

ПРОБЛЕМА ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРАВ ЛИЧНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

***Аннотация.** Статья посвящена проблеме естественных прав личности в произведениях классиков политико-правовой мысли Западной Европы в раннее Новое время (около 1550–1700). Новое время — это поворотный момент не только в жизни всей мировой цивилизации, но и в истории философской мысли и политической науки, в точке соприкосновения которых складывались современные учения о государстве и праве. Раннее Новое время — время крушения феодальной социально-экономической формации и кризиса традиционного религиозного миропонимания — дает мощный импульс к быстрому развитию капиталистических экономических отношений в Западной Европе. На протяжении XVI–XVIII веков в Западной Европе складываются неразрывно связанные между собой социальные и политические институты буржуазной частной собственности на средства производства и естественных прав человека или гражданина, философское обоснование которых усматривали чаще всего в актуальных тогда теориях естественного права или общественного договора. В это же время в произведениях ряда влиятельных представителей западноевропейской политико-правовой мысли был представлен довольно широкий спектр самых разнообразных идей и концепций, в той или иной мере затрагивавших проблему теоретического осмысления естественных прав личности как совершенно особого правового института.*

***Ключевые слова:** господство, естественное право, естественные права личности, жизнь, права человека, рабство, раннее Новое время, самоубийство, свобода, собственность.*

THE PROBLEM OF NATURAL RIGHTS OF THE INDIVIDUAL IN WESTERN EUROPEAN POLITICAL AND LEGAL THOUGHT OF THE EARLY MODERN PERIOD

***Abstract.** This article is devoted to the problem of natural rights of the individual in the works of the classics of political and legal thought of Western Europe in the Early Modern Period (c. 1550–1700). Modern Period is a turning point not only in the history of the entire world civilization, but also in the history of philosophical thought and political science, at*

the point of contact of which the doctrines of the state and law were formed. The Early Modern Period — the time of the collapse of the feudal socio-economic formation and the crisis of the religious worldview — gives a powerful impetus to the rapid development of capitalist economic relations in Western Europe. Throughout the 16th-18th centuries, in Western Europe, inextricably linked social and political institutions of bourgeois private ownership of the means of production and the natural human or citizen rights were formed, the philosophical justification of which was most often seen in the then relevant theories of natural law or social contract. At the same time, in the works of a number of influential representatives of Western European political and legal thought, a fairly wide range of the most diverse ideas and concepts were presented, which in one way or another affected the problem of theoretical understanding of the natural rights of the individual as a completely special legal institution.

Keywords: *dominance, natural law, natural rights of the individual, life, human rights, slavery, Early Modern Period, suicide, liberty, property.*

*Светлой памяти
Юрия Алексеевича Веденева (1945–2024)
посвящается*

Идея естественных прав личности или прав человека, то есть идея о том, что все люди уже в силу одной своей «природной» сущности человеческих начал обладают определенными правами, которые повсеместно следует признавать и защищать, имеет преимущественно «западное» происхождение, восходя к этическим идеям античной мысли или первоначального христианства, и относится к числу наиболее значительных и вместе с тем противоречивых проблем политической мысли раннего Нового времени (около 1550–1700). Более того, одна из ключевых проблем всей актуальной политико-правовой мысли заключается именно в том, чтобы четко уяснить, могут ли такие права быть в полной мере ассимилированы в традиционных либо религиозных культурах сообществ, прямо не принадлежащих к западной традиции, или это невозможно в принципе. В подобных обстоятельствах задача осмысления того, как идея естественных прав смогла сперва зародиться, а затем закрепиться и сохраниться в общественном и идеологическом пространстве всегда быстроизменяющегося западного мира, представляет собой не просто праздный или, так сказать, «археографический» интерес. В данной статье мы попытаемся кратко рассмотреть происхождение и развитие в раннее Новое время лишь одного конкретного аспекта, связанного с этой довольно проблематичной сферой политико-правовой мысли, — идеей обладания лица собой либо господства над самим собой, то есть идеей права собственности на самого себя как принципиальной основы для формирования современного юридического института прав человека.

Идея права собственности личности на самую себя довольно широко используется и в современной литературе, особенно когда затрагивается

тема прав человека, а очевидный источник этой идеи находят, прежде всего, в политических работах Джона Локка, который утверждал, что «каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной *личности*, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав» [1, с. 277]. Тем не менее немалая часть актуальных исследований в данной области была посвящена отысканию гораздо более ранних истоков концепции естественных прав личности в философии и юриспруденции позднего западноевропейского Средневековья, а также в трудах выдающихся представителей иберийской неосхоластики. Подобные исследования предполагают, что мы должны были бы научиться воспринимать современные доктрины прав человека не как неведомо откуда взявшиеся нововведения XVII столетия либо эпохи Просвещения, а в качестве конечного продукта развития очень давней и мощной традиции философской мысли, берущей начало в работах ряда крупных мыслителей — представителей «зрелой» схоластики периода XII–XIII веков.

Исследования последнего времени, посвященные представлениям и формулировкам раннего Нового времени о естественных правах, привели к более ясному пониманию проблемы, но также и поставили совершенно новые вопросы, которые нередко затрагивают проблемы автономии воли индивида и свободы человека, прямо связанные с заявленной нами темой «*обладания личности самой собой*». Некоторые современные авторы с уверенностью утверждали, что, даже если какие-либо представления о естественных правах личности и существовали в средневековую эпоху, то они радикально отличались по своему характеру от современной концепции прав человека. Этот аргумент предполагает не только то, что актуальный сегодня «дискурс о правах» включает в себя столь многое, о чем средневековым мыслителям даже и не грезилось, — это всего лишь самоочевидная истина, — но также и то, что вся основа «досовременных» прав была такова, что она вообще не могла бы привести к концепции прав человека в нынешнем ее понимании, то есть по сути дела утверждается, что современные права человека не могли бы возникнуть в условиях Средневековья в принципе.

Существенным аргументом в пользу этой позиции становится констатация того, что современные права человека вытекают из идеи автономии воли индивида, а «досовременные» — из этики естественного права, и что, таким образом, эти два подхода в конечном счете несовместимы друг с другом. Фиксируется, что функция естественного права состоит в том, чтобы ограничить диапазон нашего выбора довольно ригидными предписаниями и запретами, а современные теории прав человека, напротив, предусматривают определенную сферу автономии субъекта, где индивид волен действовать по собственному усмотрению, и где он может осуществлять полное господство над своими действиями и поступками, приобретая тем самым некоторый эквивалент политического «суверенитета» для собственной личности. И такие права, как утверждается, не могут быть непосредственно

выведены из идеи естественного права, поскольку в рамках последнего единственные права, которые могут существовать, — это права подчиняться предписаниям закона и выполнять те обязанности, которые самим этим законом на нас же и налагаются.

Хотя мысль о том, что средневековые «права человека» могли быть не столько правами, а скорее обязанностью подчиняться предписаниям естественного права, в современных исследованиях часто воспринимается как нечто само собой разумеющееся, довольно трудно привести какие-либо конкретные примеры из текстов того времени, где бы содержалось подобное утверждение. Вместо этого, при непосредственном обращении к средневековым источникам, мы, скорее, сталкиваемся в них с давней традицией «схоластического» дискурса о естественных правах, где особое внимание уделялось праву выбора индивида, а также исполнению им обязанностей. В частности, существовали две принципиальные идеи, выступавшие, пожалуй, стержневыми в средневековом дискурсе о естественном праве или естественных правах личности, которые сохранялись и всегда способствовали утверждению человеческой автономии и связанному с ней праву выбора, — таковыми были идея «все-дозволяющего» естественного права и идея обладания индивидом самим собой.

Коротко касаясь содержательной стороны рассматриваемых идей, отметим, что правоведы XII столетия придали несколько иную трактовку античному термину «*ius naturale*» (естественный закон или естественное право), который теперь стал означать: «То, что разрешено или одобрено, но не предписано каким-либо законом». При помощи данного определения юристы начали выделять в рамках этики естественного права сферу человеческой автономии, где закон не приказывает и не запрещает, а оставляет людям свободу выбирать свои собственные варианты действий. С тех пор идея «все-дозволяющего» *ius naturale* как принципиальной основы существующих естественных прав человека имела непрерывную историю вплоть до начала XIX века и сохраняла определенную научную актуальность даже в политических работах Иммануила Канта и Иоганна Готлиба Фихте.

Другим основанием человеческой автономии, с которой мы сталкиваемся в работах раннего Нового времени, выступает идея обладания самим собой (идея права собственности на себя либо господства над самим собой). Именно она становится узловой темой нашего рассмотрения. Для раскрытия поставленной проблемы мы сможем предложить вниманию читателей только несколько избранных фрагментов из текстов широко известных авторов. Само собой разумеется, что, рассматривая некоторые темы, например, учение святого Фомы Аквинского о свободе воли и любви к самому себе либо представления Франсиско де Витории о правах индейского населения Америки, мы лишь слегка коснемся самой поверхности проблем, которые иначе потребовали бы гораздо более сложной системы аргументации при их полномасштабном анализе. Таким образом, мы начнем свои размышления

с краткого обзора идей о естественных правах личности, существовавших на излете Средневековья, далее обратимся к учениям авторитетных мыслителей раннего Нового времени, а в заключение немного затронем классическую философско-правовую концепцию Дж. Локка, лежащую в основе современных представлений об институте прав человека.

* * *

1. Представляется правомерным начать повествование, обратившись к творческому наследию *святого Фомы Аквинского* (1225–1274), поскольку философские и теологические работы этого великого религиозного мыслителя Европы нередко оцениваются как эталонные с точки зрения стройности и последовательности изложения средневекового схоластического учения об *ius naturale*. Непосредственно сам Аквинат и не развивал юридический аспект доктрины естественных прав личности, однако он представил самые разнообразные аргументы относительно свободы выбора человека, которые были восприняты создателями более поздних теорий прав человека. Кроме того, у Фомы была своя собственная концепция автономии личности, основанная на природе человеческой рациональности, ибо всякое разумное существо, полагал мыслитель, не было предписано другому как цель, а скорее — в силу человеческого достоинства — все были равны в свободе [2, р. 255]. Современный исследователь томизма Мартин Ронхаймер совершенно определенно утверждает, что понимание Ф. Аквинским естественного закона, устанавливаемого разумом, уже само по себе являлось утверждением автономии человеческой личности [см. подробнее: 3, р. 5, 534].

Подобно Дж. Локку Ф. Аквинский полагал, что люди, даже подчиняясь Господу Богу, обладают естественной властью как над внешними вещами, так и над своими собственными поступками, и что эти две формы властвования тесно взаимосвязаны. «Человек ничего не любит больше, чем свободу своей собственной воли. Ибо именно благодаря этому он [и] является человеком и владыкой (*dominus*) других вещей, благодаря этому он может использовать их и наслаждаться ими, благодаря этому он также руководит (*dominatur*) своими собственными действиями» [4, р. 560]. Обычно в работах Фомы Аквинского словосочетание *dominium actuum* точнее всего переводится как владычество над своими действиями, но в какой-то момент мыслитель заметил, что человек господствует над самим собой точно так же, как он господствует и над внешними вещами [5, р. 327]. В различных других контекстах Фома объяснял господство человека над своими действиями или поступками как способность свободного выбора индивида, качественно отличающую людей от множества неразумных существ: «Вещи, обладающие разумом, сами движутся к цели, потому что они управляют своими действиями посредством [возможности] свободного выбора, который является способностью воли и разума; те же, у кого отсутствует разум, стремятся к цели по естественной склонности, поскольку ими движет [кто-то] другой» [5, р. 355].

В несколько ином контексте Аквинат писал о «суждении человека по его собственной воле» (*propriae voluntas arbitrium*), благодаря которому он становился господином или хозяином самого себя (*sui dominus*); мыслитель также утверждал, что только свободные действия, совершаемые человеком как господином (*dominus*) своих действий, могут быть по праву названы человеческими [например, см. 4, р. 560; 5, р. 354]. Утверждать обратное, то есть то, что человек не является хозяином своих собственных действий, означало бы уничтожить всю моральную философию и разрушить общественную жизнь человечества [6, р. 43]. Для Фомы свободный выбор человека включал в себя также право и способность индивида выбирать порой и зло, хотя философ и подчеркивал, что свободная воля никогда не была настолько подчинена страсти, чтобы человек был вынужден грешить; в противном случае он не мог бы нести ответственность за свои поступки в принципе [2, р. 200].

Учение Ф. Аквинского о господстве над собой сопровождалось надежной и убедительной доктриной «законного себялюбия», ибо для средневековых авторов любовь к себе вовсе не была грехом или недостатком падшей природы, а выступала примером добродетели либо даже милосердия. Все понимали, что заповедь любить ближних как самих себя требует, чтобы мы в первую очередь любили самих себя (после Господа Бога, разумеется). Следовательно, когда Аквинат размышлял о грехе самоубийства, в основе его аргументации лежало то обстоятельство, что это — грех против милосердия, то есть против той любви, которой человек был обязан самому себе [5, р. 610].

В произведениях Ф. Аквинского акцент на свободе человека дополнялся различными рассуждениями о подходящих пределах власти земных правительств, ибо, согласно его учению, человеческий закон может судить только внешние действия, а не внутренние акты воления или намерения [5, р. 490]. Все мы обязаны вышестоящим только в тех вопросах, в которых мы им подчиняемся, а не в решениях, зависящих от внутреннего выбора нашей собственной воли, таких как решение жениться, не жениться, «или что-нибудь еще в таком же роде» [5, р. 661]. В подобных вопросах, утверждал Фома, человек настолько свободен, что может действовать даже вопреки повелениям самого римского папы [2, р. 613]. Более того, человеческий закон запрещает не все известные пороки, а только наиболее тяжкие, особенно те, которые причиняют вред другим, то есть такие, как убийство, воровство или изнасилование [5, р. 482]. И к некоторым иным противоправным практикам, таким, как, например, религиозные обряды инаковерующих или язычников, в христианских обществах следует относиться терпимо, дабы их подавление не привело к еще более худшим последствиям [5, р. 539].

Таким образом, Ф. Аквинский оставил нам довольно аргументированную и глубоко продуманную концепцию обладания самим собой и свободы выбора индивида, хотя и не создал какой-либо соответствующей доктрины естественных прав личности. Однако это классическое схоластическое

изложение элементов средневекового *ius naturale*, безусловно, включало в себя и моменты мышления, которые могли бы поспособствовать развитию более поздних и развитых концепций прав человека, основанных на автономии человеческой личности. Кроме того, как заметил один из современных комментаторов, временами кажется, что учение Аквинского буквально вопиет (sic!) о дополнительной и самостоятельной доктрине естественных прав человека [см. подробнее: 7, р. 96n].

* * *

2. Формулировки, в общем и целом сходные с высказываниями доминиканца Фомы Аквинского об обладании самим собой, встречаются также и во францисканских источниках XIII столетия. Так, теолог и философ *Джон Питер Оливи* (1248–1298) приводил хороший пример, когда, рассматривая сложный юридический казус, касающийся предположительно ростовщического контракта, отмечал: «Каждый является собственником (*dominus*) самого себя и всего, что ему принадлежит в отношении любого [заключаемого] договора или [производимого] обмена, не запрещенного правом или законом». Однако, допуская, что контракт действительно мог быть ростовщическим, Оливи добавил: «Никто не является собственником самого себя или своего [имущества] в том, что касается вещей, противоречащих Богу» [8, р. 319, 321]. Таким образом, здесь один и тот же термин «*dominus*» применяется как к самому себе, так и к обладанию внешними вещами.

Во второй половине XIII столетия наиболее подробное раскрытие проблемы, связанной с обладанием самим собой, было дано известным светским теологом из Парижа *Генрихом Гентским* (1217–1293), который задался вопросом, может ли преступник, справедливо приговоренный к смертной казни, законно скрыться от правосудия. И таким образом он поднял вопрос о праве и обязанности самосохранения, то есть суть аргументации Гентского заключается в том, что она затрагивает идею права человека на самого себя, понимаемого конкретно как право собственности. Теолог в первую очередь указывал на обстоятельство, что разные люди могут обладать властью над одним и тем же предметом по-разному, — у одного лица может быть собственность, которой пользуется другой, и каждый из них может осуществлять свое собственное право, не причиняя вреда другому.

В упомянутом примере Гентского судья имел право использовать тело преступника, — захватить его, удерживать и даже убить; однако преступник также обладал правом использовать свое тело для сохранения собственной жизни; кроме того, подобная власть сама оказывается правом по закону природы.

Заключительная стадия рассмотрения вопроса касалась первоначального различия между использованием и обладанием, ибо если у судьи было только право использования тела преступника, то преступник обладал и полным правом собственности на самого себя: «Только душа, находящаяся под

владычеством Господа Бога, обладает властью в отношении собственности на [саму] субстанцию [своего] тела» [9, р. 309].

Вывод из этого аргумента заключается в том, что при некоторых обстоятельствах право собственности на самого себя у преступника «превосходило» право судьи на пользование его телом, то есть, хотя заключенный и не мог вырваться на свободу силой, однако, если бы его оставили в тюремной камере несвязанным и с незапертой дверью, то он мог бы сбежать, не причинив вреда судье, и даже был бы обязан сделать это, чтобы сохранить свою жизнь. Подобного рода идея обладания самим собой «под владычеством Бога» со связанным с ней соответствующим правом и обязанностью самосохранения может даже напомнить нам об одном из аналогичных моментов в аргументации Дж. Локка.

В работах Г. Гентского право не всегда подразумевает неотвратимую обязанность; осуществление или неисполнение права зависело от тех конкретных обстоятельств, в которых оказался сам заключенный. Один из немалого числа различных авторов более позднего времени, обсуждавших вышеприведенный казус об осужденном преступнике, английский философ и теолог *Джон Мэйр* (ок. 1465–1550) практически полностью воспроизвел аргументацию Г. Гентского с явной отсылкой на названный источник. Мэйр, однако, пришел к выводу, что, хотя заключенный и мог на законных основаниях бежать из-под стражи, чтобы сохранить свою жизнь, он, тем не менее, совершенно не был обязан этого делать (*iudico quod non tenetur*). Таким образом, заключенный может принять справедливо назначенное ему наказание, то есть, по мнению Мэйра, право на самосохранение само по себе могло бы трактоваться как своего рода право выбора лица [см. подробнее: 10, Fol. CXXIIr].

В начале XIV столетия знаменитый итальянский мыслитель *Марсилиус Падуанский* (около 1275 — около 1342) дал несколько определений термину «*dominium*» (собственность), включив сюда и господство человека над своими действиями или поступками. Он пояснял, что без такого врожденного качества человеческого существа не могло бы быть и права собственности на вещи внешнего мира. Также добавил, что это настолько очевидно, что он оставляет это без каких-либо дальнейших комментариев [см. подробнее: 11, с. 332, 345].

Уже ближе к концу XIV века видный французский богослов *Жан Жерсон* (1363–1429) выдвинул весьма необычный аргумент (пожалуй, несколько созвучный взглядам древнеримского юриста Ульпиана), согласно которому даже неразумные существа в своих действиях обладают своего рода эквивалентом права, ибо они действуют в соответствии со справедливым разумом Бога, хотя ученый и отличал такое божественное право от простого права человеческого господства (*dominium*). Даже после Дня грехопадения, утверждал Жерсон, человек сохранил некоторое естественное господство (*dominium*), включая и «обладание своей собственной свободой» [12, р. 146]. Дискурс о господстве или обладании нашей свободой может показаться

нам довольно странным словоупотреблением, однако оно сохранялось еще и в XVIII веке, когда известный британский философ и этик Френсис Хатчесон заявлял, что каждый человек является изначально обладателем своей собственной свободы.

* * *

3. Наиболее подробное исследование рассматриваемой темы уже на излете Средневековья осуществил германский теолог *Конрад Зумменхарт* (около 1455–1502) в трактате «*De contractibus*» («О договорах»). Он последовательно отождествлял термины *ius* и *dominium*, то есть право и собственность. Это привело его к ощутимым результатам, когда он приступил к анализу феномена господства лица над самим собой. Господство над нашими действиями или поступками, возможность свободного выбора, которые обычно трактовались как психологические свойства, присущие людям, теперь рассматривались как определенное правомочие лица — право на свободу.

К. Зумменхарт первоначально определил «*dominium*» (прямо следуя в этом за Ж. Жерсоном) как «непосредственную власть или способность брать какую-либо внешнюю вещь [...] для своего законного использования» [13, р. 1]. Однако затем ученый уточнил, что господство не всегда распространяется только на внешний круг предметов или явлений, следовательно, можно было бы сказать, что душа властвовала над собой или воля властвовала над собой, переходя от бездействия к действию [13, р. 4]. Далее Зумменхарт перешел к рассмотрению обладания самим собой как свободы выбора, однако теперь он определил эту свободу как *право* на свободу, понимаемое в строго юридическом смысле. «Точно так же и свобода является разновидностью права (*iuris*), и свободный человек имеет это право сам по себе, а именно [право] делать то, что ему заблагорассудится. Отсюда право (свободы) определяется в „Институциях“ как естественная способность делать то, что человеку заблагорассудится, если только это не запрещено силой или законом» [13, р. 4]. Затем Зумменхарт все же добавил предостережение: «однако лицо не является обладателем (*dominus*) своих членов [для того], чтобы отсекать их либо иным образом злоупотреблять оными».

В своем трактате К. Зумменхарт представил вниманию читателей полномасштабную дискуссию о человеческой свободе и господстве, затрагивая известную и на тот момент довольно давнюю проблему морального богословия, так как еще с XIII столетия теологи активно обсуждали вопрос, можно ли заплатить фиксированную сумму, чтобы получить право на постоянный доход. Он рассматривал частный и конкретный вариант указанной проблемы: может ли человек «установить доход для другого в самом себе либо в своей личности», то есть — заключить такой договор, которым он обрекает себя на пожизненное рабство у другого лица [13, р. 335].

Зумменхарт, пожалуй, первым отметил, что принудительному рабству может подвергнуться пленник, взятый во время ведения несправедливой

войны либо захваченный неким преступником, однако его истинной целью было доказать, что право человека на свободный выбор распространяется даже на возможность добровольного порабощения самого себя. В обычной схоластической манере ученый привел ряд контраргументов, а затем сам же ответил на них. Один из его контраргументов, извлеченный из сокровищницы римского права, прямо поднимал вопрос о праве собственности на самого себя. «Согласно смыслу *lex Aquileia*, никто не является собственником (*dominus*) своих собственных членов; еще меньше он является обладателем своей личности. Следовательно, никто не может продать самого себя, ибо всякий, кто что-нибудь продает, является собственником продаваемой вещи» [13, р. 337].

Вышеприведенную нами позицию сам же Зумменхарт намеревался опровергнуть. Утверждая, что человек настолько сам себе господин, что может самого себя запродать в рабство, он апеллировал как к римскому гражданскому праву, так и к христианской теологии. Что же касается гражданского права, то, если бы у человека не было прав на самого себя и свое собственное тело, то закон, трактующий свободного человека как *personam sui iuris* (*своего права*), принадлежащую самой себе или существующую по своему собственному праву, был бы бессмысленным.

Опираясь на традиционное богословие, Зумменхарт утверждал, что Бог дал человеку власть над самим собой и его собственной личностью в Екклесиасте: «Бог [...] оставил его в руках своего собственного совета». Затем теолог привел один из аргументов Дунса Скота, согласно которому наши тела принадлежат Господу Богу, но не каждый акт их использования или наложения на них каких-либо обязательств требует прямого божественного дозволения, а, напротив, Бог даровал человеку достаточно широкий диапазон свободного выбора. «Хотя человек в силу своего сотворения и обязан Богу во всем, что он может сделать, но Бог не требует от человека слишком многого, а скорее, оставляет ему свободу при условии лишь соблюдения им Декалога» [13, р. 337].

Далее Зумменхарт продолжил рассмотрение текстов источников римского права, разрешавших добровольное подневольное состояние, и пришел к следующему выводу: «Не похоже, что свободный человек не может обязать себя бессрочно служить другому [...], ибо, если он свободен, у него есть способность делать все, что ему заблагорассудится, если только это не запрещено силой или законом» [13, р. 339]. Ко всему вышесказанному ученый присовокупил довольно необычный и странный аргумент, чтобы тем самым доказать справедливость своей точки зрения: если бы договор о постоянной службе был незаконным, то согрешили бы и профессора его собственного университета, согласившись преподавать в данном университете на постоянной основе в обмен на фиксированное вознаграждение [13, р. 339]. Хотя Зумменхарт обильно цитировал римское право, однако тот вид «рабства», который он имел в виду, очевидно, не был подлинным

античным рабством «одушевленных орудий», приобретшим столь широкое распространение в ряде стран древнего мира.

Вероятно, нам сегодня может показаться несколько парадоксальным, что в работе К. Зумменхарта, впрочем, как и в некоторых произведениях других авторов (а в числе прочих и у того же Дж. Локка) пределы человеческой свободы исследовались путем рассмотрения возможности добровольного рабства. Однако вряд ли можно было бы найти более очевидные доводы в пользу широкого спектра прав выбора личности, нежели те аргументы, которые были представлены немецким теологом. В его трактате «*De contractibus*» свобода выбора, присущая господству человека над самим собой, понималась как право на свободу, и осуществление этого права распространялось на те варианты выбора, которые прямо не возбранялись десятью библейскими заповедями.

* * *

4. Вышеупомянутый трактат весьма широко цитировался представителями испанской неосхоластики XVI–XVII столетия, а сам великий Франсиско де Витория именовал его не иначе как «благородной книгой». Труды иберийских мыслителей — представителей так называемой «Школы Саламанки» — предоставляют исследователю еще один чрезвычайно обширный массив аргументации относительно различных аспектов обладания самим собой, но опять же, будучи по необходимости избирательными, мы решили выбрать для рассмотрения всего лишь два, но абсолютно хрестоматийных примера: Франсиско де Виторию и Франсиско Суареса.

Основатель достославной Саламанкской школы, философ, теолог и юрист *Франсиско де Витория* (около 1483–1546) представляет серьезный интерес для современной юридической науки своим весомым вкладом в развитие идеи обладания самим собой, так как он использовал эту правовую концепцию в качестве основного аргумента в знаменитой апологии прав американских индейцев. Однако Ф. де Витории также было что сказать и по другой актуальной на тот момент теме, — о возможности осуществления права выбора там, где речь идет о проблеме так называемого «естественного» долга, в частности, когда затрагивается вопрос о долге самосохранения.

В трактате «*Relectio de Indis*» («Чтение об американских индейцах») он предпринял попытку ответить на один из самых животрепещущих вопросов своего времени: «По какому праву американские варвары подпали под власть испанцев?» Первый вопрос, который следовало бы подвергнуть обсуждению, заключался в том, обладали ли индейцы каким-либо законным и правомерным «господством» (каковое ученый трактовал двояко — и как собственность, и как юрисдикцию) до прибытия в Новый свет испанцев.

Хотя де Витория отмечал, что он здесь опустит свое более раннее подробное рассмотрение категории «*dominium*», некоторые замечания в одном из его комментариев к работам Фомы Аквинского формируют само собой

разумеющуюся основу для позднейшей аргументации испанского философа. В одной из работ де Витория утверждал, что по своей великой щедрости Бог, Господь всего творения, дал всем людям «право и господство» надо всем сущим, и кроме того, подчеркивал мыслитель, все люди могли узнать об этом из установлений *ius naturale*; ибо не существовало народа настолько варварского, чтобы он не ведал, что именно человек является обладателем всех других вещей [14, р. 71, 72].

Если исходить из подобных предпосылок, то кажется очевидным, что индейцы, как, впрочем, и все другие народы, действительно обладали правом законного господства в полном соответствии с установлениями *ius naturale*. Де Витория соглашался с тем, что это должно было быть правдой, «не обладая доказательствами обратного» [15, р. 651]. Затем он представил три линии аргументации (каждую из которых сам же опроверг), каковые можно было бы использовать для доказательства того, что индейцы оказались неспособны удерживать власть, так как: были прирожденными рабами; оказались скудоумными или пустоголовыми; являлись грешниками или еретиками. Опровергая поочередно каждое из выдвинутых им же самим утверждений, де Витория апеллировал к идее обладания самим собой в качестве логического основания для своей дальнейшей аргументации.

При рассмотрении проблемы рабства он был особенно озабочен понятием *dominium* как правом обладания собственностью. Согласно нормам римского права, указывал мыслитель, раб не мог иметь ничего своего; все, что он приобретал, принадлежало только лишь его господину, а согласно мнению самого Аристотеля все варвары без различия были прирожденными рабами. В своем ответе де Витория прежде всего провел различие между «гражданским» (или юридическим) рабством, которое он рассматривал как одну из возможных форм каторжных работ, и «естественным» рабством Аристотеля. Затем он дал немного вводящую в заблуждение своим благодушием интерпретацию Аристотеля, основанную на идее права собственности каждого человека на самого себя: «Аристотель, конечно, не имел в виду, что люди с меньшим интеллектом естественным образом принадлежат другим или что они не имеют [права] собственности (*dominium*) на самих себя или на свое достояние. Рабство такого рода является гражданским и правовым институтом, и никто не является подобного рода рабом по своей природе» [15, р. 665]. Значит, по своей природе все люди владеют самими собой и могут обладать и многими другими вещами внешнего мира.

Ф. де Витория снова выдвинул на авансцену идею обладания самим собой, когда он рассматривал аргумент о том, что индейцы были совершенно неразумными существами и лишь поэтому неспособными к господству. Тот же К. Зумменхарт, под очевидным влиянием идей Ж. Жерсона (или Ульпиана) утверждал, что неразумные существа действительно обладают своего рода правами и господством, однако де Витория не захотел основывать защиту прав индейцев на столь зыбкой почве. Вместо этого он

настаивал на том, что аргумент Зумменхарта ошибочен, ибо неразумные животные не обладали правом господства над самими собой (*dominium sui*), а тем более над другими вещами внешнего мира. Затем он процитировал один отрывок из классических текстов Ф. Аквинского, где утверждалось, что только разумные существа обладают властью над своими действиями и, именно благодаря этому самообладанию, они и способны владеть внешними вещами [15, р. 662]. Данный аргумент подтверждал, что индейцы на самом деле были разумными существами и поэтому были в полной мере способны к господству. «Истина заключается в том, что они не пустоголовы, но по-своему используют [свой] разум. Это [и] понятно, потому что у них существует определенный порядок в своих делах. У них есть города, правильные браки, магистраты, правители, законы [...], [а] все это требует использования разума» [15, р. 664].

Вопрос об обладании самим собой вновь возник в тот момент, когда де Витория столкнулся с возражением, что индейцы не могут быть истинными господами, поскольку все они жили в состоянии язычества и греха. Здесь ему пришлось опровергнуть взгляды Фитцральфа и Уиклифа, полагавших, что всякое владычество основано на божественной благодати, и таким образом грешный правитель утрачивает свое право властвовать, а грешный собственник соответственно утрачивает свое право обладать. Ф. де Витория указывал, что его в первую очередь интересует последний пункт. И он вновь обратился к идее естественного обладания самим собой, присущего всем человеческим существам. «Если бы человек утратил гражданское господство, нарушив [заповедь] Бога, то по той же причине он утратил бы и естественное господство. Однако вывод оказывается ложным; грешник не теряет своей естественной власти над своими собственными поступками и своим собственным телом; грешник имеет право защищать свою собственную жизнь» [15, р. 654]. Следует заметить, что в своем более раннем комментарии к трудам Ф. Аквинского де Витория свою точку зрения на данную проблему сформулировал несколько иначе: если бы грех отнимал господство, то грешник никогда не стал бы хозяином собственного тела или собственных поступков, а значит, просто грешил бы, используя их. Здесь де Витория добавил, что человек также является обладателем (*dominus proprietarius*) и всех своих духовных даров [14, р. 107].

Последнее предложение только что процитированного отрывка — «грешник имеет право защищать свою собственную жизнь» — может познакомить нас с другой областью размышлений Ф. де Витории, которая также имеет отношение к рассматриваемой нами теме человеческой автономии и права выбора как возможности осуществления выбора даже в том случае, когда перед человеком стоит наиважнейшая обязанность, предписанная *ius naturale*. Конкретно здесь речь идет о долге самосохранения, и проблема заключается в том, что право обычно относилось к той поведенческой сфере, где человек был волен действовать по своему собственному усмотрению,

но мог бы индивидуум по этой причине принять решение не защищаться и тем самым навлечь на самого себя смерть?

Наиболее полное обсуждение данного вопроса содержалось в трактате де Витории «*De homicidio*» («Об убийстве»), который был посвящен главным образом проблеме самоубийств. Сначала философ представил совершенно стандартные аргументы, доказывающие, что самоубийство по своей сути греховно как противоречащее и божественному, и естественному праву. Однако это была только отправная точка для более обширной дискуссии, в которой исследовался вопрос, существуют ли какие-либо обстоятельства, при которых человек может стать причиной собственной смерти. В случае самообороны обычно допускалось, что жертва нападения могла бы законно убить нападавшего, если бы это был единственный способ сохранить свою жизнь. Следующий вопрос заключался в том, может ли жертва отказаться от своего права на жизнь и выбрать смерть. Исследуя данный вопрос де Витория пришел к выводу, что это было бы допустимым и даже добродетельным поступком, ибо, по его мнению, было бы более совершенным поступком принять собственную смерть, нежели предавать агрессора, совершавшего грех, немедленному проклятию. Ф. де Витория, однако, признавал, что этот вопрос весьма спорный, — во-первых, другие в этом с ним не соглашались, во-вторых, сам мыслитель в своем трактате вполне справедливо приводил совершенно противоположный аргумент: «Если бы человек мог защитить себя и не сделал этого, это противоречило бы заповеди не убивать себя» [16, р. 1113].

Ф. де Витория приводил множество случаев, когда человек мог бы законно сохранить свою жизнь, хотя и не был обязан этого делать. Он же утверждал, что только Господь Бог является верховным повелителем самих жизни и смерти.

Отметим, что эта проблема совершенно аналогична той, с которой мы сталкиваемся и у Дж. Локка: если жизнь человека принадлежит Богу, может ли он когда-нибудь решиться вызвать свою смерть? В предлагаемом им ответе Ф. де Витория гораздо более четко и обстоятельно, чем позднее сам Дж. Локк, объяснил корреляцию между божественной собственностью на личность и индивидуальной собственностью на самого себя: «Хотя человек и не является обладателем своего собственного тела и своей жизни, как он обладает и другими вещами, тем не менее у него есть что-то вроде права собственности и права на свою жизнь, так что, если кто-то причиняет вред его телу, то он причиняет вред не только Богу, который является верховным Господом жизни, но также и каждому человеку в отдельности. Поэтому он может похвально отказаться от этого права, которым он обладает в своем собственном теле, даже несмотря на то, что у него есть право защищать себя, и таким образом терпеливо переносить [и самую] смерть» [16, р. 1118].

Франсиско де Витория продолжил свой анализ различных обстоятельств, при которых человек может принять решение пожертвовать

собственной жизнью, одобряя подобный поступок в одних случаях и осуждая такой же поступок в других. К примеру, некий человек, у которого было ровно столько хлеба, чтобы прокормить себя, в то время как другие люди голодали, имел право оставить этот хлеб себе, однако он мог бы и отказаться от своего права и отдать хлеб другому человеку для того, чтобы спасти его жизнь. Подобным образом и моряк, потерпевший кораблекрушение, мог бы отбросить доску, за которую он цеплялся, чтобы таким действием спасти жизнь другому человеку [16, р. 1122]. Основная мысль де Витории заключается в том, что человек не мог бы законно сказать «я хочу покончить с собой», — однако он мог выбрать такой образ действий, который бы привел его к его смерти [16, р. 1128].

* * *

5. Один из гениальных мыслителей Иберийского полуострова *Франсиско Суарес* (1548–1617) — *Doctor Eximius*, как прозвали восхищенные универсализмом интересов философа современники, представил ученому миру крупные обобщающие работы, собрав в известном смысле творческий урожай со столетнего труда своих многочисленных выдающихся предшественников и коллег по Школе Саламанки. Если же мы теперь обратимся к его политико-правовым работам, то достаточно быстро обнаружим, что в трудах мыслителя идея господства над собой, понимаемая как внутренняя психологическая свобода (свобода выбора), была крепко связана с другой трактовкой идеи свободы, подчеркивавшей связь свободы с внешним владычеством. Затем такая расширенная концепция свободы тесно переплеталась с другой концепцией, о которой уже упоминалось, — идеей «все-дозволяющего» *ius naturale*. Суарес, желая подчеркнуть свободу воли человека отчасти в противовес современным ему протестантским теориям предопределения человеческой судьбы, писал: господство над нашими поступками означает не просто то, что мы можем совершать какие-то действия добровольно, но и то, что мы можем исходить из различных вариантов действий и выбирать — действовать или воздержаться от действий [см. подробнее: 17, р. 5, 6]. Человеческие поступки, считал мыслитель, не предопределены ни судьбой, ни влиянием небесных тел, ни аппетитами человеческого тела, ни даже подчинением воли интеллекту. Если бы воля неизбежно следовала суждениям разума, то не было бы по-настоящему свободных действий, и без такой свободы люди не могли бы нести ответственность за свои грехи [см. подробнее: 18, р. 162–165].

Затем обоснование философа обращается к другому пониманию свободы как свободы от подчинения другому. Подобно К. Зумменхарту Суарес рассматривал свободу выбора, связанную с господством над собой, как право, и опять же как и сам Зумменхарт, в своей аргументации апеллировал к римскому праву. В первоначальном значении, отмечал Суарес, слово *libertas* относилось к тому, кто был *персоной sui iuris*, то есть к тому,

кто существовал «сам по себе», не подчиняясь никому другому, а затем это первичное значение было перенесено на нашу внутреннюю свободу воли [18, р. 171]. И вот подобную свободу, присущую человеку, можно было бы охарактеризовать как *право*. И в другом контексте Суарес объяснял, что всякий светский человек, не принесший религиозного обета послушания, обладает «правом на свою собственную свободу» [19, р. 535].

Ф. Суарес присовокупил еще один принципиальный момент в вопрос рассмотрения свободы человека и связанных с ней юридических прав. В свое время Фома Аквинский утверждал, что люди вообще не могут выбирать своей целью в жизни, например, счастье или благоденствие, а только лишь конкретные средства для достижения какой-либо цели. Однако к этому он добавил, что упомянутое положение относится только к конечной цели; в жизни существует много других конкретных целей, и люди могли свободно выбирать между ними, то есть, по сути, каждый человек смог бы выработать свой собственный жизненный план [20, р. 713].

Идея обладания самим собой, понимаемая как свободный выбор человека, стала прямо ассоциироваться с более ранней идеей «все-дозволяющего» *ius naturale*, когда Суарес рассматривал вопрос о происхождении частной собственности, воспроизведя при этом некоторые идеи из числа «стандартных» аргументов. Бог был верховным Господом всего сущего, но люди пользовались подчиненным Богу господством как существа, созданные по образу Божьему, то есть как господа своих собственных действий либо поступков, наделенные свободной и разумной природой [18, р. 165; 19, р. 567].

Однако здесь Суаресу пришлось столкнуться с извечной проблемой канонического права, — общность прав собственности относилась к области установлений *ius naturale*, а само естественное право считалось неизменным инвариантом. Философ давал на это тот же самый ответ, что и известные правоведы XII столетия: только повеления *ius naturale* были неизменными, а естественный закон, относящийся к общности собственности, был не предписывающим, а «дозволяющим, или отрицающим, или уступающим» [21, р. 137]. Соответственно, приобретение частной собственности было законным, а не предписанным или запрещенным, и являлось сферой свободного человеческого выбора.

В более позднем обсуждении Суарес отмечал, что многие вещи, которые не предписывались законом, могли быть сделаны законно в соответствии с *ius naturale*, — здесь он также упомянул о праве взять жену или сохранять свою свободу, — да и сама «способность» совершать подобные действия была сферой действия установлений естественного права (*ius naturale*) [см. подробнее: 21, р. 163–164]. Такими «естественными» правами индивида являлись не права исполнять обязанности, налагаемые неизменными велениями *ius naturale*, а права делать или воздерживаться, которые, выражаясь современным языком, оказывались правами выбора индивида.

Хотя Франсиско Суарес и подчеркивал право на свободу, но он также объяснял, что это тоже своего рода право выбора, а сам этот вопрос возник, когда философ обсуждал проблему происхождения человеческого правления и возможность добровольного рабства. Первоначальная проблема в обоих случаях заключалась в том, что согласно установлениям *ius naturale* все были свободны, то есть решение снова базировалось на идее «все-дозволяющего» права. Однако Суарес довольно тонко этому возражал, замечая, что, хотя *ius naturale* не дает одному человеку право господства над другим, оно фактически не запрещает человеку отказываться от своей свободы [21, р. 141].

Таким образом, в том, что касается задачи формирования человеческого правительства, Суарес, подобно Локку, пришел к выводу, что политическое сообщество, осуществляющее власть над своими членами, может быть сформировано законным образом, но только по «особой воле и общему согласию» индивидов, которые собрались вместе, чтобы его составить [21, р. 181]. Далее, чтобы пояснить свою мысль, он вновь обратился к идее обладания самим собой, используя ее на этот раз как своего рода метафору. Подобно тому, как человек по своей природе был свободным, а не рабом, обладая господством над своими поступками и властью над самим собой и своими членами, так и политическое объединение людей, созданное с их же согласия, обладало властью и повелевало собой и всеми своими членами [21, р. 183].

Ф. Суарес (опять же как и Дж. Локк после него) придерживался мнения, что учреждение правительства представляет собой двухэтапный политический процесс: сначала было сформировано политическое общество, а затем оно учредило для себя правящую власть. Проанализировав несколько известных форм правления, он предположил, что, вероятно, наилучшим был бы какой-либо тип ограниченной или смешанной монархии, однако его главная мысль заключалась в том, что конкретный тип правительства, которое должно быть учреждено, зависит от свободного выбора самого общества [21, р. 184], то есть мы снова оказываемся в сфере права выбора.

Единственным видом режима, который полностью исключался Суаресом, был абсолютный или неограниченный деспотизм. Ибо политическое правление, объяснял он, — это не господство, устанавливающее деспотическое рабство, а другой вид господства, — господство юрисдикции, учрежденное на благо подданных. Отдельные личности обладали правом на самооборону (согласно Суаресу — величайшее из всех прав) против агрессии тирана, и все сообщество вкупе могло отстранить такого тирана от его политической должности [21, р. 178; 22, р. 676, 680].

Оставалось еще рассмотреть проблему свободы и рабства. Ф. Суарес много и с энтузиазмом писал о свободе человека, ибо, называя свободу естественной для людей и великим достижением человека, он отмечал, что свобода от подчинения основана на естественном достоинстве человека, сотворенного по образу и подобию Божьему, всегда являющегося *персоной*

sui iuris и созданного подвластным одному только Господу Богу [22, р. 203]. Тем не менее рабство существовало, и с этим фактом приходилось считаться.

Суарес дал обычное объяснение принудительному рабскому труду: оно берет свое начало в практике милосердного отношения к военнопленным и могло быть наложено государством в качестве наказания за уголовное преступление [19, р. 172]. Трудности возникали, когда философ приступал к рассмотрению проблемы добровольного порабощения самого себя, так как в этот момент смысл категории «*dominium*» изменялся со значения юрисдикции на значение собственности, включая право собственности на самого себя. Именно потому, что человек является собственником (*dominus*) своей свободой, утверждал Суарес, он мог продать или отчуждать ее; он мог отказаться от своего права собственности на себя и передать его кому-либо другому. Но иберийский мыслитель также должен был рассмотреть тот вопрос, который позднее занимал и Дж. Локка: жизнь человека принадлежит не только ему самому, но и Господу Богу.

Ответ Суареса заключался в том, чтобы провести принципиальное различие между продажей своей жизни и продажей своих услуг (подобно тому, как Локк проводил различие между подлинным рабством и некоей «тяжелой работой»). «Хотя человек, по сути, и не является господином своей собственной жизни, тем не менее, у него есть свое собственное право владеть ею и сохранять ее, от которого [...] он не может отречься или отделить [его] от себя, ибо это противоречит праву высшего сеньора. Следовательно, хотя человек и может запродать себя в рабство, он не имеет возможности продать ни свою жизнь, ни право, каковым обладает на нее. Он также имеет право использовать свои члены и способности для своих действий, и это право он может отчуждать, как это делается при добровольном рабстве» [19, р. 557]. И далее Суарес дает пояснение своей мысли: «Поскольку человек не является абсолютным владельцем своего собственного тела для какого бы то ни было использования, он не может продать его другому таким образом, чтобы другому было разрешено убить его или изувечить» [19, р. 706].

Ф. Суарес также обсуждал закон самосохранения и возможные исключения из него, когда рассматривал возможность самоубийства. Он ссылаясь на аргумент Ф. де Витории о том, что жертва нападения поступила бы добродетельно, если бы приняла смерть, а не сама убила нападавшего. Однако у Суареса имелись серьезные сомнения по поводу данного аргумента: он считал, что при прочих равных условиях первостепенной обязанностью человека является сохранение собственной жизни, то есть главная идея мыслителя заключалась в том, чтобы провести различие между отказом от сохранения собственной жизни, который иногда может быть и разрешен, и непосредственно совершением акта самоубийства, который безусловно должен всегда быть запрещен [23, р. 713].

* * *

6. После работ Франсиско де Витории и Франсиско Суареса мысль обладания самим собой воспроизводилась и в других произведениях на протяжении всего XVII столетия. Влиятельнейший правовед раннего Нового времени *Гуго Гроций* (1583–1645) писал о том, что «По [своей] природе достояние человека составляет [его] жизнь, которая не должна быть утрачена, но сохранена, а также тело, его члены, доброе имя, честь и собственные [его] действия» [24, с. 420]. Идея права собственности на самого себя также имела широкое хождение и среди английских левеллеров и была с предельной четкостью выражена их авторитетным идеологом *Ричардом Овертоном* (около 1631–1664): «Каждому индивидууму самой природой дана индивидуальная собственность, которая никем не может быть захвачена или [каким-либо иным образом] узурпирована: ибо каждый таков, каков он есть сам по себе, поэтому у него есть собственные права, иначе он не мог бы быть самим собой» [25, р. 3]. Похожие формулировки использовал в этот же исторический период и английский священник-пресвитерианин *Ричард Бакстер* (1615–1691): «Каждый человек рождается с чувством собственного достоинства в своих *собственных членах*» [цит. по 26, р. 168]. Схожим образом выражал подобную мысль и *сэр Мэтью Хейл* (1609–1676), верховный судья в период правления английского короля Карла II: «Итак, каждый человек обладает неоспоримым [правом] собственности на свою собственную жизнь и на самого себя» [цит. по 26, р. 164].

Становится совершенно очевидным, что, когда Джон Локк представил образованной общественности свое собственное учение об обладании самим собой или господстве над самим собой, философ опирался на давно уже устоявшуюся в европейской (и английской) культуре традицию мысли. Подобно многим известным коллегам или предшественникам по философскому цеху, Локк адаптировал эту традицию по-своему и для своих собственных целей, которые в его конкретном случае определялись фактической общественно-политической обстановкой в Англии 1680-х годов. Однако в двух принципиальных пунктах, по-видимому, он скорее отвергал, чем адаптировал элементы предшествующей традиции, а именно, — в своем отказе принять возможность добровольного рабства и в своем попустительстве самоубийству. От первого пункта нам будет довольно несложно избавиться, поскольку возражение мыслителя против самопорабощения состояло в том, что оно ставит человека под абсолютную, деспотичную власть другого, каковой может отнять у первого жизнь [1, с. 275].

Однако ни один из известных предшественников Локка, обсуждавших этот вопрос, не предусматривал такого условия; они рассматривали рабство просто как некий договор пожизненной службы, по смыслу которого господин и раб обладали взаимными правами и несли определенные обязанности (естественно, в разном объеме). Ф. де Витория и Ф. Суарес единодушно

отмечали, что хозяин не имеет права убивать своего раба, да и большинство других предшественников Дж. Локка согласились бы с тем, что человек не может запродать себя в «обельное» рабство того типа, который предусматривал английский мыслитель.

Вопрос о самоубийстве представляется здесь уже более сложной проблемой. Сразу после заявления о том, что человек, «не обладающий властью над [своей] собственной жизнью», не может добровольно отдать себя во власть произвола другого, Локк отмечал, что несправедливый агрессор, содержащийся в каторжном рабстве, может скорее навлечь на себя свою собственную смерть, чем переносить тяготы своего рабского положения [1, с. 275]. Таким образом, Локк, похоже, в конце концов все-таки одобрил самоубийство. Данный вопрос особенно важен, потому что, как мы увидим далее, он был истолкован как значимая примета того, что английский философ действительно намеревался ниспровергнуть всю предшествующую традицию мысли, — как об установлениях *ius naturale*, так и о естественных правах индивидов.

Однако по всей видимости, вышеприведенный аргумент Дж. Локка можно объяснить, не прибегая к столь слабо обоснованной гипотезе, коль скоро знаменитый ученый размышлял о самоубийстве, не пребывая в некоем интеллектуальном вакууме. Так, еще тот же Ф. де Витория предусматривал различные обстоятельства, при которых человек мог покончить с собой, и с этого времени возникает очень сложная и запутанная казуистика (как католическая, так и протестантская) относительно законности совершения самоубийства.

Все казуисты сходились во мнении, что самоубийство запрещено в принципе, потому что жизнь человека принадлежит лишь Господу Богу, но они же проявили и удивительную изобретательность, предусмотрев достаточно широкий ряд исключительных обстоятельств, при которых человек мог бы законным образом вызвать собственную смерть. Некоторые полагали, что лицо, обвиняемое в тяжком преступлении, караемом смертной казнью, может законно навлечь на себя смерть, сделав признание — пусть даже и ложное, дабы избежать мучительных и попирающих человеческое достоинство пыток [см. например 27].

Непосредственный источник аргументации Джона Локка мы сможем отыскать, обратившись к произведениям маститого германского политического мыслителя XVII века *Самуила Пуфендорфа* (1632–1694), а именно к его ранней работе «*Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*» («Элементы всеобщей юриспруденции»), которую английский философ хорошо знал и которой искренне восхищался. Нужно обратиться к ряду пассажей из этого широко известного труда, чтобы опровергнуть аргумент Локка о том, что пленник действовал законно, даже если он и не совершал самоубийства напрямую, однако косвенно стал причиной собственной гибели. Пуфендорф действительно отмечал: «если человек погибает от своей

собственной руки или каким-либо образом вынуждает других предать его смерти, это, по-видимому, не имеет никакого отношения к делу» [28, р. 337]. Однако, если мы продолжим читать данный отрывок дальше, то увидим следующие слова Пуфендорфа: «тот, кто не должен был умереть здесь и сейчас, не освобождается от ответственности, [даже] если он использовал руку другого, чтобы вызвать [свою] смерть...» [28, р. 337].

Исключение у Пуфендорфа предусматривало именно ту ситуацию, которую обсуждал в свою очередь и Локк, ибо, если несправедливый агрессор, согласно последнему, лишился жизни, то он действительно был «должен умереть здесь и сейчас». Далее Пуфендорф рассматривал множество различных обстоятельств, при которых самоубийство может быть дозволено или оправдано, включая случай «с людьми [...], которые, увидев, что смерть от руки свирепого врага или тирана [неминуемо] нависла над их головами, предпочли сами ускорить свою участь, чтобы избежать мучений; а также [и те] женщины, которые таким образом избежали нарушения своего целомудрия» [28, р. 337]. Дж. Локк никоим образом не выступал с апологией этого краткого замечания С. Пуфендорфа, которое вызвало немало разнообразных комментариев со стороны современников, но, если бы Локк и решился защитить данный тезис, то мог бы найти хорошее подтверждение для своей позиции и во вполне ортодоксальных христианских источниках.

* * *

7. Система аргументации в работе «*Two Treatises of Government*» («Два трактата о правлении») классика английской философской и политической мысли *Джона Локка* (1632–1704) основывалась на двух концепциях собственности: на идее божественной собственности, утверждающей, что люди являются «собственностью того, чьим творением они являются», и на идее обладания самим собой, то есть идее о том, что «каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной *личности*» [1, с. 265, 277]. Здесь следует отметить, что современный исследователь в области естественных прав человека Майкл Цукерт считал эти идеи совершенно несовместимыми друг с другом, поскольку во втором утверждении он увидел «ошеломляющее опровержение» (sic!) первого [29, р. 240]. Главный аргумент в пользу указанной позиции, который нам в конце концов потребует рассмотреть, заключается в том, что концепция обладания самим собой у Локка логически включает в себя и право совершать самоубийство, хотя сама возможность существования такого права прямо противоречила бы идее о том, что жизнь человека в конечном счете принадлежит одному лишь Господу Богу.

Скорее всего, идеи божественной собственности и обладания самим собой по своей сути принципиально несколько не противоречат друг другу. За столетия развития философской мысли до Локка считалось само собой разумеющимся, что разные стороны могут обладать автономными

и дифференцированными правами собственности на одну и ту же вещь: на языке юристов одна сторона могла обладать *dominium directum* (т.е. окончательной собственностью), другая — только *dominium utile* (как воплощением права пользования). Сам Локк давал аналогичное объяснение божественной и человеческой собственности, когда рассматривал право собственности во внешних вещах, то есть в предметах внешнего мира: «...по сравнению с Богом, творцом неба и земли, который является единственным господином и владыкой всего мира, право собственности людей на животных есть не что иное, как та „свобода употреблять их“, которую дозволил Бог...» [1, с. 167]. Это была вполне стандартная для средневековой правовой доктрины формулировка, и вышеупомянутый нами Фома Аквинский выразил аналогичную точку зрения очень похожим языком [см. подробнее: 5, р. 612].

Данный аргумент может быть применим как к праву собственности на себя, так и к собственности на что-либо еще. На самом деле обе идеи — обладание самим собой и божественная собственность — приобретают существенное значение на различных этапах развертывания аргументации Локка. Ибо чувство самообладания подразумевает, что мы не принадлежим никому другому, и никто по своей природе не может быть хозяином кого-то другого.

В трактате Локка это утверждение привело к тезису о том, что всякое законное правительство должно основываться на индивидуальном согласии, а точнее, на согласии индивидов, которые впервые собрались вместе, чтобы сформировать политическое сообщество. Постулат о том, что человек является собственником либо обладателем своих собственных действий (особенно своего труда), был основой аргументации Локка, оправдывающей приобретение частной собственности в естественном состоянии, а право обладания самим собой также означало, что люди пользовались достаточно широким диапазоном свободного выбора в управлении своей жизнью. По своей природе, отмечал английский мыслитель, люди разделяют «*состояние полной свободы* в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, как они считают подходящим для себя в границах закона природы» или «в рамках [дозволений] закона природы» [1, с. 263, 336]. Несмотря на заключительные оговорки, аргумент Локка оставлял достаточно места для свободно избранной деятельности личности, то есть для «моральной свободы следовать своему собственному жизненному плану» [7, р. 77].

Однако Дж. Локку была необходима и идея божественной собственности, поскольку божий закон налагал на людей важнейшие обязанности, в том числе и обязанность самосохранения [см. подробнее: 1, с. 264–265]. И одним из следствий такого положения вещей, по его мнению, было то, что человек не может добровольно поработить самого себя, то есть «не может посредством договора или собственного согласия *отдать себя в рабство* кому-либо или поставить себя под абсолютную, деспотичную власть другого, чтобы тот лишил его жизни, когда это ему заблагорассудится» [1, с. 275].

В процитированном выше отрывке Локк, по-видимому, отвергает существовавший ранее консенсус ученых-правоведов, которые, следуя доктрине римского права, полагали, что продажа себя в рабство была юридически вполне допустимой. Однако данный аргумент был принципиально важен и для политической теории Локка, точка зрения которого заключалась в том, что точно так же, как отдельный человек не может поработить самого себя, так и целый народ не может подчиниться деспотическому правительству с абсолютной, неограниченной властью, которая имеет возможность лишать человека жизни [см. подробнее: 1, с. 363–365].

Дж. Локк действительно предусмотрел одно возможное обстоятельство, при котором рабство могло быть оправдано: так, упомянутый нами выше несправедливый агрессор лишался своего права на жизнь, поскольку подпадал под деспотическую власть своего похитителя, который мог законно убить его либо позволить ему продолжать жить, но уже в качестве раба. Именно при рассмотрении этой темы ученый довольно лаконично изложил идею *законного* самоубийства, где он, как мы уже выше указывали, подчеркивал, что, если пленник находил тяготы рабства невыносимыми, то в его власти посредством сопротивления воле своего господина навлечь на себя смерть, которой он желает [1, с. 275]. Таким образом, складывается впечатление, что Локк в итоге все-таки соглашается, что самоубийство допустимо. Тем самым можно утверждать, он давал этим понять достаточно внимательному читателю, что молчаливо отрекается от той многовековой традиции «христианского» *ius naturale*, которую сам же гласно и открыто отстаивал, чтобы вместо нее представить скептическую, по своему характеру, а может быть даже и атеистическую доктрину, которая оправдывала бы необходимость подведения совершенно нового «светского» фундамента для концепции философа о естественных правах личности.

* * *

Раннее Новое время начиналось в Западной Европе в обстановке сложного синтеза конкурирующих идей светского, секулярного Ренессанса и тех влиятельных религиозных и политических идеологов, которые сформировались вокруг исторически неизбежного обновления института христианской церкви, происходившего в контексте событий европейской Реформации. Делая акцент на рассмотрении политических учений представителей мысли раннего Нового времени *до эпохи* Джона Локка, мы вынужденно и вполне сознательно обходим вниманием многие широко известные учения философов периода Просвещения об *ius naturale* и естественных правах личности. Тем не менее здесь следует подчеркнуть, как это делали некоторые и задолго до нас, что многие представители Просвещения имплицитно сохранили в своем мировоззрении гораздо больше черт (чем сами признавали) от той «архаичной» схоластической культуры, которую они же вслух презирали. Существуют достаточные основания утверждать, что и сам Локк

унаследовал прочную многовековую традицию мышления, основанную на той идее *ius naturale*, которая ассоциировалась с правом собственности на самого себя и самым широким спектром свободы выбора индивидуума. Таким образом, представляется возможным постулировать определенную и довольно значимую связь между указанной «старой» религиозной традицией и более «современными» секулярными концепциями прав человека.

Существуют две очевидные причины, по которым доктрина естественных прав личности, зародившаяся в среде средневековой религиозной культуры, смогла сохраниться в атмосфере вполне секулярного XVIII столетия. Первая из них заключается в том, что возможность обоснования естественных прав на чисто рациональной основе была присуща как самим средневековым формулировкам, так и устойчивому мнению ученых о том, что понимание *ius naturale* и естественных прав человека может быть достигнуто только при помощи здравого смысла и без какого-либо божественного откровения либо вмешательства. При подобной аргументации бытие Господа Бога не всегда рассматривалось как необходимая теза, и когда великий Гуго Гроций вынес на суд самой широкой публики свою «кощунственную гипотезу» о том, что «даже если мы будем вынуждены признать, что Бога нет...», нидерландский мыслитель всего лишь воспроизводил давно устоявшуюся традицию поздне-средневековой мысли.

Вторая причина, по которой более ранние идеи естественных прав человека могли сохраниться и в эпоху Просвещения, содержится в том, что, как показали многочисленные исследования представителей современной науки, XVIII век был не только столетием воинствующего атеизма, анти-клерикализма, секуляризма и скептицизма, но и веком значительной религиозной активности. В наше время частью ученых даже принято отдельно выделять «католическое» Просвещение и «протестантское» Просвещение, особенно в Северной Америке, где рационализм и религиозный радикализм шли рука об руку, во многом усиливая друг друга. Когда Томас Джефферсон писал о природе и Боге природы, то, вероятно, большинство из тех, кто читал его работы, действительно верили в божественное происхождение естественных прав, на которые они сами тогда и притязали. Здесь можно было бы добавить, что такое, возможно, причудливое понятие о легитимации естественных прав и не исчезло вовсе, да и значительная часть современной литературы по проблеме обоснования прав человека базируется в конечном счете на религиозных по своим корням убеждениях, и этого совершенно не стоит скрывать или стыдиться.

В революционных событиях драматического финала эпохи Просвещения Национальное собрание Франции провозгласило «естественные и неотъемлемые права человека», лишь несколько невнятно и сумбурно упомянув о некоем Высшем Существо. Однако провозглашенные тогда же права человека были совершенно традиционными: «свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению». К концу XVIII столетия уже наличествовали

чисто светские доктрины естественных прав, и если бы отыскался некто, кто проследил ход истории моральной философии, то именно это показалось бы наиболее существенным изменением. Но если кого-либо заинтересует прежде всего происхождение и развитие идеи естественных прав личности, то не менее важно, что «религиозные» естественные права полностью сохранились, хотя уже и в новом светском облачении. Если бы доктрина прав человека не возникла в более ранней и более религиозно ориентированной культурной обстановке, то в наступившую эпоху Просвещения не нашлось бы ничего, что можно было бы, скажем так, «секуляризировать». Более того, здесь нам совершенно нет необходимости вслед за рядом специалистов в области политической мысли Нового времени предполагать, что секуляризация всегда подразумевает под собой и отсутствие легитимности. По всей видимости, «старинная» идея естественных прав оказалась слишком ценной, чтобы ее можно было попросту отбросить, даже в быстро изменявшемся мире «нового мышления». В том числе и по этой причине мы вполне могли бы рассматривать вновь возникшие светские теории естественных прав личности XVIII века как результат адаптации многовековой традиции философско-правовой мысли, а не как полный отказ от таковой.

Список литературы

1. Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т. 3.
2. Aquinas T. In quattuor libros Sententiarum // S. Thomae Aquinatis opera omnia / Edited by R. Buser. Stuttgart, 1980. Vol. I.
3. Rhonheimer M. Natural law and practical reason: A Thomist view of moral autonomy. New York, 2000.
4. Aquinas T. De perfectione spiritualis vitae // S. Thomae Aquinatis opera omnia / Edited by R. Buser. Stuttgart, 1980. Vol. III.
5. Aquinas T. Summa theologiae // S. Thomae Aquinatis opera omnia / Edited by R. Buser. Stuttgart, 1980. Vol. II.
6. Aquinas T. Summa contra Gentiles // S. Thomae Aquinatis opera omnia / Edited by R. Buser. Stuttgart, 1980. Vol. II.
7. Simmons A.J. The Lockean theory of rights. Princeton, 1992.
8. Olivi P.J. Quodlibet // Gli scritti sul capitale e sul «interesse di fra Pietro Giovanni Olivi / Studi Francescani 73 / Edited by A. Spiccianni. 1976.
9. Henry of Ghent. Quodlibet // Opera omnia / Edited by R. Macken et al. Leiden, 1983.
10. Mair J. In quartum Sententiarum quaestiones utilissimae. Paris, 1519.
11. Марсилиус Падуанский. Защитник мира / Defensor pacis. М., 2014.
12. Gerson J. De vita spirituali animae // Oeuvres complètes / Edited by P. Glorieux. Paris, 1962.
13. Summenhart C. De contractibus licitis et illicitis. Venice, 1570.
14. De Vitoria F. De Justitia / Edited by V. Beltrán de Heredia. Madrid, 1934.
15. De Vitoria F. De Indis recenter inventis // Obras de Francisco de Vitoria / Edited by T. Urdanoz. Madrid, 1960.

16. De Vitoria F. De homicidio // Obras de Francisco de Vitoria / Edited by T. Urdanoz. Madrid, 1960.
17. Suarez F. De necessaria dependentia // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1858. Vol. XI.
18. Suarez F. De voluntario et involuntario // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1856. Vol. IV.
19. Suarez F. De statu perfectionis et religionis // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1859. Vol. XV.
20. Suarez F. De causis necessaria agentibus // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1866. Vol. XXV.
21. Suarez F. De legibus et legislatore Deo // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1856. Vol. V.
22. Suarez F. Defensio fidei catholicae // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1859. Vol. XXIV.
23. Suarez F. De charitate // Opera omnia / Edited by A.D.M. André and C. Berton. Paris, 1858. Vol. XII.
24. Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994.
25. Overton R. An arrow against all tyrants. London, 1646.
26. Tuck R. Natural rights theories: Their origin and development. Cambridge, 1979.
27. Minois G. Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire. Paris, 1995.
28. Pufendorf S. Two books of the Elements of universal jurisprudence. Indianapolis, 2009.
29. Zuckert M.P. Natural rights and the new republicanism. Princeton, 1998.