

МОРАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ ПРИНЦИПЫ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА**

Аннотация. Морально-правовые принципы, лежащие в основе права и в фундаменте всего социального порядка, получили детальную разработку в истории философско-правовой мысли. Начало этого процесса следует относить к Античности, однако наиболее полное и всестороннее обоснование этих регулятивов приходится на Новое время и период Просвещения. В статье анализируются морально-правовые учения Платона, Аристотеля, Дж. Локка, И. Канта, Дж. Роулза. Философы понимали свободу прежде всего как единственное первоначальное право, данное человеку в силу принадлежности к человеческому роду, и как чистое понятие разума, имеющее особо важное социальное значение в качестве регулятивного принципа. Выделялись также: негативный аспект свободы — независимость от принуждения другого лица и, кроме того, позитивное содержание — способность начинать действие спонтанно, т.е. осознанно и самостоятельно выбирать мотив поступка. Однако свобода как базовый морально-правовой принцип включает в себя и некоторые другие априорные принципы. Свобода предполагает прирожденное равенство. Она немыслима без права человека быть своим собственным господином и действовать самостоятельно. Свободе имманентно также свойство честного человека, который перед лицом любого правового акта ни с кем не поступил не по праву. Еще одной ипостасью свободы является признание и уважение права собственности. Наконец, свобода попросту невозможна без свободы слова. Все эти априорные принципы изначально заложены в идее прирожденной свободы. В этих основоположениях право свободы конкретизируется и специфицируется в соответствии с различными своими аспектами. Морально-правовые принципы являются одновременно высшими человеческими ценностями, на которых строится вся социальная жизнь. В качестве ценностей они представляют собой общечеловеческие ориентиры, из которых вытекают все разновидности норм и которыми руководствуется разум. В обыденной жизни данные принципы выступают в виде естественных моральных прав, а в правовом поле приобретают характер юридических правомочий.

Ключевые слова: трансцендентальная свобода, негативный аспект свободы, позитивный аспект свободы, справедливость, антропологическое равенство, правовое равенство, гражданская самостоятельность, свобода слова.

DOI: 10.17803/1729-5920.2015.108.11.025-046

© Семенов В. Е., 2015

* Семенов Валерий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА)
[vesemenov7@mail.ru]

123995, Россия, Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9

** Статья подготовлена в рамках Программы стратегического развития ФГБОУ ВПО «Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА)»; НИР «Концептуальные основы преподавания философии права в юридических вузах», проект № 2.4.1.5.

Морально-правовые принципы, лежащие как в основе права, так и в фундаменте всего социального порядка, называемого гражданским обществом, получили довольно подробную разработку в истории философско-правовой мысли. Начало этого процесса следует относить к Античности, однако наиболее полное и всестороннее обоснование этих регулятивов приходится на Новое время и период Просвещения.

Именно в эту эпоху *право* было определено как совокупность условий, при которых индивидуальные и социальные действия одного лица совместимы с такими же действиями другого лица с точки зрения всеобщего закона *свободы*¹. По этой причине я начинаю статью с определения И. Кантом сущности нормативных принципов. Эксплицировав основополагающие ценностно-нормативные идеи, необходимо обратиться также к античным философам и затем рассмотреть тематизацию некоторых основных морально-правовых принципов в истории европейской мысли.

Экспликация принципов

На мой взгляд, наиболее полную и развернутую экспликацию важнейшего для понимания сущности права понятия *свободы* осуществил Иммануил Кант (1724—1804). При обращении к теме свободы нужно помнить, что Кант, подготавливая свою «коперниканскую революцию», или «революцию в способе мышления», прямо и недвусмысленно заявлял о том, что понятие *свободы* есть «ключевой, замковый камень» (*Schlüsselstein*) свода всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума²; что свобода является условием существования морального закона, поскольку лежит в основании автономной («самозаконной») воли; и что, следовательно, защита свободы есть главная цель его философии. При этом, разумеется, понятие свободы является априорным и трансцендентальным и поэтому должно исследоваться трансцендентальной (а не формальной) логикой.

Кант убежден, что если существуют чистые и эмпирические созерцания, то в таком случае имеет место различие между чистым и эмпирическим мышлением о предметах. Это означает, что должна существовать логика (в качестве метода исследования), которая отвлекается *не от всякого* содержания познания, как это делает формальная (Аристотелева) логика. Эту новую логику он называет *транс-*

цендентальной. С этого времени «в рамках философии Канта возникает такое учение о методе, которое возможно только как часть трансцендентальной логики. Поскольку она должна содержать методические указания для научного познания предметов, то условия возможности такого познания теперь формулирует только трансцендентальная, а не общая логика»³.

По своей сущности трансцендентальная логика: 1) исследует *происхождение* наших познаний и отбирает в качестве собственного предмета только познания с априорной «родословной»; 2) постоянно исключает все эмпирическое содержание сознания, поскольку состоит только из правил *чистого* мышления о предметах⁴; 3) занимается систематическим исследованием главного своего вопроса: каким образом представления, не имеющие эмпирического происхождения, а напротив, представляющиеся априорными, тем не менее могут *a priori* относиться к опыту.

Следует отметить, что для Канта, как справедливо подчеркивает Ханс-Георг Хоппе, «все эмпирическое “само по себе разрознено”, существует без единства и формы, только как многообразное, которое должно было бы пребывать в полном одиночестве, всегда в пассивном параллельном и внешнем сосуществовании, так что представление единого и тождественного эмпирического самосознания в своей основе совершенно не доступно для Канта»⁵. Именно поэтому обоснование морально-правовых регулятивов осуществляется с помощью трансцендентальной логики, которая элиминирует не *все* содержание сознания (а только эмпирическое) и потому способна исследовать априорные основоположения.

Понимая свободу, во-первых, как единственное первоначальное право, данное человеку в силу одной только принадлежности к человеческому роду, во-вторых, как чистое понятие разума, имеющее особо важное социальное значение в качестве регулятивного принципа⁶, Кант выделял *негативный* аспект

³ Stuhlmann-Laeisz R. Kants Logik. B., N.Y., 1976. S. 9.

⁴ Трансцендентальная философия должна противостоять «деспотизму эмпиризма», который является не естественно-научной, а научно-теоретической позицией. И если «трансцендентальная философия желает устранить этот деспотизм, то она должна бороться не с науками, а с эмпирическими теориями науки. Обращение против деспотизма эмпиризма ни в коем случае не является враждебной позицией в отношении самих эмпирических наук» (См.: Rohs P. Transzendente Logik. Meisenheim am Glan, 1976. S. 10).

⁵ Hoppe H. Synthesis bei Kant: Das Probleme der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der «Kritik der reinen Vernunft». B., N.Y., 1983. S. 217—218.

⁶ Кант И. Метафизика нравов. С. 261, 242—243.

¹ Кант И. Метафизика нравов // Сочинения : в 8 тт. М., 1994. Т. 6. С. 253.

² Кант И. Критика практического разума // Сочинения. Т. 4. С. 375.

свободы — независимость от принуждающего произволения другого и, кроме того, *позитивное* содержание — способность начинать событие спонтанно, т.е. осознанно и самостоятельно выбирать мотив поступка и осуществлять действие на основе собственной воли.

Однако свобода как чрезвычайно богатая содержанием и плодотворная идея разума включает в себя и некоторые другие априорные принципы, которые можно вывести с помощью трансцендентальной логики.

Прежде всего, свобода предполагает *прирожденное равенство*, понимаемое как независимость, которая состоит в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать.

Кроме того, свобода немыслима без права человека быть *своим собственным господином* (*sui juris*) и действовать *самостоятельно*, по своему усмотрению, основываясь на одной лишь доброй воле.

Разумеется, свободе имманентно свойство *безупречного человека*, который перед лицом любого правового акта ни с кем не поступил не по праву.

Еще одна ипостась свободы подразумевает правомочие *совершать по отношению к другим лицам то, что само по себе не уменьшает принадлежащего им*, в случае если только они сами не позаботятся об этом.

Наконец, свобода попросту невозможна без правомочия *делиться с другими своими мыслями*, рассказывать или обещать что-либо другим⁷.

Все эти априорные принципы изначально заложены в идее природенной свободы и в своей совокупности ничем не отличаются от нее. В этих основоположениях право свободы конкретизируется и специфицируется в соответствии с различными своими аспектами. В обыденной жизни данные принципы выступают в виде естественных моральных прав, вытекающих из антропологического равенства всех людей, а в правовом поле приобретают характер юридических правомочий.

Из априорного понятия свободы Кант выводит также и понятие (юридического) права, правовой обязанности. Мораль, кроме всего прочего, есть учение об *обязанностях*. Ибо право свободы, из которого происходят все другие права и обязанности, осознается только через *внутреннее законодательство, моральный императив*, который сам по себе есть выражение *долга, внутренней обязательности*. Обязательность же сама по себе

коренится не в природе человека или внешних обстоятельствах, но исключительно в понятиях чистого разума.

У Канта категорический императив имеет такую форму: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁸. Из этого императива (долга) следует не только требование того, чтобы твой поступок был таким, что его можно было бы предложить в качестве *образца* морального поведения, но также и требование совмещать свободу одного лица со свободой другого (ибо моральному поступку как таковому имманентен этот принцип). Именно отсюда возникает способность и возможность обязывать также и других совмещать личную свободу со свободой другого, а значит, появляется основание для *внешней обязательности*, а значит, для понятия *внешнего законодательства*, т.е. юридического закона. Таким образом, право и закон предстают в качестве *внешней обязательности* (долга) охранять и сохранять *равный* объем свободы среди всех лиц, *равных* перед законом.

Итак, *право свободы* имплицитно включает в себя и *равенство*, и *справедливость*, и *достоинство*, и *честность* (правовая честность, *honestas juridica*), и *собственность*, и *свободу слова*.

Рассмотрим эти трансцендентальные регулятивы подробнее и начнем с фундаментального права свободы.

Свобода как интеллигибельная реальность

Весь безграничный объем человеческой деятельности Кант условно разделил на две сферы. «Условно» означает, что в реальной жизни эти две области неразрывно взаимосвязаны, переплетены; и действия, обусловленные физической (внешней) и человеческой природой, пересекаются с поступками, детерминированными трансцендентальной свободой.

Во-первых, есть мир природы, теоретического познания, науки, где господствует *необходимость*, поскольку человек в качестве и живого существа, и познающего индивида зависит от рецептивности восприятия и априорных форм чувственности и рассудка. Здесь человек пользуется *дискурсивным* рассудком, т.е. рассудком-слепком (*intellectus ectypus*), нуждающимся в образах для конституирования облика внешнего мира и собственного знания.

Во-вторых, существует принадлежащий исключительно человеку мир практического разума, культуры, в котором царствует *сво-*

⁷ Кант И. Метафизика нравов. С. 261.

⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения. Т. 4. С. 195.

бода, ибо здесь субъект руководствуется собственной доброй волей, а также *интуитивным*, творящим рассудком (*intellectus archetypus*). Совершенно очевидно, что культура как раз и является *собственным* (в строгом значении слова) миром человека, построенным, в отличие от природы, им самим. Кант утверждает, что обретение человечеством способности *свободно* ставить любые цели вообще и есть *культура*⁹. При этом необходимо помнить, что *свободным* является действие, определяемое и регулируемое *моральным законом*, а не каузальностью природы.

Стало быть, можно говорить как минимум о двух сферах человеческого бытия и двух типах рациональности: о способе мышления и существования в сфере природы, или мире познания, — с одной стороны; и о модели действующего разума в области свободы, или моральном мире, — с другой¹⁰. Ради простоты их можно обозначить как *теоретический* и *интеллигибельный* миры (и типы рациональности). Основу теоретического мира составляет «причинность необходимости», тогда как моральный мир базируется на «причинности долженствования».

Дедукцию свободы Кант начинает с определения причинности в интеллигибельном мире. Поскольку здесь не действует природная каузальность, следовательно, необходимо отыскать другую основу для причинного ряда событий. И Кант ее находит: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*. И такая способность может быть только в разумных существах»¹¹. Упоминаемые Кантом «те или иные законы» суть моральный закон и юридическое законодательство.

В дальнейшем Кант продолжает дедукцию: «Воля есть род причинности живых существ, поскольку они разумны, а *свобода* была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин, подобно тому как *естественная необходимость* была бы свойством причинности всех лишенных разума существ — определяться к деятельнос-

ти влиянием посторонних причин»¹². Стало быть, свобода есть такая идея чистого практического разума, реальность которой нельзя доказать на основании законов природы или же оставаясь в рамках естествознания. Свобода — гостья совсем из другого мира. Она необходимо предполагается только той *разумной личностью*, которая сознает в себе *волю*, а не одни лишь *желания*, определяемые животной природой.

Из предыдущего *негативного* определения вытекает *положительное* понимание свободы как особого рода каузальности. *Трансцендентальная свобода*, определенная Кантом еще в первой «Критике», есть не что иное, как «причинность, благодаря которой нечто происходит таким образом, что причина его не определяется в свою очередь никакой другой предшествующей причиной по необходимому закону». Значит, «необходимо допустить *абсолютную спонтанность* причин — [способность] *само собой* начинать тот или иной ряд явлений»¹³.

Это и есть трансцендентальная свобода. *Реальность* такой идеи *свободы* как особого вида каузальности «может быть доказана посредством практических законов чистого разума и в соответствии с ними в действительных поступках, следовательно, в опыте. — Это единственная из всех идей чистого разума, чей предмет есть факт и может быть отнесен к числу *scibilia* [фактов]»¹⁴.

Человек как разумное существо, принадлежащее интеллигибельному миру морального действия, никогда не может мыслить причинность своей собственной воли иначе, как руководствуясь идеей свободы. Трансцендентальная свобода есть независимость от определяющих причин чувственного мира; она же является основой *автономии воли*, на которую, в свою очередь, опирается всеобщий принцип нравственности — категорический императив¹⁵.

Это положение можно перевернуть: причинность через свободу, а не через необходимость можно найти только в интеллигибельном мире, и это будет причинность морального поступка. Отсюда ясно, что разумная личность, в качестве *интеллигенции*, *ноумена* в моральном (интеллигибельном) мире, является самодостаточной причиной своего действия.

⁹ Кант И. Критика способности суждения // Сочинения. Т. 5. С. 273—274 (§ 83).

¹⁰ Я говорю «как минимум два типа», поскольку, в принципе, в интеллигибельном мире, на стыке познания и нравственного поведения, можно выделить как отдельную еще одну разновидность, а именно — рациональность художественного творчества и телеологического мышления, степень свободы которой еще выше, нежели у рациональности морального действия.

¹¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 203.

¹² Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 225.

¹³ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. Т. 3. С. 352 (В 474).

¹⁴ Кант И. Критика способности суждения. С. 312 (§ 91).

¹⁵ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 233.

Артур Шопенгауэр высоко оценивал Кантово учение о неразрывном сосуществовании свободы и необходимости и называл его «величайшим завоеванием из всех завоеваний человеческого глубокомыслия». До Канта предполагали (во всяком случае, схоласти), что свобода индивида проявляется в его действиях, а в основе его бытия лежит необходимость. Благодаря кенигсбергскому мудрецу, мы теперь знаем, что дело обстоит противоположным образом: поступки (действие как таковое) относятся к эмпирическому характеру человека, а то, что их обуславливает — к умопостигаемому характеру, внутренней сущности каждой личности. Именно глубинная сущность определяет поступки, поэтому «укоры совести, возникая по поводу *operari* [действия], все-таки направлены против *esse* [бытия]. Так как мы сознаем за собой *свободу* лишь через посредство *ответственности*, то где содержится последняя, там же должна содержаться и первая, — стало быть, в *esse*. *Operari* находится во власти необходимости»¹⁶.

Свобода как добрая воля

Итак, вернемся к априорному понятию воли. Воля, как мы только что узнали, есть способность определять *самое себя*. Значит, воля определяет не наши эмпирические (чувственные) желания, а нечто более глубокое и основательное. И Кант это проясняет: «Воля — это (в отличие от произволения¹⁷) способность желания не столько по отношению к поступку, сколько по отношению к основанию, определяющему произволение к поступку; сама воля, собственно, не имеет своего определяющего основания; поскольку она способна определять произволение, она сама есть практический разум»¹⁸. Итак, *слово* произнесено: *воля* — это *практический разум*. Что же из этого следует?

Свобода произволения есть не что иное, как способность чистого разума быть для себя практическим. Это возможно только в том случае, если воля определяет такие максимы поступков (или субъективные принципы действия, мотивы), которые *пригодны в качестве всеобщего закона*. Иначе говоря: такие поступки являются *моральными* и совершаются *личностью*. Ибо моральная личность

(в отличие от *лица*, которому поступки могут быть вменены) — это *свобода разумного существа*, подчиняющегося моральным законам¹⁹. Значит, речь идет о такой свободной воле, которая устанавливает *всеобщие законы*.

Всеобщие законы не стоит понимать сугубо эмпирически, в качестве наглядных *образцов* требуемого и одобряемого поведения. Они представляют собой моральные ценности и нормы, которые полностью совместимы (а иначе быть и не может!) с категорическими императивами во всех их формулировках. Социальные же экспектации полностью ориентируются на эти ценности и нормы. Воля, устанавливающая такие законы, выводит личность на интерсубъективный уровень, на уровень всеобщего законодательства. Сама же воля в результате этого обнаруживает такое качество, как *автономия*. Чем оно ценно?

Автономия воли — это такое ее свойство, благодаря которому она сама для себя является законом. Это очевидно, поскольку воля, устанавливающая всеобщие законы, безусловно, обладает автономией, т.е. является *самозаконной* (*auto-nomos*). А раз так, то и статус автономии возникает и приобретается тогда, когда воля начинает выбирать те максимы поступков, которые имеют характер всеобщего закона.

Отсюда следует фундаментальный вывод: та *воля безусловно добра*, чьи максимы становятся *всеобщим законом*. Конкретнее: априорное требование «поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать», — также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить, и такой императив есть категорический императив»²⁰.

Воля может быть направлена также на саму личность. Кант выделяет понятие (и состояние) *внутренней свободы*. Для внутренней свободы требуется умение, во-первых, *справляться с самим собой* и, во-вторых, *владеть собой*, т.е. обуздывать свои аффекты и укрощать страсти. Если воля способна реализовывать эти умения, то *нрав* человека называют *благородным*; в противном случае, т.е. когда у человека «распущенная» душа (как сказал бы Платон), нрав может быть только *неблагородным*, *низким*²¹.

Кант утверждает, что «невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться

¹⁶ Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Собр. соч. : в 6 тт. М., 2011. Т. 3. С. 426—427.

¹⁷ Произволение (*Willkür*) понимается Кантом как действие, выражение воли, т.е. акт воли, которая в качестве практического разума определяет основание поступка, выбирает одну из имеющихся возможностей действия.

¹⁸ Кант И. Метафизика нравов. С. 234.

¹⁹ Кант И. Указ. соч. С. 245.

²⁰ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 215.

²¹ Кант И. Метафизика нравов. С. 450.

добрым без ограничения, кроме одной только **доброй воли**»²². Это означает также, что добрая воля — не средство для какой-нибудь другой цели, а добрая воля сама по себе²³. Все эти характеристики резюмируются в положении о том, что «безусловно добрая воля — это та, максима которой всегда может содержать в себе саму себя, рассматриваемую как всеобщий закон»²⁴. Ибо, как уже было сказано, разумная личность может мыслить причинность собственной воли, только руководствуясь идеей свободы, поскольку факт принадлежности к интеллигибельному (интеллектуальному) миру и независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира — это и есть свобода.

* * *

Когда-то давным-давно стоики определили свободу как *осознанную необходимость*. Такое понимание вполне согласовывалось и с философским мировоззрением стоиков, и с их трагическим мироощущением. Гораздо позже эту формулу воспроизвели в своих учениях сначала Спиноза, а потом — Гегель. Повторялась она и позднее. Однако в конце XVIII века было обнаружено, на мой взгляд, наиболее адекватное (сущности этого феномена) понимание свободы.

Свобода, согласно Канту, не может быть необходимостью, даже осознанной. Безусловно, разумный человек, осуществляющий сложный выбор в ситуации с принуждающими обстоятельствами, осознает и учитывает эти внешние и внутренние факторы так называемой необходимости. Однако не это главное! Та внешняя необходимость, проистекающая от природных или социальных причин, и та внутренняя каузальность, детерминируемая, скажем, физиологией, несомненно, оказывают влияние на выбор человека, но отнюдь не главное. В такой ситуации выбора с множественностью обстоятельств непреодолимого характера тем не менее окончательное решение принимается *автономной разумной личностью*, и это решение не может быть никаким иным, кроме как *свободным*.

Да, я принял во внимание такие-то и такие-то обстоятельства, независимые от моей воли, да еще, кроме того, десяток иных «принуждающих» факторов, но мой выбор — вот такой; и этот выбор есть выбор свободной личности, руководствующейся доброй

волей. Иначе говоря, мой выбор — коль скоро я *разумная личность*, а не просто *лицо* — будет всегда *свободным* и будет всегда *моим*. При чем же тут необходимость?

Свобода неразрывно связана с ответственностью. Можно сказать даже так: и та и другая — всего лишь две стороны одного и того же феномена. В конкретной ситуации ответственность может предшествовать свободе, и уж всегда ответственность сопровождает и заключает свободный выбор. Уменьшает ли ответственность степень свободы, ограничивает ли ее? Ни в малейшей степени!

Свобода всегда соседствует с обязательностью. Неважно, какая это обязательность — моральная или правовая. Обязательность всегда стремится принудить, однако если человек осознает свои обязанности и добровольно принимает их на себя как ответственная личность, то по большому счету никакого давления или ограничения своей свободы со стороны любой обязательности не ощущает.

Свободу невозможно оторвать от морального или правового долга. Долг — как это видится со стороны — нависает и старается придавить индивида. Груз его кажется очень тяжелым! Но совсем иначе он выглядит изнутри. Долг — это всего лишь естественная и неустранимая составная часть моего морального, правового и социального *статуса*. И не более того! Он ничем не отличается от моего *статусного набора* и, стало быть, от меня самого. Осмелившись, можно сказать даже так: мой долг — это и есть я сам.

Итак, **свобода** (в лице разумной личности) всегда и в полной мере осознает собственную (оригинальную) самость и осуществляется не под влиянием и давлением (осознанной или неосознанной) необходимости, а также ответственности, обязательности, долга, но с их непременным учетом и всегда по доброй (= свободной) воле. Свобода, таким образом, — это в первую очередь свободный выбор доброй воли.

Свобода как гражданское и правовое состояние

Важнейшее место принцип свободы занимал в государственно-правовой концепции Джона Локка (1632—1704). Свобода как естественное и прирожденное *право*, наряду с другими такими же правами, является фундаментом гражданского общества и — вслед за этим — государства, не позволяя последнему скатываться до уровня самовласти, деспотии «отеческого правления» и рабства так называемых «свободных граждан», погруженных в беспросветное состояние патернализма.

²² Кант И. Указ. соч. С. 161.

²³ Кант И. Указ. соч. С. 165.

²⁴ Кант И. Указ. соч. С. 226.

В своей работе «Два трактата о правлении», в знаменитом § 87, Локк говорит о том, что каждый человек рождается, имея право на полную свободу и неограниченное пользование всеми правами и привилегиями естественного закона в такой же мере, как всякий другой человек. Каждый индивид по природе обладает властью не только охранять свою *собственность*, а именно: *жизнь, свободу и имущество*, но также судить и наказывать за нарушение этого закона других²⁵.

Однако *политическое общество* может быть создано только тогда, когда каждый человек откажется от этой естественной власти и передаст ее в руки самого общества. В таком случае и все приговоры гражданского общества будут вместе с тем и приговорами отказавшегося от естественной власти индивида. Тогда определяется и цель гражданского общества — избегать и возмещать те неудобства естественного состояния, которые возникают от того, что каждый человек является судьей в собственном деле. Ибо сила без права, обращенная против личности человека, создает состояние войны²⁶. Вот тогда проявляется себя другая сила, а именно — сила, образующая общество: свободные и разумные существа передают часть своих прав и свобод *общему судье* — гражданскому обществу.

И здесь, говорит Локк, «мы имеем первоначально *законодательной и исполнительной* власти гражданского общества. <...> И это *переносит людей* из естественного состояния в *государство*»²⁷. То есть самостоятельное, осуществленное по своей собственной воле ограничение индивидом естественной свободы лежит в основе создания гражданского состояния и государства. Отдав часть свободы гражданскому обществу, индивид должен переосмыслить и свое понимание естественной свободы, отныне совместимой с определенным и неизбежным государственным принуждением.

Свобода человека в обществе (в отличие от *естественной* свободы) состоит в том, что он «не подчиняется никакой другой законодательной власти, кроме той, которая установлена по согласию в государстве, и не находится в подчинении чьей-либо воли и не ограничен каким-либо законом, за исключением тех, которые будут установлены этим законодательным органом в соответствии с оказанным ему доверием. <...> *Свобода людей в условиях существования систе-*

мы правления заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем; это — свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека, в то время как *естественная свобода* заключается в том, чтобы не быть ничем связанным, кроме закона природы»²⁸.

Понимаемая таким образом свобода несовместима с «отцовской властью» государства и сопутствующим ей патернализмом. Вместе с тем свобода не может отождествляться со своеволием. Локк подчеркивает, что даже в естественном (а не гражданском) состоянии люди равны и независимы, и потому «ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они — слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу»²⁹. Это означает, что все люди обладают равным правом на естественную свободу, хотя это право не может исключить социального неравенства.

Фундаментом свободы и других естественных прав является *общечеловеческий закон* («закон, который управлял Адамом»), а именно — *закон разума*. Таким образом, Локк не выводит естественные права из человеческой или естественной природы, но полагает их *Божественными*, или *разумными*. Это определение тождественно тому, что Кант называл *априорным основанием*.

Такой закон в его подлинном смысле — «не столько ограничение, сколько *руководство для свободного и разумного существа* в его собственных интересах и предписывает только то, что служит на общее благо тех, кто подчиняется этому закону»³⁰. Иначе говоря, целью закона является «не уничтожение и не ограничение, а *сохранение и расширение свободы*». Отсюда ясно, что «там, где нет закона, нет и свободы», ибо свобода не является свободой каждого индивида делать то, что он пожелает, но представляет собой «свободу человека располагать и распоряжаться как ему угодно своей личностью, своими действиями, владениями и всей своей собственностью в рамках тех законов, которым он подчиняется, и, таким образом, не подвер-

²⁵ Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения : в 3 тт. М., 1985—1988. Т. 3, 1988. С. 310.

²⁶ Локк Дж. Указ. соч. С. 273.

²⁷ Локк Дж. Указ. соч. С. 312.

²⁸ Локк Дж. Указ. соч. С. 274—275.

²⁹ Локк Дж. Указ. соч. С. 265.

³⁰ Локк Дж. Указ. соч. С. 293.

гаться деспотической воле другого, а свободно следовать своей воле»³¹. Так, априорный закон разума естественно («закономерно») и логично перерастает в гражданский закон и затем воплощается в юридическом законе.

В таком случае власть гражданского общества или созданного людьми законодательного органа *«никогда не может простирается далее, нежели это необходимо для общего блага»*; и кто бы ни обладал верховной властью в государстве, «он обязан править согласно установленным *постоянным законам*, провозглашенным народом и известным народу, а не путем импровизированных указов; править с помощью *беспристрастных* и справедливых *судей*, которые должны разрешать споры посредством этих законов»; и все это должно осуществляться «ни для какой иной цели, но только в интересах *мира, безопасности и общественного блага* народа»³². Трудно отыскать цель государства более возвышенную, чем ту, на которую указал Джон Локк.

* * *

Размышления И. Канта в конце XVIII века о свободе как состоянии общества остаются, к сожалению, сверхактуальными и по сей день. Все те характеристики гражданского общества и задачи, которые необходимо решить для того, чтобы социум мог оцениваться как свободный, пока еще не обретенны и не реализованы. Поэтому до сих пор во всем мире сохраняют свою общезначимость и насущность, более того — приобретают даже *популярность* (в прямом смысле этого слова) такие работы Канта, как, например, трактат «К вечному миру», статьи «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «О поговорке “Может это и верно в теории, но не годится для практики”», «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» и другие.

Итак, какой видел Кант свободу в гражданском обществе и каково само гражданское общество?

Величайшая проблема для человеческого рода, утверждает Кант, достижение всеобщего правового *гражданского общества*. Именно в таком обществе, и только в нем, всем гражданам предоставляется величайшая свобода, которая, однако, совместима со свободой других. Тем самым достигается высшая цель природы в отношении человека: развитие всех его природных задатков.

Вместе с тем в таком обществе присутствует и «полный антагонизм»: максимальная свобода под внешними (юридическими) законами сочетается с «непреодолимым принуждением». Этот уровень развития общества, где величайшая свобода под внешними законами мирно соседствует с непреодолимым принуждением, Кант называет *«справедливым гражданским устройством»*. Достижение подобного рода устройства есть «высшая задача природы для человеческого рода».

Очевидно, что вступать в состояние принуждения граждан, расположенных к полной свободе, заставляет *беда*, а именно «величайшая из бед», которую себе причиняют сами же люди: при «необузданной свободе» они не способны ужиться друг с другом. Причина этого — в том, что человек «обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение»³³.

Выходит, чем выше достигнутый уровень свободы, тем больше вероятность ее неправоверного использования. Хотя *неизбежности* злоупотребления свободой тоже, в общем-то, не существует. Несмотря на опасности, связанные с возможностью превратного использования, Кант обоснованно полагает свободу наиболее дорогим и священным даром — первоначальной (врожденной) сущностью человека. Поэтому охранять свободу и заботиться о ней надлежит двум важнейшим социальным детерминантам: внутреннему регулятору — морали, а также внешнему — праву (закону).

К ограничению «необузданной свободы», т.е. той, которой можно злоупотреблять, следует приступать с уровня политических верхов. Прежде всего необходимо отыскать такого «главу публичной справедливости» (в лице одного или сообщества избранных лиц), который сам был бы справедлив³⁴.

Однако Кант высказывает опасения: «Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время должен быть *человеком*. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кри-

³¹ Локк Дж. Указ. соч. С. 293—294.

³² Локк Дж. Указ. соч. С. 337.

³³ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения. Т. 8. С. 17—19.

³⁴ Кант И. Указ. соч. С. 19.

вой лесины (Holze), как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого»³⁵.

Принцип гражданского (правового) состояния обладает не только регулятивной силой, но также имеет и практическое, конституирующее значение. В отношении последнего Кант утверждает: «Государственный строй, основанный на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных <...> есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельно го закона»³⁶.

Ради обоснования необходимости правового состояния Кант обращается даже к «трансцендентным», на первый взгляд, основаниям. Он полагает, что природа (или, что то же самое, «познаваемое нами провидение») «неодолимо *хочет*, чтобы право получило в конце концов верховную власть»³⁷. Однако не стоит усматривать в позиции Канта натурализм или мистицизм: природа, или провидение, есть метафорическое выражение кантовского *априоризма*, в котором берут происхождение идеи свободы, права, справедливости.

Разумеется, право всегда связано с возможностью внешнего принуждения. Однако правовое принуждение, необходимо согласующееся со свободой каждого, также направлено в конечном счете на сохранение всеобщей гражданской свободы. Когда некое проявление свободы оказывается препятствием к свободе другого лица, тогда принуждение, направленное против такого проявления, совместимо со всеобщей свободой и бывает правым³⁸.

Следовательно, право нужно также понимать как «ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других»; а поскольку ограничение свободы законом называется принуждением, *гражданское правовое состояние* есть «отношение между свободными людьми, которые, однако (без ущерба для свободы из объединения с другими как целого), подчинены принудительным законам, потому что этого требует сам разум, и именно чистый разум, *a priori* устанавливающий законы и не принимающий в соображение ни одну из эмпирических целей»³⁹.

Гражданское (= правовое) состояние базируется на трех априорных принципах. Первым и основополагающим принципом является *свобода* каждого члена общества как *человека*. Такая свобода выражается в формуле: никто не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет; каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему представляется хорошим, если только он не наносит этим ущерба свободе других.

Отсюда вытекает, что правление, основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца своим детям, т.е. *правление отеческое*, при котором подданные рассматриваются как несовершеннолетние, неспособные различить, что для них действительно полезно или вредно, — такое правление есть *величайший деспотизм*, какой только можно себе представить⁴⁰. Здесь Кант говорит о таком крайне негативном, социально деструктивном и весьма распространенном явлении, как *патернализм*. Как видим, еще в конце XVIII века четко осознавалась величайшая опасность патернализма для свободы и гражданского общества. Опять же, приходится с прискорбием констатировать, что эта реальная проблема, эксплицированная еще Кантом, до сих пор в современном мире окончательно не разрешена.

Любого рода деспотическое правление нарушает априорные принципы *внешней (правовой) свободы* (право не повиноваться никаким законам, кроме тех, на которые я могу дать свое согласие) и *внешнего (правового) равенства* (отношение граждан государства, при котором каждый может обязать другого по закону, если только он сам готов подчиниться этому закону)⁴¹. В том случае, «если права народа попораны, то низложение (тирана) будет правомерным, в этом нет сомнения»⁴². Однако такой способ Кант считает неправовым и (с некоторыми оговорками) пригодным лишь в случае крайней («безвыходной») необходимости.

Вторым априорным принципом является *равенство* каждого члена общества (как *подданного*) с любым другим, а третьим — *самостоятельность* каждого члена общности как *гражданина*⁴³.

Установившееся гражданское правовое состояние должно базироваться на следующем принципе взаимоотношений граждан и государства: «Во всяком обществе необхо-

³⁵ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 19.

³⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 285 (В 373).

³⁷ Кант И. К вечному миру // Сочинения Т. 7. С. 33.

³⁸ Кант И. Метафизика нравов. С. 255.

³⁹ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Сочинения. Т. 8. С. 176.

⁴⁰ Кант И. Указ. соч. С. 177.

⁴¹ Кант И. К вечному миру. С. 14, прим.

⁴² Кант И. Указ. соч. С. 51.

⁴³ Эти два принципа я рассмотрю ниже, в соответствующих разделах.

димо повиновение механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и дух свободы, так как в делах, касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно, ибо иначе он впадёт в противоречие с самим собой»⁴⁴. Вне всякого сомнения, это правовое основоположение актуально и поныне.

Справедливость как она есть

Первым в западноевропейской философии заговорил о справедливости — обстоятельно и глубоко — родоначальник континентального трансцендентализма, априоризма и аксиологии Платон (327—447 гг. до н. э.).

Для древнегреческого мышления и национального менталитета чрезвычайно важной основой, конституирующей и регулирующей всю социальную и индивидуальную жизнь, была идея *добротности* (ἀρετή; в некоторых русских переводах встречается другой эквивалент — «добродетель»⁴⁵). Высшее качество человека в моральной сфере — это его нравственная добротность (ἀρετή), или, по-другому, добродетель. Однако культура тела, или «добротность тела», поддерживаемая

гимнастикой, — это тоже ἀρετή. Отличное владение своей профессией представляет собой ἀρετή. Качественно построенный корабль обладает ἀρετή. Яблоня, приносящая вкусные и красивые плоды, несомненно, имеет отношение к ἀρετή. Короче говоря, все, что угодно, отмеченное высшим, положительным сущностным качеством, достигает уровня добротности.

Подлинная *добротность* человека, согласно Платону, есть совокупность (в основном) пяти важнейших качеств личности: *справедливости* (δικαιοσύνη), *рассудительности* (σωφροσύνη), *благочестия* (εὐσέβεια), *мудрости* (σοφία) и *мужества* (ἀνδρεία). Все эти свойства человека являются врожденными (априорными), но для того, чтобы они проявились в человеке, их необходимо актуализировать, т.е. «припомнить» с помощью обучения и воспитания.

Платон полагает, что добротность больше суммы своих частей и представляет собой совершенно новое, по сравнению с ними, качество. Другими словами, ἀρετή — это типичный *эмерджент*, если позволено будет использовать современный термин. Как сущность, обладающая свойством эмерджентности, она не только больше частей и предшествует им, но имеет непосредственное отношение к высшей сфере — Благу (ἀγαθόν), понимаемому как абсолютная ценность мира, его идеал. Благо есть цель для добротности. Таким образом, добротность имеет выход в другой, умопостигаемый, мир, а потому и человек, приобщившийся к добротности, получает возможность выйти за пределы области вечного становления и получить различной степени доступ к сфере подлинного бытия⁴⁶.

Идея справедливости занимает в этом ряду особое место. Прежде всего, следует об-

⁴⁴ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории...». С. 195.

⁴⁵ Добродетель, или аρεté (ἀρετή), — весьма многозначный и на первый взгляд трудноуловимый термин. А. Д. Вейсман толкует значение арете как: доблесть, добродетель; вообще совершенство, превосходство, достоинство (как физическое, так и нравственное); мужество, храбрость; не только о людях, но и о животных и неодушевленных предметах: благородство, доброкачественность лошадей, проворность и сила ног и т. д. (Ср.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899 (репринт: М., 1991). Кол. 193).

Ханс Иоахим Кремер также утверждает, что полностью осознать арете можно только тогда, когда «понятие “арете” рассматривается не в узком смысле “добродетели” (Tugend), а в общем значении специфической эффективности, добротности (Tüchtigkeit), высшего качества, даже сущности, свойственного существованию вещи» (См.: Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959. S. 120).

А. Ф. Лосев категорически утверждает, что термин ἀρετή «у нас совершенно неправильно переводят как “добродетель”. Дело в том, что хотя иной раз (и притом достаточно редко) этот термин и означает у древних “добродетель”, настоящее свое место это значение нашло, однако, в христианской литературе. Под влиянием этой литературы большинство переводчиков переводят этот древнегреческий термин именно как “добродетель”, хотя в огромном большинстве случаев этот термин совершенно не имеет у древних никакого морального содержания. Чаще всего — это именно “добротность”, “хорошая изготовленность”, “совершенство”, а если этот термин и употребляется в моральной области, то там он скорее “доблесть”, “благородство” (не в каком-нибудь узком классовом или сословном смысле), “благовоспитанность”, “душевная” и “духовная” “сила»» (См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 564).

⁴⁶ Карло Хубер выделяет основные свойства анамнесиса. Он полагает, во-первых, что анамнесис «как содержание припоминания может рассматриваться как особая причастность (Teilhabe) конечного духовного сознания идее. Эта причастность является наибольшей причастностью конечного сущего идее, и она представляет собой — по сравнению со всеми другими способами причастности — нечто существенно новое, так как она есть причастность сознания как сознания идее: она — способ причастности, который конституирует духовное сознание как таковое». Во-вторых, «анамнесис как припоминание идеи проявился затем как особое родство (Verwandtschaft) души с идеей: в анамнесисе речь идет <...> о духовности (Geistigkeit) человеческого познания на основе духовности человеческой души. Эта духовность представлена Платоном как отличительное родство души с идеей. Душа происходит из идеи: в идее находится ее источник (Ursprung), источник ее духовной жизни и действия (Tun). <...> В идее душа находит свою родину. <...> К идее вновь стремится душа: мыслящая, философствующая, любящая и живущая, она восходит до идеи» (см.: Huber C. E. Anamnesis bei Plato. München, 1964. S. 582—584).

ратить внимание на сам древнегреческий термин, обозначающий справедливость — δίκαιοσύνη [дикайосíне], который одновременно имеет коннотации «законность» и «правосудие». Прилагательное δίκαιος означает «справедливый», «праведный», «законный» и одновременно — «хороший», «надлежащий», «такой, какой должен быть». Субстантив δίκη первоначально обозначал «обычай», однако позже закономерным образом приобрел значения «право», «справедливость», «правосудие», «суд», «судопроизводство», «штраф». Богиня Дике (Δίκη) — дочь Зевса и Фемиды, чьим атрибутом были весы, — согласно Гесиоду, была богиней правды, справедливости и справедливого возмездия. Она следила за соблюдением в мире справедливости и докладывала своему отцу Зевсу о всяком отступлении от правды.

Для Платона справедливость — не просто один из признаков, составляющих человеческую добротность. Справедливость — это ценностная идея из «занебесной области» подлинного бытия, врожденное человеческое представление о ней и *синтетическое* качество души, включающее в себя одновременно и честность, и равенство, и мудрость, и некоторые другие добродетели.

Как и все подобного рода идеи, справедливость «припоминается» с помощью особой процедуры, называемой *анамнесис* (ἀνάμνησις). Анамнесис — это припоминание бессмертной душой вечных идей, которые существуют в «занебесной области», где ранее — до вселения в смертное тело — пребывала и сама душа и где она познала все истины. Важнейшее и принципиальнейшее для платонизма учение об анамнесисе есть не что иное, как первая в европейской философии *теория априорного знания и познания*. Учение об анамнесисе, согласно Карлу Борману, достигает двоякого результата: «1. Оно дает ответ на вопрос, откуда мы получаем знание о непреходящем сущем, которое никогда не бывает предметом осмысленного опыта. Каждое необходимое и общепринятое познание, каждое познание, которое Кант называет априорным познанием, душа получает благодаря тому, что она припоминает то, что она видела перед вселением в тело. 2. Предсуществование души неразрывно связано с бытием идей. То, что имеется вечное сущее, с необходимостью следует из того факта, что мы владеем необходимыми и общепринятыми познаниями»⁴⁷.

Однако справедливость — не просто идея, идеальное бытие. Она вполне реально присутствует в обыденной человеческой жизни и является ее важнейшим регулятивом. Например, правитель «должен уготовить себе не свободу властвовать, делая для себя и для города все, что тебе угодно, но рассудительность и справедливость». Если правитель и город будут «действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам»⁴⁸. Следует также помнить, что «любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не мудростью»⁴⁹, а «одной из задач искусства справедливости пусть будет создание честных людей, как все другие искусства создают мастеров»⁵⁰.

Платон определял и понимал справедливость не только широко, как это видно из предыдущих его высказываний, но он также отделял ее от узко понимаемого права талиона или корпоративной выгоды. В диалоге «Клитофонт» утверждается, что справедливость — это не умение «вредить врагам и делать добро друзьям». Сущность этой добродетели в том, что «справедливые люди никогда не наносят вреда: ведь все, что они делают, направлено к вящей пользе»⁵¹.

Социальное значение справедливости несомненно и чрезвычайно велико. Платон подчеркивает, что все добродетели необходимо должны сочетаться с *разумением*, что все *истинное* в нашей жизни приобретает лишь путем очищения от всех страстей, а «рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения»⁵². Тогда оказывается, что «самое важное и прекрасное» в человеческой жизни — «это разуметь, как управлять государством и домом, и называется это умение рассудительностью и справедливостью»⁵³.

В «Государстве» Платон начинает подробно и обстоятельно разбирать вопрос о моральном и правовом генезисе справедливости и заканчивает его в последнем своем произведении — «Законах».

Атомисты, склонные к эмпиризму, и софисты, предрасположенные к крайнему релятивизму, рассуждали так: люди зачастую поступали несправедливо и страдали от несправедливости; тогда они «нашли целесооб-

⁴⁷ Bormann K. Platon. Freiburg, München, 1987. S. 105.

⁴⁸ Платон. Алкивиад I // Собр. соч. : в 4 тт. М., 1990—1994. Т. 1, 1990. С. 265 (134 c-d).

⁴⁹ Платон. Менексен // Собр. соч. Т. 1. 1990. С. 154 (247a).

⁵⁰ Платон. Клитофонт // Собр. соч. Т. 4. 1994. С. 578 (409b).

⁵¹ Платон. Указ. соч. С. 579 (410b).

⁵² Платон. Федон // Собр. соч. Т. 2. 1993. С. 21 (69 b-c).

⁵³ Платон. Пир // Собр. соч. Т. 2. 1993. С. 119 (209a).

разным договориться друг с другом, чтобы не творить несправедливость, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот каково происхождение и сущность справедливости»⁵⁴. Далее следует вывод о том, что «справедливого же вовсе нет по природе»⁵⁵.

Вследствие распространения таких «нечестивых взглядов» возникает крайне опасное мнение, будто «высшая справедливость — это когда кто-то силой одержит верх»⁵⁶. Такое представление для Платона, полагающего идеи *блага, разума, рассудительности и справедливости* высшими образцами в мире и безусловными основаниями бытия, абсолютно неприемлемо.

Различие между справедливостью и несправедливостью наконец-то получает свое полное определение. И это определение всеобъемлющее: «Тираническое господство в душе ярости, страха, удовольствия, страдания, зависти и страстей я считаю несправедливостью вообще, все равно, наносит ли это кому-нибудь вред или нет. Напротив, господство в душе представления о высшем благе, каких бы воззрений ни держалось государство или частные лица на возможность его достижения, делает всякого человека порядочным. Хотя бы он и совершил какой-нибудь ложный шаг, все равно надо считать вполне справедливым поступок, совершенный подобным образом, и все, что происходит под руководством такого начала, является наилучшим для всей человеческой жизни»⁵⁷.

Итак, справедливость как одна из Божественных идей, или идея разума, как сказал бы Кант, конституирует и регулирует *все* человеческое поведение и *всю* социальную жизнь, противостоя при этом опять же *всем* нечестивым, деструктивным и низменным свойствам, которые в принципе возможны в нашем мире.

Справедливость и ее части

Самый талантливый ученик Платона в Академии, Аристотель из Стагиры (384—322 гг. до н.э.), полагал справедливость величайшей из добродетелей. Создатель автономной и систематической этики — в качестве самостоятельной философской науки — прекрасно разбирался в природе и сущности добродетелей.

Отличительное свойство людей Стагирит видел в способности «к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.». И такая способность «создает основу семьи и государства»⁵⁸.

Аристотель считал, что справедливость может быть двух родов. Первый род — *общая* справедливость. Такая справедливость есть соответствие закону, а справедливое может быть только по отношению к закону. В таком случае, «правосудие [или право] — это законное и справедливое, а неправосудное [или неправо] — это противозаконное и несправедливое»⁵⁹.

Иначе говоря, справедливо то, чего требует закон; сам же закон «велит поступать мужественно, благоразумно и вообще вести себя в согласии с тем, что зовется добродетелями». Именно поэтому считается, что «справедливость — это некая совершенная добродетель»⁶⁰. Ранее Аристотель уже подчеркивал, что справедливость, или правосудность (*δίκαιοσύνη*⁶¹), есть «полная добродетель, однако не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]. Поэтому правосудность часто кажется величайшей из добродетелей»⁶². Тогда, говорит Аристотель, «данная правосудность не часть добродетели, а добродетель в целом, а противоположное не часть порочности, но порочность в целом»⁶³.

Справедливость как правосудность относится к закону, а не к окружающим людям. Поэтому Аристотель замечает, что «при таком понимании справедливого возможно быть справедливым самому с собой: благоразумный, мужественный, воздержанный бывает таким сам по себе»⁶⁴. Однако этого Стагириту недостаточно: его интересует живое человеческое общение и повседневная жизнь.

Второй род можно назвать *частной* справедливостью; и она есть «справедливое по отношению к другому человеку», или «гражданская справедливость». Такая справед-

⁵⁸ Аристотель. Политика // Сочинения : в 4 тт. М., 1976—1984. Т. 4, 1983. С. 379 (1253a 16—19).

⁵⁹ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения. Т. 4. С. 146 (1129a 39 — 1129b 1).

⁶⁰ Аристотель. Большая этика // Сочинения. Т. 4. 1983. С. 324 (1193b 3—11).

⁶¹ Переводчик «Никомаховой этики», Н. В. Брагинская, отступив от установившейся традиции, переводит в данном разделе древнегреческий субстантив *δίκαιοσύνη* (т.е. справедливость) как «правосудность», объясняя при этом, что Аристотель в пятой книге своего классического труда описывает по преимуществу сферу права, закона и судопроизводства и, следовательно, говорит не об этической справедливости, а о правовой.

⁶² Аристотель. Никомахова этика. С. 147 (1129b 25—28).

⁶³ Аристотель. Указ. соч. С. 148 (1130a 9—11).

⁶⁴ Аристотель. Большая этика. С. 324 (1193b 14—15).

⁵⁴ Платон. Государство // Собр. соч. Т. 3. 1994. С. 118 (358e — 359a).

⁵⁵ Платон. Законы // Собр. соч. Т. 4. 1994. С. 347 (889e).

⁵⁶ Платон. Указ. соч. С. 347 (890a).

⁵⁷ Платон. Указ. соч. С. 319 (863 e — 864a).

ливость по отношению к другому существует в обыденной жизни и представляет собой равенство и прежде всего — *равенство в обязательствах*. Поскольку речь идет о равноправных гражданах полиса, то «справедливое — это то, что находит себе место в общении людей внутри государства, справедливость и справедливый человек имеют отношение к гражданскому справедливому»⁶⁵.

Здесь Аристотель выделяет два варианта такого рода частной справедливости. Во-первых, это справедливость, имеющая отношение к *распределению* почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами. Такая *распределительная справедливость* (или *распределительное право*) всегда связана с воздаянием «по достоинству» (неважно, как это «достоинство» понимают разные социальные группы)⁶⁶. Стало быть, право есть нечто соотносительное, пропорциональное, а правосудие должно быть *пропорционально справедливым*, ибо само воздаяние «по достоинству» непременно требует пропорциональности.

Во-вторых, *направительное право*, или справедливость, актуализируется всякий раз при совершении *обмена*⁶⁷, понимаемого широко, как отношений, ведущих к взаимной (невзаимной) выгоде или невыгоде⁶⁸. Такого рода *направительное право* (*justitia directiva*) действует при добровольном и законном совершении сделки (в широком смысле слова). Оно же превращается в *исправительное* (*justitia correctiva*), если какой-либо договор был недобровольным или противоправным. Так или иначе, речь идет об *уравняющей справедливости* при (взаимо) выгодном обмене или, напротив, причинении вреда и ущерба. Именно поэтому в подобных ситуациях люди идут к судье, ибо, в их представлениях, судья — это «одушевленное правосудие», и он, как посредник, «уравняет по справедливости»⁶⁹.

Итак, Аристотель положил в основание своего понимания справедливости принцип *отказа от какого бы то ни было преимущества*: «Когда же человек ведет себя свое-

корыстно⁷⁰, [его поступки] часто ни одному из [пороков] не соответствуют, ни тем более всем [порокам], и все же их отличает какая-то подлость (ведь этого человека мы осуждаем!) и неправосудность. А значит, существует особая «неправосудность», как бы часть от неправосудности в целом, и существует нечто «неправосудное» как часть от неправосудного [и] противозаконного в целом»⁷¹. Иначе говоря, поскольку граждане полиса в своем гражданском статусе совершенно равны, постольку любое незаконное и своекорыстное преимущество (в чем угодно) всегда будет считаться несправедливым, подлым и неправосудным⁷².

Из этой, в частности, идеи Аристотеля исходил выдающийся американский философ Джон Роулз. Ее он взял в качестве одного из конститутивных оснований своей знаменитой книги «Теория справедливости» («A Theory of Justice», 1971). В начале книги он сразу же утверждает: «Справедливость — это первая добродетель общественных институтов, точно так же, как истина — первая добродетель систем мысли. Теория, как бы она ни была элегантна и экономна, должна быть отвергнута или подвергнута ревизии, если она не истинна. Подобным же образом законы и институты, как бы они ни были эффективны и успешно устроены, должны быть реформированы или ликвидированы, если они несправедливы»⁷³.

Вслед за этим Роулз однозначно присоединяется к Стагириту: «Более специфический смысл, который Аристотель придает справедливости и из которого исходят все последующие формулировки, заключается в воздержании от *pleonexia*, т.е. от получения преимуществ, которые некто приобретает путем захвата того, что принадлежит кому-то другому, его собственности, заслуг, места и т.п., или путем отказа выполнить просьбу чело-

⁶⁵ Аристотель. Большая этика. С. 327 (1194b 28—30).

⁶⁶ Аристотель. Никомахова этика. С. 151 (1131a 25—29).

⁶⁷ Аристотель. Указ. соч. С. 150 (1131a 1—2).

⁶⁸ К числу законных и добровольных видов отношений Аристотель относит, например, куплю, продажу, ссуду, залог, заем, задаток, платеж. К числу совершающихся тайком (незаконных) — кражу, блуд, опьянение, сводничество, убийство исподтишка, лжесвидетельствование. В перечень подневольных (и отчасти незаконных) отношений вошли: посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечие, брань, унижение.

⁶⁹ Аристотель. Никомахова этика. С. 153 (1132a 20—25).

⁷⁰ «Своекорыстность» — это древнегреческий субстантив *πλεονεξία*, который одновременно имеет коннотации «корыстолюбие», «жадность», «обман», однако в первом и главном своем значении он переводится как «преимущество», «превосходство». Аристотель под корыстолюбием как раз и понимает неправосудное (т.е. несправедливое) и незаконное преимущество какого-то человека в чем-то над другими.

⁷¹ Аристотель. Никомахова этика. С. 148 (1130a 19—24).

⁷² Позже Кант утверждал, что «неравенство между людьми возникло вследствие того, что один человек старался получить преимущества перед другим» (см.: Кант И. О педагогике // Сочинения : в 8 тт. М., 1994. Т. 8. С. 461).

⁷³ Роулз Дж. Теория справедливости. М., 2010. 2-е изд. С. 19 (именно такое написание фамилии — Роулз, а не Роулз — принято в этом издании, поэтому в выходных данных я вынужден писать так, как это сделано в книге.)

века, которому ты обязан, возвратить долг, не оказать уважение и т.д. <...> Определение Аристотеля, однако, явно предполагает рассмотрение того, что принадлежит самому человеку и что воздается ему»⁷⁴.

Роулз следует этим путем и приходит к выводу о том, что «первичным субъектом принципов социальной справедливости является базисная структура общества, т.е. устройство главных социальных институтов»⁷⁵. Поскольку же под институтами понимается общественная система правил, которые определяют должность и положение с соответствующими правами и обязанностями, властью и неприкосновенностью, то подобная установка позволяет Дж. Роулзу сформулировать основные принципы и правила, фундирующие справедливость.

Первый принцип справедливости гласит: «Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей».

Здесь, как мы видим, Роулз — в полном соответствии с идеями Канта — устанавливает тесную взаимосвязь и корреляцию таких фундаментальных морально-правовых понятий, как свобода, право и справедливость, подчеркивая тем самым взаимообусловленность и взаимоопределяемость этих ценностей.

Второй принцип обращен к возможному социальному неравенству: «Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно:

(а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений, и

(б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»⁷⁶.

В самом деле, с Роулзом нельзя не согласиться. Любой человек рождается равным со всеми другими людьми всего лишь в двух аспектах: в *антропологическом* (равенство как принадлежность к человеческому роду) и *правовом* (равенство всех людей перед законом). К несчастью, социальное равенство недостижимо уже в силу одних лишь (в принципе неустраняемых!) *природных причин*: все люди рождаются с разными физическими, интеллектуальными, психическими возможностями и способностями. Если же к этим при-

родным факторам добавить еще и *социальные*, которые по трудности своего преодоления вряд ли уступают природным, то и так довольно непростая проблема достижения социального равенства становится еще более труднопреодолимой. В связи с этим Роулз добавляет к двум принципам справедливости также и два «правила приоритета».

Первое правило приоритета (приоритет свободы) регулирует степени свободы: «Принципы справедливости должны располагаться в лексическом порядке, и, следовательно, основные свободы могут быть ограничены только во имя самой свободы. Существуют два случая:

(а) менее широкие свободы должны укреплять всю систему свободы, разделяемую всеми; и

(б) свобода меньшая, чем равная, должна быть приемлемой для граждан, обладающих этой меньшей свободой».

Действительно, те свободы, которые достигнуты немногими (в силу существования социального неравенства), не должны ограничивать, а — напротив — должны укреплять уровень свободы, доступный подавляющему большинству. В свою очередь, те немногие, которые в силу различных причин не смогли достичь даже *общей* степени свободы, должны обладать свободой как минимум *достойной*.

Второе правило приоритета (приоритет справедливости над эффективностью и благосостоянием) утверждает первенство справедливости над другими социальными критериями: «Второй принцип справедливости лексически предшествует принципу эффективности и принципу максимизации суммы выгод; а частное равенство возможностей предшествует принципу различия. Существуют два случая:

(а) неравенство возможностей должно увеличивать возможности людей с меньшими возможностями;

(б) чрезмерная ставка сбережений должна в итоге уменьшать бремя тех, на ком оно лежит»⁷⁷.

Здесь речь идет об Аристотелевой *уравняющей* справедливости: поскольку все мы являемся представителями рода человеческого и в этом праве равны, постольку увеличение возможностей меньшей части людей должно не ограничивать, а увеличивать возможности подавляющего большинства индивидов.

Моральная и правовая справедливость

Реализация и сохранение *свободы* не могут обойтись без фундаментального для морали и права *принципа справедливости*.

⁷⁴ Роулз Дж. Указ. соч. С. 25.

⁷⁵ Роулз Дж. Указ. соч. С. 61.

⁷⁶ Роулз Дж. Указ. соч. С. 267.

⁷⁷ Роулз Дж. Указ. соч. С. 267.

Моральная справедливость есть апелляция к чувству долга, благоволению и доброте. Существует принцип морали, говорит Кант, не нуждающийся ни в каком доказательстве: «не следует совершать ничего, что может оказаться несправедливым <...>. Следовательно, сознание справедливости действия, которое я хочу предпринять, — это безусловный долг»⁷⁸. И в этой интенции должностования мораль и право совпадают, ибо уважение к закону, которое субъективно характеризуется как моральное чувство, есть то же, что сознание своего долга⁷⁹.

Юридическая справедливость, в свою очередь, опирается на право. Тому, кто требует справедливости — этого априорного принципа внутри нас, — недостает полномочий судьи, позволяющих решить, насколько или каким образом можно удовлетворить притязания. Поэтому справедливость представляется априорным принципом, приписываемым сверхчувственному субъекту. На основании этого принципа сверхчувственный субъект (т.е. человечество в целом, а не отдельный индивид) может определить права того, кто взывает к справедливости⁸⁰. Однако здесь существуют влиятельные ограничения: хотя справедливость и относится к правовому требованию, тем не менее ее апелляции направлены прежде всего к суду совести, в то время как любой правовой вопрос должен решаться на основании *гражданского права*⁸¹.

Справедливость в сфере права можно рассматривать и, соответственно, легализовать ее присутствие через призму правового состояния. Ибо само по себе *правовое состояние* есть не что иное, как взаимоотношение между людьми, содержащее те условия, единственно при которых всякий может пользоваться своим правом. При этом формальным принципом возможности такого состояния является *общественная справедливость*.

Общественная справедливость в качестве *идеи воли*, устанавливающей всеобщие законы, обнаруживает свою правовую специфику. Кант полагает, что в отношении возможности, или действительности, или необходимости владения имуществом, а также в соответствии с законами (частным и публичным правом) справедливость может быть разделена на три вида: *охранительную* справедливость (*justitia tutatrix*), *взаимоприобретающую* (*justitia commutativa*) и *распределя-*

ющую (*justitia distributiva*). Эта классификация имеет основание в законе, который говорит, во-первых, только о том, какой образ действий *внутренне прав* по своей форме; во-вторых, *что* в качестве собственности соответственно с законом внешне, т.е. чье владение *основано на праве*; в-третьих, *как* приговор суда соотнобразуется с законом, т.е. *соответствует праву*. При этом суд именуют *справедливостью* страны, и вопрос о том, существует таковая или нет, является важнейшим среди всех правовых дел⁸².

Кроме того, говоря о праве наказания, Кант выделяет также *карающую* справедливость (*justitia punitiva*). Она базируется на априорном *праве талиона* (*jus talionis*), который является принципом карающего права⁸³. И это априорное право подразумевает как само собой разумеющееся, что *безнаказанность*, которую допускает государство, есть величайшая *несправедливость* по отношению к подданным⁸⁴.

Однако следует подчеркнуть, что право талиона вовсе не совпадает с принципом справедливости, ибо оно гораздо уже и партикулярнее. Талион составляет лишь небольшую часть идеи справедливости и относится исключительно к *воздающей* (точнее: *карающей*) ее разновидности. Справедливость как таковая — гораздо более фундаментальная и содержательная идея, нежели талион. В юридической сфере талион проявляет себя прежде всего как *месть*, хотя и существенно ограниченная. В этой же области справедливость выступает как *правосудие*.

Первоначально человечество существовало в природном (естественном), т.е. неправовом состоянии, в котором отсутствовала распределяющая справедливость. Однако человечество *должно* (это его долг!) вступить в *гражданское состояние* общества, которое полностью подчиняется распределяющей справедливости. Из частного права в естественном состоянии неизбежно следует постулат публичного права: в условиях неизбежного сосуществования с другими людьми ты должен перейти в *правовое состояние*, т.е. состояние распределяющей справедливости. Это требование аналитически выводится из понятия *права* во внешних человеческих взаимоотношениях в противоположность *насилию*⁸⁵.

«Необузданное насилие» — как во взаимоотношениях между людьми, так и в отношении государства к гражданам — должно

⁷⁸ Кант И. Религия в пределах только разума // Сочинения. Т. 6. С. 202.

⁷⁹ Кант И. Метафизика нравов. С. 511.

⁸⁰ Кант И. Указ. соч. С. 257, 539.

⁸¹ Кант И. Указ. соч. С. 258.

⁸² Кант И. Указ. соч. С. 338.

⁸³ Кант И. Указ. соч. С. 400.

⁸⁴ Кант И. Указ. соч. С. 373.

⁸⁵ Кант И. Указ. соч. С. 338—339.

полностью уступить свое место правовому состоянию, основанному на идеях свободы, правового равенства и справедливости. Императив Канта о том, что каждая ветвь власти в своей деятельности в первую очередь должна базироваться на принципах *свободы* и *справедливости*, актуален во все времена и для любого государства.

Принципы, имманентные свободе

При экспликации морально-правовых принципов было установлено, что внутренне богатой и содержательной идее свободы имманентны некоторые другие моральные и правовые ценности, а именно: равенство, достоинство, правовая честность, собственность, свобода слова. Обратим внимание на эти конститутивные части принципа свободы.

Априорный **принцип равенства** подразумевает, что все члены общества (как подданные государства) в правовом отношении совершенно равны друг с другом. Поэтому ни один индивид не может принудить другого к чему-либо иначе как через публичный закон. Это положение относится в том числе и к исполнителю публичного закона, т.е. главе государства. Это правомочие принуждать через закон может быть утрачено вследствие совершения преступления или недееспособности. Кроме того, никто не может отказаться от этого правомочия, т.е. сделать так, чтобы не иметь никаких прав, но иметь одни только обязанности⁸⁶.

Идея равенства непосредственно связана с тем правовым состоянием, в котором находятся граждане и которое выражается в *равенстве* действия и противодействия взаимограничивающего произволения людей соотносительно с всеобщим законом *свободы*. В этом, собственно, и заключается сущность *гражданского состояния*: каждый индивид имеет ровно столько же прав принуждать другого, сколько имеет этот другой; любой человек имеет ту же степень свободы, что и каждый из всех остальных. Это и означает равенство прав и обязанностей перед лицом закона.

Вместе с тем Кант подчеркивал, что добиться *социального равенства* невозможно, и не о нем идет речь. Мы обладаем двумя видами равенства: во-первых, в качестве разумных существ, принадлежащих роду человеческому; во-вторых, как граждане государства мы равны перед законом. Никто не может иметь правового *преимущества* перед другими. Поэтому из идеи равенства следует его формула: каждый гражданин должен

иметь возможность достигнуть в обществе того состояния, которое он может получить благодаря своему таланту, прилежанию и удаче, а все остальные не должны стоять ему поперек дороги со своими *наследственными* прерогативами и привилегиями⁸⁷.

Как мы видим, Кант в понимании равенства и справедливости в основном следует за Аристотелем и предшествует Дж. Роулзу, в некоторых случаях текстуально предвосхищая формулировки принципов справедливости последнего.

* * *

Морально-правовой **принцип самостоятельности** каждого члена общества как *гражданина* означает, что индивид обязан своим наличным существованием и содержанием (в том числе имуществом) не кому-то другому, но только себе самому — собственным правам и силам. В правовом смысле понятие самостоятельности (или способности быть своим собственным господином) совпадает с тем статусом индивида, который позволяет ему быть законодателем. Речь, конечно, идет о праве *опосредованного* законодательства, т.е. *правомочности выдвигать*. Только человек, имеющий право голоса, может в полном смысле быть *гражданином* и, стало быть, обладать *самостоятельностью*.

Итак, тот, кто имеет право голоса в законодательстве государства, может называться гражданином. Для этого ему необходимо — помимо *естественной* правомочности — иметь одно качество, а именно быть самому себе господином и иметь какую-либо собственность (умение, ремесло, искусство, науку и т.п.), которая может гарантировать ему свободу. Вот тогда, когда мы имеем гражданина, правомочного голосовать, мы обретаем в итоге *общую волю*, понятие которой включает в себя понятия *внешней свободы*, *равенства перед законом* и *единства воли* всего народа. В таком случае *самостоятельность* как раз и является условием возможности *единства воли*⁸⁸. Именно подобный основной закон, который может исходить от *самостоятельности* и *общей воли* народа, и называется *первоначальным договором*, понимаемым в качестве трансцендентальной идеи разума.

Если разумная личность обладает *самостоятельностью*, то последняя придает своей носительнице также и *достоинство*, т.е. не-

⁸⁶ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории...». С. 178.

⁸⁷ Кант И. Указ. соч. С. 179.

⁸⁸ Кант И. Указ. соч. С. 182.

кую «абсолютную внутреннюю ценность». Вообще, уже сама принадлежность к человеческому роду предполагает достоинство, ибо ни один человек «не может пользоваться другим человеком (и даже самим собой) как средством, он всегда должен в то же время быть целью, и именно в этом состоит его достоинство (личность), благодаря которому он стоит выше всех остальных живых существ»⁸⁹. Именно поэтому в числе обязательств по отношению к самому себе человек имеет обязанность поддерживать *общечеловеческое достоинство* в своем собственном лице⁹⁰.

* * *

Быть *безупречным* (justi) человеком и воплощать в себе *принцип честности*, или правовой честности (honestas juridica), означает прежде всего ни с кем не поступать не по праву. Уважение к закону и человеку как моральному (высоко чтящему свой долг) существу есть не что иное, как *любовь к чести*, внешним проявлением которой бывает *почтение*, или *почтенность*. Любовь к чести можно также назвать *гордостью*, или заботой о том, чтобы не уронить человеческого *достоинства*.

Дабы выделить правовые обязанности и конкретнее определить правовую честность, Кант обращается за помощью к юридическим формулам Домиция Ульпиана (170—228 гг.):

1. *Будь человеком, действующим по праву*. Правовая честность в таком случае состоит в том, чтобы сохранять в отношениях с другими свое достоинство как человека. Этот долг выражается в известном положении Канта: «Не будь лишь средством для других, будь для них также и целью». Он также представляет собой *обязательность*, основанную на праве человечества в нашем собственном лице.

2. *Не поступай с кем-либо не по праву*. Этого нельзя делать даже в тех случаях, когда человек ради этого должен будет прекратить связь с другими людьми и избегать общества.

3. *Вступай в такое сообщество с другими, в котором каждому будет сохранено свое*. Если эту формулу перевести на более привычный язык, она будет звучать так: «Займи такое положение, в котором каждому может быть гарантировано свое в отношении любого другого»⁹¹.

Идеи Канта о честности как спецификации справедливости развивает Дж. Роулз, опираясь при этом также на учения Локка и

Руссо. Принцип гласит: человек должен выполнять свои обязанности — как они определены правилами социальных институтов, — если выполняются два условия: 1) институт справедлив (или честен), т.е. удовлетворяет двум принципам справедливости; 2) человек добровольно принимает выгоды устройства или же пользуется предоставленными ему возможностями для преследования своих интересов. Основная идея принципа честности состоит в том, что когда люди вовлекаются в кооперацию согласно правилам и тем самым ограничивают свою свободу, то те, кто подчинился ограничениям, вправе рассчитывать на подобное согласие со стороны других, имеющих выгоды от подчинения первых.

Согласно принципу честности, «невозможно быть ограниченным несправедливыми институтами или по крайней мере институтами, которые превышают терпимый уровень несправедливости (до сих пор не определенной). В частности, невозможно иметь обязательства по отношению к авторитарической форме правления или такой форме правления, где царит произвол»⁹². Таким образом, и у Канта, и у Роулза идея честности понимается как специфическое выражение более общего морально-правового принципа справедливости.

* * *

Фундаментальный принцип свободы в жизни эмпирического, реального человека не может оставаться в своей идеальной форме, но должен быть реализован *практически*. В юридическом аспекте свободу должно обеспечивать *право*. В сугубо гражданском смысле человек обладает свободой в том случае, если он (как уже было сказано) имеет правомочия опосредованного законодателя. В практической ипостаси человеческого бытия свободу реализует *самостоятельность* индивида, которая, в свою очередь, опирается на *право собственности* (понимаемое в широком — локковском — значении слова). Тогда рассмотрение этого права целесообразно начать как раз с точки зрения Джона Локка.

Право собственности принадлежит к числу естественных прав, являясь при этом фундаментальным: и жизнь, и свобода, и имущество, и право судить и наказывать за нарушение закона являются лишь разновидностями базового принципа собственности⁹³. Подобным образом интерпретируемая Локком собственность, по существу, эквивалентна

⁸⁹ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории...». С. 510.

⁹⁰ Кант И. О педагогике. С. 450.

⁹¹ Кант И. Метафизика нравов. С. 260.

⁹² Роулз Дж. Принцип справедливости. С. 106.

⁹³ Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 310.

понятиям права как такового, права вообще, правомочности.

Все люди, родившись, вследствие этого факта имеют право на *самосохранение* и, стало быть, на средства поддержания жизни. Еще до обладания имуществом каждый человек обладает некоторой собственностью, прежде всего собственной *личностью* и своим *трудом*. Затем, используя те ресурсы, что создала природа, прикладывая к ним свой труд и присваивая затем произведенное, человек создает *начало* собственности как имущества, первоначально пока еще общинного. Именно *труд* изначально давал право на *собственность*. Именно *труд* придает этой собственности (произведенной или присвоенной) *стоимость*. Впоследствии собственностью становится земля, и вслед за этим возникает форма *частной* собственности⁹⁴.

На определенном этапе развития человечества возникает государство — прежде всего для охраны собственности: «великой и *главной целью* объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства *является сохранение их собственности*»⁹⁵. Стало быть, люди отказываются от определенной части свободы, равенства и власти, которыми они обладают в естественном состоянии, и передают их гражданскому обществу и правительству, чтобы наиболее эффективно защищать себя, а также свои права на собственность и свободу. Отсюда следует, что власть законодательного и исполнительного органа «*никогда не может простираться далее, нежели это необходимо для общего блага*»⁹⁶. Отсюда же можно заключить, что власть должна исходить в конечном счете из интереса граждан в свободе и собственности.

Кант так же, как и Локк, подчеркивает, что свобода и вытекающая из нее самостоятельность базируются, по сути дела, на собственности либо на каком-то умении, способности, профессии — короче говоря, на том, что дает средства к существованию. Однако Кант, в отличие от Локка, рассматривает вопрос о собственности («имуществе») значительно глубже — и с философской точки зрения, и с правовой.

Понятие *собственности* Кант относит к праву *внешнего владения* как таковому. Понятие *правового владения*, как и большинство морально-правовых принципов, является не эмпирическим, а априорным. Поэтому

оно требует своей дедукции, или обоснования, из чистого практического разума.

Внешних предметов моего произволения, говорит Кант, может быть три: 1) (телесная) *вещь* вне меня (которой я владею как *внешним своим*); 2) *произволение* другого для определенного действия (я могу назвать исполнение *своим*, если *владею произволением* этого другого); 3) *состояние* другого в отношении ко мне — согласно категориям *субстанции, причинности и общения* между мной и внешними предметами по законам свободы (я могу назвать *моим* какого-либо человека — жену, ребенка, прислугу, если владею им через посредство *воли* и в *чисто правовом отношении*)⁹⁷.

Таким образом, внешним *моим* и *твоим* можно владеть, если существует основание для сугубо *умопостигаемого владения*, а это означает — для владения в *чисто правовом отношении*, так как *право* — это *интеллектуальное* (интеллигибельное) по своей природе владение предметом. Тогда и *право* в целом есть основанное на чистом практическом разуме понятие *произволения*, подчиненного законам *свободы*⁹⁸.

Иначе говоря, *владение* и *собственность* — это не эмпирический факт *обладания* на основе чувственных данных (я держу в руке яблоко; я владею участком земли, на котором стою). Владение может существовать исключительно на основании некоторого умопостигаемого (рассудочного), а не эмпирического понятия, а именно — *понятия права*. Поэтому это яблоко — *мое*, но вовсе не потому, что я держу его в руках, а потому что оно с яблони, которая по праву (по закону, т.е. в *чисто правовом отношении*) принадлежит мне. Также и участок земли является *моим* не потому, что я на нем располагаюсь (я могу находиться и в другом месте), но лишь потому, что у меня есть (умопостигаемое) право на него, согласно, допустим, гражданскому договору (который, в свою очередь, есть не что иное, как фактическое воплощение умопостигаемого права владеть чем-то, т.е. владеть в *чисто правовом отношении*).

Стало быть, в основе *права владения* лежит не индивидуальная, скажем, *моя*, но исключительно *общая воля*, носящая характер негласного общественного договора — договора признавать на априорных основаниях *нечто* принадлежащим мне, ему, им... Однако для того, чтобы такая *воля* существовала

⁹⁴ Локк Дж. Указ. соч. С. 276—287.

⁹⁵ Локк Дж. Указ. соч. С. 334.

⁹⁶ Локк Дж. Указ. соч. С. 337.

⁹⁷ Кант И. Метафизика нравов. С. 270—272.

⁹⁸ Кант И. Указ. соч. С. 272—273.

и была дееспособной, необходима *свобода* и *самостоятельность* индивидов (граждан) как главное условие наличия *общей воли*. Лишь такое *умопостигаемое право*, основанное на *общей воле*, а вовсе не факт наличия в моих руках предмета в данном месте и в данное время, делает этот предмет *моим*. Я должен иметь на него *умопостигаемое право* (пусть и выраженное в конкретном законе); я должен им *владеть* в *чисто правовом отношении*. Следовательно, *априорное право владения* фундировано *общей волей* как *априорным* понятием.

В таком случае дедуцированный принцип *внешнего приобретения* гласит: то, над чем я получаю *власть* (согласно закону *внешней свободы*) и что я в состоянии использовать (согласно постулату практического разума) как объект моего произволения, и, наконец, то, что я *хочу* (в соответствии с идеей возможной *общей воли*), чтобы это было *моим*, — это *мое*⁹⁹.

В основании этого принципа лежит (повторюсь) *априорная идея общей воли*, объединенной воли всех. Эта идея молчаливо предполагается в качестве обязательного условия *права владения*. Однако состояние объединенной для всеобщего законодательства воли есть *гражданское состояние*. Значит, если что-то внешнее приобретено путем *захвата, объявления или присвоения* (= формы *первоначального приобретения*), то такое владение может быть признано только *предварительным*. Ибо *окончательное* приобретение может иметь место лишь в *гражданском состоянии*¹⁰⁰.

* * *

Наконец, и свободу, и гражданскую самостоятельность, и право владения (собственность) обеспечивает *свобода слова*.

В 1667 г., в разгар религиозных гонений правительства Реставрации на «диссидентов», Локк обратился к злободневному вопросу о веротерпимости. Приступив к изучению социально-политического аспекта религиозной свободы, философ в дальнейшем расширил границы полемики и рассмотрел сущность терпимости вообще (toleration), включив в круг тематизируемых проблем вопросы о свободе мнений и слова.

Достигнув вывода о том, что «каждый человек имеет полную и неограниченную свободу мнений и вероисповедания» и что любые мнения и вытекающие из них действия имеют право на терпимость (если они, ко-

нечно, не ведут к беспорядкам и не приносят обществу больше вреда, чем пользы¹⁰¹), Локк аргументирует основоположение о свободе мнения и слова: «Никого не следует заставлять отказаться от своего мнения или сменить его на противоположное, потому что на деле такое насилие не достигает цели, ради которой его применили. Оно не может изменить образа мыслей людей и способно лишь сделать их лицемерами. На этом пути правитель весьма далек от того, чтобы люди прониклись правотой его мнения, и лишь вынуждает их лгать ради их собственного. Мало того, такое принуждение вовсе не способствует спокойствию или безопасности правительства; скорее наоборот, потому что тот, кто ему подвергся, ни на йоту не приближается к образу мыслей правителя, но становится еще большим его врагом»¹⁰².

Через 100 с лишним лет после Локка к вопросу о взаимосвязи и корреляции государственного правления, гражданского состояния и свободы слова обратился Кант.

Для эпохи Просвещения в целом характерны так называемые «прогрессистские» воззрения, которых, в частности, придерживался и кенигсбергский философ. Так, он определяет Просвещение как выход человека из состояния несовременности, в котором он находится по собственной вине. Само же несовременность — неспособность пользоваться собственным рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Отсюда следует девиз Просвещения: Sapere aude! — Имей мужество пользоваться собственным умом!¹⁰³

Зачастую *свободе мысли* противостоит *гражданское принуждение*. Нередко говорят, что власти могут отнять свободу *говорить* или *писать*, но не *свободу мыслить*. Однако, возражает Кант, свобода мыслить без возможности публично высказывать свои взгляды и обмениваться мнениями превращается в ущербную свободу и такое же мышление. Следовательно, та власть, которая отнимает у людей свободу сообщать свои мысли публично, отнимает у них также и свободу мыслить вообще — единственное сокровище, которое у нас остается перед лицом всех гражданских тягот и с помощью чего можно еще найти выход из бедственного состояния¹⁰⁴.

Для просвещения людей требуется толь-

¹⁰¹ Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Сочинения. Т. 3. С. 70.

¹⁰² Локк Дж. Указ. соч. С. 72.

¹⁰³ Кант И. Ответ на вопрос: «Что такое просвещение?» // Сочинения. Т. 8. С. 29.

¹⁰⁴ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Сочинения. Т. 8. С. 102—103.

⁹⁹ Кант И. Указ. соч. С. 283.

¹⁰⁰ Кант И. Указ. соч. С. 290.

ко свобода, а именно — свобода публично пользоваться собственным разумом. Соответственно, любого рода запреты или ограничения на публичное использование своего ума создают непреодолимые препятствия для просвещения как такового, что, в свою очередь, определяется Кантом как «преступление против человеческой природы», ибо назначение последней заключается в движении вперед, в прогрессе. Именно поэтому, утверждает Кант, будущие поколения людей имеют право изменять ранее принятые законы и договоры, ущемляющие свободу публично пользоваться разумом, поскольку «отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества»¹⁰⁵.

Кант указывает и на критерий *правового закона*, по которому должны оцениваться все нормативно-правовые документы, принимаемые для того или иного народа: принял бы сам народ для себя такой закон или нет?¹⁰⁶ Как раз этим мерилom и должно пользоваться при рассмотрении ранее принятых законодательных актов. В принципе, этим же критерием должен руководствоваться законодатель; и, кроме того, каждый законодательный акт должен оцениваться с этой точки зрения, ибо существует универсальный принцип, восходящий ко «всеобщему правовому закону»: «чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа»¹⁰⁷. И если народ никоим образом не мог бы дать на него согласия, стало быть, закон несправедлив.

В таком случае любой гражданин государства «должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу»¹⁰⁸. Именно «поэтому свобода печатного слова есть единственный палладиум¹⁰⁹ прав народа — свобода в рамках глубокого уважения и любви к своему государственному устройству, поддерживаемая либеральным образом мыслей подданных, который оно внушает»¹¹⁰.

Вслед за Кантом при экспликации связи между свободой слова и справедливым общественным устройством следует и Дж. Роулз. Он, в частности, указывает на то, что свобода слова и мнений (выражаясь терминами Локка) создает основу конституционного строя. При таком политическом режиме существуют разработанные способы защиты определенных свобод, особенно свободы слова и собраний, а также свободы создавать политические ассоциации. Признается обязательным принцип лояльной оппозиции и столкновения политических мнений. Принимается как само собой разумеющееся, что «отсутствие единогласия — это одно из условий справедливости, так как разногласия обязательно будут существовать даже между наичестнейшими людьми, желающими следовать во многом одним и тем же политическим принципам»¹¹¹.

* * *

Рассмотренные морально-правовые принципы являются одновременно высшими человеческими ценностями, на которых строится вся социальная жизнь. В качестве ценностей они представляют собой трансцендентные (общечеловеческие) ориентиры, из которых вытекают все разновидности норм и которыми руководствуется разум как таковой. Именно поэтому морально-правовые ценности выступают своего рода программой и методологией деятельности человеческого разума. В этой связи закончить статью мне хотелось бы тем кантовым описанием эволюции, которую должен пройти разум в своем движении от естественного состояния к культурному и просвещенному.

Итак, по мнению Канта, разум в «естественном состоянии» (как его описывал Томас Гоббс) может обеспечить свои утверждения и претензии не иначе как посредством *войны*. Ибо естественное состояние есть состояние несправедливости и насилия, и данный этап необходимо пройти, чтобы подчинить социальную жизнь *силе закона* — закона, который единственно ограничивает нашу свободу так, что она может существовать в согласии со свободой всякого другого и тем самым — с общим благом. К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за это обвинениям как беспокойный и опасный для общества гражданин. Эта свобода вытекает уже

¹⁰⁵ Кант И. Указ. соч. С. 34.

¹⁰⁶ Кант И. Указ. соч. С. 33—34.

¹⁰⁷ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории...». С. 194.

¹⁰⁸ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? С. 176.

¹⁰⁹ Палладиум — в Древней Греции: статуя-оберег Афины Паллады; святыня, оберег, талисман.

¹¹⁰ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории...». С. 176.

¹¹¹ Роулз Дж. Теория справедливости. С. 200.

из первоначальных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в котором всякий человек имеет свой голос.

Пройдя очищение и воспитание трансцендентальной критикой, теперь уже культурный разум существует в спокойствии и умиротворении «правового состояния». Отныне любой спор можно вести не иначе как в виде *судебного процесса*. Если в естественном состоянии окончание спору кладет *победа*,

за которой следует лишь непрочный мир, то в правовом состоянии дело кончается *приговором*, утверждающим вечный мир. Бесконечные войны и споры догматического разума побуждают, в конце концов, создать в этой сфере *законодательство*¹¹². Этим законодательством чистого разума может быть только трансцендентальная критика и культура.

¹¹² Кант И. Критика чистого разума. С. 553 (В 779—780).

Библиография:

1. Аристотель. Сочинения : в 4 тт. — М. : Мысль, 1976—1984.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. — СПб. : Издание автора, 1899 (репринт: М., 1991). — 1370 кол.
3. Кант И. Сочинения : в 8 тт. / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994.
4. Локк Дж. Сочинения : в 3 тт. — М. : Мысль, 1985—1988.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М. : АСТ, 2000. — 846 с.
6. Платон. Собрание сочинений : в 4 тт. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1990—1994.
7. Ролз Дж. Теория справедливости. — 2-е изд. — М. : Издательство ЛКИ, 2010. — 536 с.
8. Шопенгауэр А. Собрание сочинений : в 6 тт. — М. : Республика; Дмитрий Сечин, 2011.
9. Bormann K. Platon. — 2. Auflage. — Freiburg, München : Alber, 1987. — 192 S.
10. Huber C. E. Anamnesis bei Plato. — München : In Kommission bei Max Hueber, 1964. — XXXII, 665 S.
11. Hoppe H. Synthesis bei Kant: Das Probleme der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft". — Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1983. — X, 252 S.
12. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. — Heidelberg : Carl Winter, Universitätsverlag, 1959. — 600 S.
13. Rohs P. Transzendente Logik. — Meisenheim am Glan : Hain, 1976. — VIII, 307 S.
14. Stuhlmann-Laeisz R. Kants Logik: Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß. — Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1976. — VIII, 123 S.

MORAL AND LEGAL PRINCIPLES IN THE HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF LAW*

Semyonov Valeriy Evgenyevich – Doctor of Law, Professor of the Department of Philosophic and Social and Economic Sciences of the Kutafin Moscow State Law University (MSAL) [vesemenov7@mail.ru]

123995, Russia, Moskva, ul. Sadovaya-Kudrinskaya, 9

Review. *Moral and legal principles, underling law and forming the basis of the social order, have been thoroughly studied in history of philosophic and legal thought. This process started in Antiquity, although the most complete and comprehensive analysis of these methods of regulation was made during the Modern Age and the Enlightenment. The article analyzes moral and legal doctrines of Plato, Aristotle, John Lock, I. Kant, John Rawls. Philosophers treated freedom as mainly the only one fundamental right, given to a man by virtue of being a human, and as a pure concept of reason, and, being a regulatory principle, freedom has very important social significance. Scientists also distinguished a negative aspect of freedom, i.e. independence from coercion of another person and even more posi-*

* The article is prepared within the framework of the Strategic Development Program of the FSBEI HPE Kutafin Moscow State Law University (MSAL); Scientific Research (R&D) "Conceptual foundations of teaching philosophy of law in law schools", project N. 2.4.1.5.

tive content, i.e. an ability to start acting spontaneously, consciously and independently choosing the motive for the act. However, freedom as a fundamental moral and legal principle, includes some other a priori principles. First of all, freedom presumes inherent equality. Besides, freedom is inconceivable without the human right to be one's own master and act independently on one's own. Freedom is also characterized by such immanent feature as an honest man, who in the face of any legal act has never treated anybody in violation of the law. One more inherent feature of freedom is respect for rights of property. And finally freedom is impossible without freedom of speech. All these a priori principles are initially laid down in the idea of inherent freedom. All these fundamental principles define and concretize the right to freedom in accordance with different aspects. Moral and legal principles are at the same time the highest human values on which the social life is based. As values they are universal guidelines from which all sorts of rules and norms are derived and that are guided by common sense. In everyday life these principles are natural moral rights, and in the legal sphere they acquire the character of legal powers.

Keywords: *transcendental freedom, a negative aspect of freedom, a positive aspect of freedom, justice, anthropological equality, legal equality, civil independence, freedom of speech.*

Bibliography:

1. Aristotele. Works: In 4 volumes. – M.: Mysl, 1976-1984.
2. Veisman, A.D. Greek-Russian dictionary. – SPb.: Author's edition, 1899 (reprint:M., 1991). – 1370 num.
3. Kant, I. Works: In 8 volumes. / Edited by Gulyga, A.V. – M.: Choro, 1994.
4. Lock, John. Works: In 3 volumes. – M.: Mysl, 1985 – 1988.
5. Losev, A.F. History of ancient aesthetics. Sophists. Socrates. Plato. – M.: AST, 2000. – PP. - 846 .
6. Plato. Collected Works: In 4 volumes. / Edited by Losev, A.F, Asmus, V.F., Taho-Gohdi, A.A. – M.: Mysl, 1990-1994.
7. Rawls, John. Theory of Justice. – M.: Izd-vo LKI, 2010. – 2nd ed. – PP. 536.
8. Schopenhauer, A. Collection of works: In 6 volumes. – M.: Respublika; Dmitry Sechin, 2011.
9. Bormann K. Platon. – Freiburg, München: Alber, 1987. – 2. Auflage. – 192 S.
10. Huber C. E. Anamnesis bei Plato. – München: In Kommission bei Max Hueber, 1964. – XXXII, 665 S.
11. HoppeH. SynthesisbeiKant: Das Problemeder Verbindungvon Vorstellungenundihrer Gegenstandsbeziehunginder "KritikderreinenVernunft". – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1983. – X, 252 S.
12. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. – Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959. – 600 S.
13. RohsP. Transzendente Logik. – Meisenheim am Glan: Hain, 1976. – VIII, 307 S.
14. Stuhlmann-LaeiszR. Kants Logik: Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976. – VIII, 123 S.