

*Р. В. Светлов\**

## КОНЦЕПЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА В СВЕТЕ ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЙ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ ПОЛИТИКИ И ПРАВА\*\*

В статье рассматриваются генезис и эволюция концепции естественного закона, а также ее место в отечественной философской и правовой мысли первой половины XIX столетия. Уделяется внимание тому, как идеи естественных прав и естественного закона интерпретируются в условиях специфической государственной и общественной реальности России. Особое внимание уделяется наследию А. П. Куницына, создавшего одну из первых либеральных версий данных концепций.

**Ключевые слова:** Естественное право, естественный закон, А. Куницын, философия права.

*R. V. Svetlov*

### *THE CONCEPT OF NATURAL LAW IN THE LIGHT OF THE SEARCHES OF RUSSIAN PHILOSOPHERS OF POLITICS AND LAW*

The article examines the genesis and evolution of the concept of natural law, as well as its place in Russian philosophical thought in the first half of the 19th century. The main attention is paid to how the ideas of natural rights and natural law are interpreted in the context of the specific state and social reality of Russia. Particular attention is paid to the legacy of A. P. Kunitsyn, who created one of the first liberal versions of these concepts.

**Keywords:** Natural rights, natural law, A. Kunitsyn, philosophy of law.

Концепция естественного закона, по которому каждый человек обладает набором естественных прав, коренится еще в античном политико-правовом

---

\* Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, директор института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru)

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

сознании. Наиболее известные ее сторонники — представители стоической школы, хотя предпосылки «юснатурализма» обнаруживают в сочинениях «Афинской школы» (Сократ, Платон, Аристотель), а рупором идей естественного закона и естественного права выступают персонажи сочинений Цицерона (сам он, возможно, придерживался в отношении этих концептов скептической позиции, используя их как риторические топосы, но не как действительно бесспорные подходы [12]). То общее в человеческой природе, что и позволяет людям коммуницировать друг с другом, виделось в логосе, т. е. в человеческой разумности, выражающейся в рациональном поведении и членораздельной речи.

Несмотря на то что для античного сознания была свойственна концепция природного неравенства, способность быть разумным понималась как свидетельство наличия этих прав — как минимум потенциального. Другое дело, что в реальности степень «человечности» распределяла людей по совершенно разным и даже противоположным друг другу социальным и культурным стратам — мужчины и женщины, эллины (в случае Римской империи — римляне) и варвары, свободные и рабы. Особенно это противоречие заметно у стоиков, которые, с одной стороны, в своей идее естественного закона вполне космополитичны, а с другой — считают всех, кто не занимается философией, «рабами», «утонувшими» и т. д. Большинство, таким образом, исключено из единого космического полиса богов и людей. Поэтому идеи стоиков не могут быть названы «гуманизмом до гуманизма»: ценность человеческого существа, как и обладание естественными правами, зависит от развития в нас разума. Все остальное несущественно: неважно, кто ты — раб или свободный, эллин или варвар, не важен твой социальный статус, наличие или отсутствие богатства, здоровья, известности, красоты. Даже самые богатые, удачливые и прославленные находятся вне космополиса до той поры, пока они не обратились к философии. Жизнь в космическом государстве протекает в иных измерениях, чем в полисе «профанном».

Рим с этой точки зрения делает куда более решительный шаг в сторону современного понимания естественных прав и естественного закона. Размеры римского государства, его постоянный рост привели ряд римских идеологов к убеждению в том, что республиканский режим, сложившийся к I в. до н. э., является наилучшей формой правления (даже императоры долгое время поддерживали идеологическую иллюзию республиканской легитимации своей власти). Поэтому Цицерон приравнял общественные обязанности, исполняемые римскими магистратами, к нравственно прекрасному — образу действия стоических мудрецов. Отсюда совершенно очевидно следовало, что римский мир — это и есть космополис.

Носителем естественных прав делало обитание на территории римского государства, причем обитание в качестве его гражданина. Следовательно, в понимании естественного закона в Риме господствовал тот подход, который можно назвать формально-политическим: представление о природном неравенстве не исчезло даже после знаменитого эдикта Каракаллы (*Constitutio Antoniniana*) от 212 г. И не только потому, что этот эдикт не отменял рабство и не изменял статуса неполноправных сословий (к тому же споры вызывает

упоминание в нем «сдавшихся», на которых данный эдикт не распространялся). Но потому, что обитатели земель за римским лимесом могли приобщиться к римскому космополису лишь будучи завоеванными или переселившись на его территорию. Да и здесь существовало настолько много «но», что даже мирное переселение т. н. федератов в провинцию, которую они должны были защищать, вовсе не гарантировало им даже части искомым прав. Это приводило к войнам, а в случае готского переселения при императоре Валенте — даже к военной катастрофе, предрешившей кризис римской государственности.

Христианство принесло с собой другую концепцию природы естественного закона и естественных прав. Согласно христианским представлениям человек создан как образ и подобие Бога, и именно по этой причине он обладает естественными правами. Как вершина творения и как объект спасительной миссии Христа он вместе с тем является субъектом, наделенным свободой и имеющим неотъемлемое право выбора\*, впрочем, как и метафизической ответственностью за него.

При этом античное представление о том, что высшей инстанцией человека является разум, оказалось скорректировано уже во времена ранних Отцов Церкви. Мудрости не может быть без праведности; согласно Иустину Мученику Гераклит и Сократ были «христианами до Христа» прежде всего по причине своей праведности (за которую и пострадали). Праведность, в свою очередь, была необходимым условием их философской состоятельности. Праведность рождается «переменой ума» (μετάνοια), основной смысл которой — покаяние. Покаяние связано не только и не столько с чисто интеллектуальной активностью, но с изменением экзистенциального настроения, центр которого в человеке не так просто локализовать. Именно поэтому христианская антропология сложнее античной, а тема духа и духовного аспекта человеческой жизни в первую очередь имеет моральный и смыслообразующий, но не спиритуалистический характер.

Строго говоря, все люди согласно христианской доктрине едины и «равноправны» в трех вещах: в своем подобии Богу, в грехе, унаследованном от прародителей, а также в том, что ради искупления их грехов воплотился Иисус Христос. Первое и третье обстоятельства способствуют исправлению второго. Но для этого нужно, как мы уже сказали, покаяние.

Естественное право, таким образом, связано с особым статусом человека как творения, его разумной природой и осознанием того, что другой человек в глазах Бога обладает не меньшей ценностью, чем ты сам. С этой точки зрения человек первичнее государства: средневековая философия политики и права видела в государстве инструмент, а не некую метафизическую основу человеческого бытия.

Но имелось существенное ограничение для реализации полноты этого права: строго говоря, оно сполна осуществляется лишь в рамках Церкви.

---

\* В разных средневековых доктринах свобода человеческой воли трактовалась по-разному — достаточно вспомнить полемику Августина с Пелагием, где первым представлениям о суверенности человеческого выбора противопоставлялось убеждение в том, что человеческая воля — это воля к злу, если выбор совершается без Бога, самостоятельно.

Именно поэтому границы Церкви (т. е. сообщества, объединенного Церковью) и были границами реализации естественных прав и естественного закона. За их пределами (в историческом и географическом смысле) их соблюдение было исключением, а не правилом\*. Соответственно весь мир распался на две большие и неравнозначные с точки зрения их ценности области — христианскую и нехристианскую. Последняя могла быть только объектом действия со стороны первой: не знающий о Слове Божиим не ведает, что творит. Тот же, кто знает, но не принял это Слово, — самый настоящий враг, на которого действие естественных прав не распространяется.

Эпоха Нового времени приносит с собой представление об автономии человека — в той мере, в которой он является просвещенным мыслящим субъектом. Автономия воспринимается как само собой разумеющийся факт, поскольку же мы все в нашей мыслящей испостаси едины, то ценность человека и его естественных прав и наличие внеисторического естественного закона представляется чем-то само собой разумеющимся (но не обязательно связанным теперь с «гипотезой о Боге»). Особенно ярко эта идея проявляется у мыслителей эпохи Просвещения. Правда, как в свое время прозорливо заметил К. Шмитт, она совсем не стала основанием для приобретения человеком в глазах европейца равной ценности — вне зависимости от его происхождения и образования. Если «человеком» в полном смысле этого слова можно назвать лишь образованную и просвещенную личность, тогда есть и «нелюди» — те, кто не образованы и не просвещены. И они вновь рассматриваются не как субъекты, но как объекты действия. Это выразилось в формировании идеи о предназначения европейских народов, которые выступают воспитателями всего мира — через колонизацию и попытку преобразования жизни обитателей иных континентов. Если же кто-то сопротивлялся просвещению (воспринимаемому в т. ч. и как лозунг колониальной экспансии), он превращался в откровенного врага и персону нон-грата. Отсюда знаменитый террор времен Великой Французской революции, который так потрясает современных историков (и который смог превзойти только террор революции российской).

В XIX столетии эта метафизическая установка на всеобщность и тотальную обязательность представлений о естественном законе и естественных правах начинает подвергаться критике. Не последней причиной стало впечатление от Французской революции. Но не меньшее значение имело влияние новой научной методологии, выразившееся в формировании позитивистского подхода к наукам, в частности социо-гуманитарным, подхода, который был антитеологическим и антиметафизическим по своему существу. Появляются концепции, которые ныне объединяют под названием юридического позитивизма и которые отказываются от представлений о вечном естественном законе и об идеальных естественных правах.

Общим местом для представителей юридического позитивизма, к какому бы его модусам они не принадлежали, является «вынесение за скобки»

---

\* Орозий Павел в 417 г. написал по поручению Августина «Историю против язычников», где показывал, насколько хуже было положение человека до превращения Империи в христианское государство.

ценностно-оценочных суждений в отношении права. Тема идеального права, конфликтов права и морали, передается этике и философии. Правоведы рассматривают только наличное право. Они могут спорить о его истоках (государство, общественный договор, специфика человеческой психологии и т. д.), но они не обсуждают вариант «совершенного права» или «вечных правовых истин». Подобный подход оказался свойствен общественным наукам XIX–XX столетия в связи с тем, что исток легитимности социальных институций отныне стараются искать не в трансцендентных гарантах (Боге, Природе, «мире идей», извечном законе), а в самом обществе, и различия, порой серьезные, в подходах связаны с тем, в чем видят важнейшую и первичную общественную структуру — в индивидууме (части) или социальном институте (целом).

Вместе с тем такая позиция становится объектом критики с точки зрения исторической интерпретации политической теории. Наиболее известны идеи Карла Шмитта, который продемонстрировал теологическое основание политического в Европе времен Модерна. Он полагал, что европейская политическая и правовая система представляет собой не плод эмансипации от теологических представлений и реалий Средневековья, но результат их эволюции. Как пишет Шмитт, «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [14, с. 57], где на место трансцендентного начала пришло имманентное. «Больше не существует роялизма, ибо нет больше королей» [14, с. 78], однако суверены как реальность и как концепт, по мнению Шмитта, сохранились, они лишь поменяли свое «местоположение». Если доселе они имели трансцендентный характер в буквальном (Господь Бог) или в относительном (монарх, помазанник Божий) смысле, то теперь их связывают с государственностью как таковой. Отныне в глазах и теоретиков, и политиков главное — реальное и посюстороннее государство, причем в качестве правовой системы. Право и есть суверен — такова была позиция многих либерально настроенных теоретиков первой половины XX столетия, например, Ганса Кельзена. Вот характерная цитата из его труда «Чистое учение о праве»:

«Правовое государство» есть относительно централизованный правопорядок, в соответствии с которым отправление правосудия и управление связаны законами (т. е. общими правовыми нормами), принимаемыми избранным народом парламентом с участием или без участия стоящего во главе правительства главы государства; члены правительства несут ответственность за свои действия; суды независимы; гарантируются определенные гражданские свободы, в особенности свобода вероисповедания, свобода совести и свобода слова [7, с. 380].

Подобная концепция, казалось бы, избегает «ловушки» трансцендирования государства (хотя, с точки зрения многих социологов и политологов, упускает фундаментально важную проблему оснований самого права, его историко-культурных и социальных детерминат). Но с точки зрения Шмитта она неверна уже потому, что если право описывает некоторого рода норму, нормальность, то наиболее важные государственные действия происходят в тот момент, когда нормальный распорядок нарушен. Позиция Шмитта хорошо известна: сувереном является тот, кто принимает решение в экстремальной ситуации. Экстремальная ситуация выходит за рамки правовой системы: ее

экстраординарность порождает экстраординарность суверена. Следовательно, государственность не сводится к правовой системе и не является простым ее выражением, — даже в современных «продвинутых» либерально-демократических странах.

Возвращаясь в XIX столетие, мы видим, что происхождение противостояния позитивистского понимания права и «юснатурализма» оказывается «защито» в достаточно сложные процессы формирования различных ветвей либеральных идей, которые сложно свести к различию между либерализмом «классическим» и «неолиберлизмом».

Это хорошо видно на примере становящейся философско-правовой мысли России, которая в общем отставала от западноевропейской и по причине позднего развития университетской и академической науки, и в связи со своеобразными чертами общественного строя нашей страны.

Специфика российского самодержавия заключалась в том, что сделав первый шаг по пути «вестернизации» государственных институтов при Петре I, Россия не сделала второго. Петр I создавал в России полицейское государство по тем «лекалам», которые он усвоил из современного ему западного опыта. Однако на Западе борьба со средневековым типом правовой суверенности (прежде всего феодалов, духовного сословия, но также и бюргерства, а в отдельных случаях и крестьянства), выразившаяся в Английской революции, французских Фрондах, постепенно сменяется мобилизацией всех слоев населения под идеологией национального государства. С одной стороны, это приводит к практике максимального контроля со стороны максимально централизованной власти (что и выражается в понятии «полицейское государство»). Но с другой — в XVII–XIX вв. происходит постепенное вовлечение все более многочисленных групп населения в управление обществом. Там, где эти процессы шли медленно или сознательно тормозились извне, происходили социальные землетрясения (война за независимость североамериканских колоний Британии, Великая Французская революция, европейские революционные движения 1830 и 1848 гг., война за независимость испанских колоний Южной и Центральной Америки). В других случаях процесс шел поступательно и сопровождался невиданным до того момента ростом индустриального и финансового могущества (Британия).

В области дискурса одним из стимулов к переменам была идея прогресса. Понятие прогресса превратилось в общественно признанную ценность. Оно означало, что рост общественного благополучия невозможен без роста экономического благосостояния, а также без появления новых возможностей у субъектов процесса прогрессивного развития, т. е. у индивидуума, государства и человечества в целом. Иммануил Кант предложил считать прогресс если не некой обязательной и детерминированной реальностью, то регулятивным принципом нашего разума. Взирая на исторические процессы, мы должны рассматривать их так, как если бы он там присутствовал. Даже знаменитые идеи Руссо о «благородных дикарях» и о вреде роста сложности общественного устройства и экономической деятельности для нравственного характера человечества могли получить такое влияние лишь «на контрасте», т. е. в ситуации, когда идея прогресса представлялась чем-то самим собой разумеющимся.

Несомненно, что понятие прогресса достаточно противоречиво и основывается на целом ряде недискурсивных предпосылок. Даже если оставить в стороне вопрос о ценности роста экономического благополучия и о его реальности (не в относительном, а в абсолютном смысле этого слова), вовлечение населения в экономические и политические реалии капитализма привело в XIX в. к совершенно чудовищным условиям существования для целой группы людей, которая получила название пролетариата и в представлениях марксистов была способна полностью изменить общественный строй.

Однако указанные нами общественные изменения и «тренды» были реальностью, в России же период модернизации Петра I сменился длительным периодом застоя. Последующие реформы имели «верхушечный» характер — как с точки зрения того, на какую «долю» российского социума они воздействовали, так и с точки зрения их инициаторов. Отметим, что даже порядок престолонаследия и четкое определение статуса членов императорской семьи был сформирован только при Павле I. Российские монархи XIX в. в сущности оставались представителями «просвещенного абсолютизма», время которого в Европе миновало сразу после разрушения Бастилии. Конституционные преобразования, начало которым положили проекты Сперанского, все равно оставляли большую часть населения за рамками собственно политического процесса. Предложения по развитию коммерции даже у сторонников идей Адама Смита, подобных уже упомянутому Сперанскому, фундаментальным образом тормозились наличием крепостных отношений, которые «выключали» большинство жителей России из реального экономического рынка.

В связи с этим представления о естественном законе и естественном праве в России имели определенную специфику и к XIX в. у них уже сложилась своя «интеллектуальная история» [11, с. 72–73]. С одной стороны, они должны были соответствовать европейским идеям, выросшим из христианской культуры, но уже испытавшим метаморфозы в духе идей Просвещения. С другой стороны, они должны были каким-то образом легитимировать самодержавный политический режим, где фигура государя обладала реальным значением и была действительно формальным и неформальным сосредоточием государства, а также наличие крепостного строя.

Это противоречие самым наглядным образом продемонстрировал Радищев, связав существование крепостничества и самодержавия и выступив критиком и первого, и второго. Более комплиментарно настроенные по отношению к власти теоретики искали возможность совместить эти моменты, связывая их с концептом внутреннего морального закона, который и является основанием для естественного права. Государство, в котором сочетались попытки модернизации (вестернизации), создания условий для «нормального» рынка, конституционные реформы и наличие крепостного права, низкий в среднем уровень образованности, принимаемая большинством как что-то естественное традиция авторитарной власти, действующей в режиме «ручного управления», при сравнении с зарубежными политическими системами казалось гибридным (если использовать это современное слово в нейтральном смысле), а потому требовавшим трансцендентного гаранта для его существования. Таковым и выступал российский монарх, своей фигурой и ролью в законодательной,

исполнительной и судебной деятельности реализующий принцип единства российской государственности\*.

Осознание особеннности русской государственности особенно видно у тех авторов, которые испытали увлечение республиканскими и либеральными идеями, но вместе с тем стояли за сохранение основ наследственной монархической государственности в России, в частности у Н. Карамзина, который, по меткому замечанию К. Кавелина, «чувствовал себя в одно и то же время и верноподданным, и республиканцем» [6, с. 1041]. Очень хорошо эта позиция описана Ю. Лотманом:

Карамзин выступает за самодержавие — но против самодержцев: он выступает за идеальное самодержавие, т. е. за те формы правления, которых нет, но которые могли бы быть, — за ту идею, которая в них заложена. Точно так же Карамзин — за народ, но против «дебелого мужика» [10, с. 488].

Антиномичность позиции Карамзина вызвана не его неспособностью определиться в своем выборе, но антиномичностью реалий российской государственности, альтернативы которым ни он, ни многие из отечественных мыслителей XIX в. попросту не видели.

Поскольку понятие естественных прав в эпоху Модерна получило очевидный политический характер, перед российскими теоретиками права стоял насущный вопрос о том, какой характер сфера политического имеет в их государстве. И возможна ли она здесь в принципе? К. Кавелин будет давать однозначный ответ на этот вопрос:

В России нет политической жизни, и в европейском смысле ее не может у нас быть. У нас вследствие совершенной бесспорности политических условий существования может развиваться только жизнь общественная, социальная [6, с. 1025].

С его точки зрения, внедрение в России чего-то, что напоминает европейские партии, а также реалий конкуренции между политическими программами, сменяемости верховной власти и т. п. элементов «французской» политической машины только приводит ко всевозможному злу.

Следует отметить, что эта точка зрения имеет право на существование. Относительно недавние примеры попыток «модернизации» политической жизни в ряде арабо-мусульманских государств, которые были предприняты по окончании Второй мировой войны, показывают, насколько это сложный процесс для стран, относящихся к традиционному патерналистскому типу цивилизации. Привнесение либерально-демократических или социалистических политических моделей оборачивалось установлением авторитарных режимов, чудовищной коррупцией и пугающим разрывом в экономическом положении между бедными и богатыми. Конечно, процессы, происходившие в модернизирующейся России XIX столетия, были более сложными, однако попытки прямого подражания конституционным формам Европы стали — вольно или невольно — одной из причин кризисов времени правления Николая II.

---

\* Совсем недавно В. А. Гуторов прекрасно показал проблематичность однозначного описания либеральных концептов в российской общественной мысли XIX–XX столетий [5].



Указанная антиномичность и ситуации в России, и правового сознания, как мы уже сказали выше, формировала специфическое толкование ряда правовых концептов, в частности концептов естественного права и естественного закона. Здесь показательным может быть творчество А. П. Куницына, знаменитого профессора, преподававшего «естественное право» в Царскосельском Лицее. Его книга «Право естественное» (СПб, 1818), которая была изъята властями из обращения, показывает основные направления, по которым либеральные идеи транслировались в условиях российских реалий. Наследие Куницына безусловно привлекает к себе внимание отечественных исследователей\*, но мы постараемся посмотреть на них сквозь призму означенной выше проблемы — противоречивости правовой ситуации в России.

Первая важная черта воззрений Куницына связывает его с основными антропологическими концептами Просвещения. Начиная свой труд (как, вероятно, и циклы лекций) с вопроса о природе человека, он выделяет в нем чувственную и разумную стороны [8, с. 1–5]. Вслед за европейской философской традицией, с которой Куницын был прекрасно знаком благодаря пребыванию в Геттингенском и Гейдельбергском университетах\*\*, он ставит разум на первое место. С его точки зрения, главенство разума демонстрируется императивным характером знания: разум осознает само «существо вещей», он не обманывается, а потому может выступить правильным руководством для нашего выбора («все нравственные законы содержат в себе некоторую побудительную причину» [8, с. 19]). В этом Куницын видит обоснование свободы воли, которая благодаря разуму выходит из-под власти желаний и чувственных потребностей. Это — общее место, встречающееся у авторов многих книг той эпохи, причем уже критиковавшееся и в философии Просвещения, и представителями романтизма. Но для нас оно важно, т. к. понимание разума как императивного начала позволяет Куницыну сформулировать свое понимание природы естественного права. Это право имеет прямое отношение к свободе, которая «в отрицательном смысле — независимость от чувственных побуждений, а в положительном — способность следовать предписаниям разума» [8, с. 5]. Одно из главных предписаний разума Куницын определяет в духе философии Канта — отказ от нарушения свободы других людей [8, с. 22]. Свободы, повторимся, понимаемой как разумное и нравственное действие.

Естественные права, по Куницыну, являются врожденными, т. к. они опираются на врожденные качества человеческого существа: разум, волю, тело. Характерен параграф 82: «Первоначально человек имеет право только на себя самого, то есть на собственное лицо, лицо, отчего право сие и называется правом личности» [8, с. 53]. Интересно, что этот тезис перекликается и, как ни парадоксально, генетически связан с современным пониманием естественного права у теоретиков неолиберализма эпохи постмодерна: мы имеем в виду теорию т. н. самопринадлежности (self-ownership). Данная правовая теория исходит из убеждения в том, что тело и разум каждого принадлежат

---

\* См., например: монографию Л. С. Гимишян [4], где раскрыта связь воззрений Куницына с философско-правовыми концепциями Ж.-Ж. Руссо и И. Канта.

\*\* Он сам называет эту традицию «критической философией».

только ему и никому другому. Самопринадлежность дает человеку «титул собственности» на самого себя [2, с. 31]. Понятно, что в наше время и разум, и тело понимаются совершенно иначе, чем во времена Куницына. Эпоха «смерти субъекта» оставила «за спиной» представление о метафизической врожденности естественных прав — уже по той причине, что исчез тот, кому они могли бы принадлежать. Однако сходство формулировок подсказывает, что некоторые рамки рассмотрения правовой природы сохраняются и в эпоху Модерна, и в эпоху Постмодерна.

«Право личности», согласно Куницыну, выражается в праве на существование, действие и достижение благополучия. Все люди обладают им вне зависимости от своего возраста, здоровья, национального и социального происхождения.

Эти представления выглядят вполне современно, хотя основания «либерального юснатурализма» Куницына произрастают, как мы видим, из «метафизических корней» (понятых в кантовском духе). Более того, он понимает право как внутреннюю обязанность, не прибегая к тем его интерпретациям, которые легли в основу т. н. командной теории права, впервые сформулированной Дж. Остином в 1832 г. [1]. Остин утверждал, что право — проявление воли суверена, при этом неважно, кто таким сувереном является — монарх или же весь народ. Показательно, что понимание права как того, что обязывает и с внешней стороны формирует поведение человека, характерно и для современных нелиберальных вариантов юридического позитивизма. При этом, как ни парадоксально на первый взгляд, оно вполне сочетается с требованием свобод и борьбой с любого рода насилием, вмешательством в частную жизнь и частное самоопределение, которые свойственны современной западной цивилизации. Впрочем, понятия «требование» и «борьба» сами указывают на принуждение, через которое реализуется воля «демократии меньшинств» (так нам представляется лучше всего описать нынешнее состояние западного общества).

В воззрениях Куницына императив идет изнутри человека, от его разума, а право представляет собой внешнее оформление морального императива, принудительное лишь в той мере, в какой оно является моим обязательством перед другими.

Но что насчет самодержавия? Могли ли «схема», предложенная Куницыным и связанная с просвещенческой мыслью, быть совмещена с реалиями российской государственности? Хотя Куницын и оказался в опале на рубеже 10–20-х гг. XIX в., судьбы Радищева он не повторил. Связано это в том числе с его представлениями о формировании политических структур и о характере договора, учреждающего государство.

Согласно Куницыну, существует три вида государственного правления: монархический, аристократический (в данном случае — власть немногих, то, что Аристотель называл олигархическим режимом) и демократический. Государственность сменяет эпохи «естественного состояния» войны всех против всех и «общественного состояния»\*. Способ правления зависит от того перво-

---

\* Когда создаются сообщества собственников для защиты жизни и имущества (они могут быть пастушескими и кочевыми).

начального договора, который был заключен при формировании государства, и с этой точки зрения ни один из них не является предпочтительным по отношению к другим.

Заключают первоначальный договор («договор подданства») лишь землевладельцы, причем являющиеся уроженцами тех территорий, на которые он распространяется. Очень характерен 175-й параграф рассуждений Куницына: «...первобытные только жители страны могут определять образ правления, и только владельцы могут делать таковые распоряжения» [9, с. 623]. Так как монархическая власть может быть разной по своему характеру (например, ограниченной, выборной, наследственной, смешанной), Куницын разбирает все эти виды, опять же не ранжируя их с точки зрения «естественности». Основная его мысль заключается в том, что лишь экстраординарные причины могут вызвать отказ от договора подданства (как это было в Англии в XVII столетии). Если же они отсутствуют, он автоматически продлевается вместе с каждым новым поколением обитателей и правителей государства.

Хотя Куницын не пишет этого прямо, «по умолчанию» можно сделать вывод, что наследственная монархия вполне приемлема как способ организации политической и общественной жизни, а значит, обвинение в отождествлении самодержавия и крепостничества предъявить автору «Права естественного» невозможно. Более того, предпринятое Павлом I упорядочивание престолонаследия (о чем мы уже упоминали) вполне вписывается в изображаемую Куницыным систему передачи власти в наследственной монархии.

Поэтому принципы либерализма в тексте Куницына оказываются совместимы с монархизмом — и основой этого являются его представления о договоре, учреждающем государство. Он имеет, как мы видели, фактически бессрочный характер. Происхождение древнерусской государственности — «призвание варягов» и соглашение между Рюриком и новгородскими землевладельцами, а затем «перезагрузка» ее уже в масштабах Великороссии на земском соборе 1613 г. (избрание Михаила Федоровича Романова) — вполне соответствует схеме, созданной Куницыным.

Предложения, которые Куницын делает в разделах своего труда, посвященных экономической жизни общества [9, с. 643–652], связаны с внедрением различных форм рыночных отношений в современную ему экономическую жизнь. Но они не подразумевают изменения сути властных отношений.

Еще одной любопытной чертой, характеризующей российское понимание либерализма во времена Куницына, является его критика тех трактовок источника естественного права, которые он считает недостаточными или неверными [8, с. 27–33]. Так, он отрицает представление об исторических и культурных предпосылках конкретных воззрений на право в различных странах и в разные времена, представление, известное еще со времен древнегреческих софистов. С его точки зрения, различия не отменяют единой «повестки дня», само наличие которой указывает на что-то большее, чем меняющиеся договоренности между людьми. Отрицает Куницын и стремление человека к приятному и прагматически выгодному как основаниям для права — по той же причине: из-за ситуативных перемен в приятном и полезном, которые являются всего лишь текучей материей человеческой деятельности, но не ее устойчивой формой.

В связи с этим же отклоняется взгляд английских просветителей на нравственное чувство, которое может быть критерием справедливого поступка, поскольку само это чувство не интуитивно, а воспитываемо, следовательно, зависит от разума.

Платон, который, казалось бы, является родоначальником представления о врожденности естественных прав, не устраивает Куницына по той причине, что он считает справедливым дела и понятия, способствующие совершенству человеческой природы. Между тем люди различаются в понимании того, в чем заключается совершенство, однако, вместе с тем, согласны с наличием естественных прав. Отрицается понятие честности как основы права, ибо в этом случае следует добиться согласия в том, что такое честность и откуда она происходит. Куницын решительно отрицает представление о том, что право возникает из силы<sup>\*</sup>. Здесь, по его мнению, теряется вообще какая-либо возможность говорить о праве.

Наконец, Куницын полагает, что источник представлений о естественном праве невозможно найти и в божественной воле. Мыслитель согласен с максимальной «Что не противно Богу, на то человек имеет право» [8, с. 32]. Однако эта максима не устраняет теоретической сложности: нет сомнений в том, что Бог — нравственное существо (уже потому хотя бы, что Он дарует людям нравственные законы), однако откуда мы берем понятие нравственности? Не получается ли так, что мы определяем Бога как основу нравственности, не определив, что такое нравственность? Но ведь последнее находится исключительно в компетенции нашего разума.

Таким образом, для А. П. Куницына естественное право связано с «естественным светом» разума. А государственное устройство демонстрирует разумность как основание свободы (опять же понимаемой как «свободы для», но не как «свободы от»). Обратим внимание, что критика представлений об истоках естественного права, которую мы привели выше, в целом соответствовала критике классических теорий «естественного права», осуществленных Рудольфом Штаммлером, создателем концепции «возрожденного естественного права», на которую будут ориентироваться отечественные правоведы начала XX столетия [13, с. 72–83]. В известной степени наследие А. П. Куницына можно рассматривать не только как момент формирования в российском сознании гуманистического взгляда на природу человека, где природные права задают «аксиологический уровень первичного отношения к любому человеку» [3, с. 89–91], но и как пример рефлексии сторонников идеи естественного закона и естественного права по поводу оснований их теории, которая предвосхищает будущую эволюцию ее исходного концепта.

---

\* Ср. позицию Фрасимаха в Первой книге платоновского «Государства» и «завоевательные» теории происхождения государства — хотя сам Куницын ссылается на Спинозу и на французских просветителей, говоривших о примате интересов власти над интересами отдельных граждан, о глубинном единстве силы и права.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Austin J. *The Province of Jurisprudence Determined* / W. Rumble (ed.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
2. Rothbard M. N. *The Ethics of Liberty*. — New York; London, 1998.
3. Гараева Г. Ф. Философско-правовые взгляды А. П. Куницына и развитие естественного права в России. // *Теория и практика общественного развития*. — 2015. — Т 23. — С. 89–91.
4. Гимишян Л. С. Идеи либерализма в государственно-правовой концепции А. П. Куницына. — Саратов, 2010.
5. Гуторов В. А. Российский либерализм как исторический и политический феномен: от утопии к реальности // *Либерализм: pro et contra*. Русская либеральная традиция глазами сторонников и противников. — СПб., 2016. — С. 9–118.
6. Кавелин К. Д. Политические призраки // Кавелин К. Д. *Государство и община*. — М., 2013. — С. 1008–1078.
7. Кельзен Г. *Чистое учение о праве*. — М., 2015.
8. Куницын А. П. *Право естественное*. — СПб., 1818. — Ч. 1.
9. Куницын А. П. *Энциклопедия прав* // *Избранные социально-политические и философские произведения декабристов*. — М., 1951. — Т. I. — С. 591–654.
10. Лотман Ю. М. *Карамзин*. — СПб., 1997.
11. Садьков Н. М. К вопросу о формировании идеи естественного права в политико-правовой мысли Российской империи // *Евразийская интеграция: экономика, право, политика*. — 2014. — № 2 (16). — С. 69–74.
12. Федоров Д. А. Контroversия «натурализм» vs. «конвенционализм» в концепциях Лукреция и Цицерона о возникновении цивилизации, культуры и языка // *Ярославский педагогический вестник*. — 2015. — № 3. — С. 392–397.
13. Фролова Е. А. Теоретико-методологические вопросы доктрины «возрожденного» естественного права // *Право и государство: теория и практика*. — 2013. № 2. — С. 72–83.
14. Шмитт К. *Политическая теология*. — М., 1998.