиля, правил метода и т. д., обращенных не к разуму (который обнаружил бы

<sup>123</sup> Theory of Justice, p. 328\*\*.

их несовершенство), а к тому, что ниже разума, – к довольству привычки, к простому стремлению поступать как принято и т. д.

## **V.6. (Ограниченная) значимость следствий: эффективность с точки зрения разума**

Шестое требование явным образом связано с пятым, но ставит перед практическим разумом новый ряд проблем – проблем, которые затрагивают сердцевину «морали». Это – требование, чтобы человек приносил в мир (в свою собственную жизнь и в жизнь других) благо, совершая действия, эффективные для достижения их (разумной) цели (или целей). Нельзя упускать возможности, применяя неэффективные методы. О действиях человека следует судить по их эффективности, их пригодности для достижения цели, их полезности, их следствиям...

Есть множество ситуаций, в которых и можно, и единственно разумно рассчитывать, измерять, сравнивать, взвешивать и оценивать следствия альтернативных решений. Там, где надо сделать выбор, разумно предпочесть человеческое благо благу животных. Там, где надо сделать выбор, разумно предпочесть основные человеческие блага (как, например, жизнь) всего лишь инструментальным благам (как, например, собственность). Там, где ущерб неизбежен, разумно предпочесть оглушение ранению, ранение – увечью, увечье – смерти: т. е. меньший, а не больший ущерб одному-и-тому-же основному благу в одном-и-том-же конкретном случае. Там, где один из способов причастности человеческому благу включает *одновременно* все положительные стороны и результаты его альтернативы *и* нечто большее, разумно предпочесть именно этот способ: лекарство, которое одновременно облегчает боль и лечит, следует предпочесть тому, которое лишь облегчает боль. Если человек или общество создали, через разумный выбор убеждений, личную или социальную иерархию практических норм и ориентаций, во многих случаях можно разумно измерить преимущества и невыгоды альтернатив. (К примеру, когда человек решил стать ученым или общество приняло решение начать войну.) Если кто-то рассматривает вещи или виды деятельности, которые оправданно являются объектами купли-продажи, то рынок доставляет общий знаменатель (деньги) и позволяет сравнивать цены, издержки и прибыли. Там, где есть альтернативные способы или возможности достижения определенных целей, анализ издержек-преимуществ\*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.