



Полилог/Polylogos. 2013-2021

ISSN 2587-7011

URL - <http://polylog.jes.su>

Все права защищены

№ 4 Том 4. 2020

## Влияние стоицизма на моральную философию раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира»)

**Платонов Р. С.**

*Институт философии РАН*

*Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

### **Аннотация**

В статье исследуется влияние античной философии на моральную философию раннего Нового времени на примере рецепции идей стоицизма в трактате Г. Гроция «О праве войны и мира». Исследование проводится посредством сравнительного понятийного анализа, при котором влияние устанавливается на основе систематизации текстологических свидетельств употребления и заимствования отдельных понятий или суждений. Особое внимание уделяется антропологии Гроция, обоснованию справедливости, соотношению естественного права и божественного. Делается вывод, что стоическая философия является концептуально значимой для построения теории естественного права Гроция, однако сама теория ограничивается евангельскими моральными мотивами. Это определяет разрыв между двумя видами права, а также указывает на проблему обоснования моральных ценностей.

**Ключевые слова:** справедливость, мораль, естественное право, Гроций, Цицерон, Сенека, Евангелие

**Дата публикации:** 31.12.2020

### **Источник финансирования:**

Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта РФФИ «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции», грант № 18-011-00297

**Ссылка для цитирования:**

Платонов Р. С. Влияние стоицизма на моральную философию раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира») // Полилог/Polylogos. – 2020. – Т. 4. – № 4 [Электронный ресурс]. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110013076-5-1/> (дата обращения: 04.01.2021). DOI: 10.18254/S258770110013076-5

1 В трактате «О праве войны и мира» Гуго Гроций в силу своей необычайной эрудиции представляет читателю обширный материал по истории идей, касающихся развития права и морали. В свои рассуждения он включает сотни цитат, ни один вопрос не рассматривается им без ссылок на античных и христианских мыслителей, без упоминания примеров из прошлого. С одной стороны, это отяжеляет его текст, делает трудно читаемым (за что Гроций регулярно получает упреки от исследователей)<sup>1</sup>, с другой – дает возможность во всех подробностях увидеть, какие источники вдохновляли его, делает текст максимально открытым. Благодаря такой стилистической специфике трактат оказывается оптимальным предметом исследования для определения влияния идей предшествующих эпох на зарождающуюся мысль Нового времени<sup>2</sup>, а его невероятная популярность гарантирует, что это влияние не было маргинальным. Сам Гроций достаточно ясно описывает и свою методологию построения научного знания<sup>3</sup> и, что важно для нас, свой способ рассуждений, то есть построения текста<sup>4</sup>, из чего становится понятно, что обильное цитирование не случайно и в идеале должно быть частью аргументации. Однако при этом не все обращения к предшественникам оказываются концептуально значимыми, то есть привносящими в его теоретические построения какую-либо идею или ее обоснование, в подавляющем большинстве случаев это только источники исторических сведений, иллюстраций к рассуждениям или дополнение к авторской аргументации, когда удачно подобранные высказывания какого-либо мыслителя придают ей вес *от авторитета*, хотя, по сути аргументация в нем не нуждается. Поэтому для нашего исследования необходимо прежде всего вычленять именно концептуально значимые цитирования.

2 Гроций как один из первых и ярких представителей новой эпохи (с чем соглашаются все исследователи)<sup>5</sup>, также один из тех, кто стоит у истоков нововременной концепции морали, а косвенно в том числе и появления самого понятия «мораль» (*moralitas*), происходящее во многом через отделение от концепции естественного права<sup>6</sup>. Хотя генезис может пониматься и наоборот – так, например, Стивен Дарвалл полагает, что именно у Гроция мораль укореняется в естественном праве, тем самым обретая свою автономию<sup>7</sup> (то есть результат в конечном итоге тот же). Открытым остается также вопрос насколько моральная проблематика у Гроция отделяется не только от правовой, но и от религиозной, если именно секуляризацию моральной философии считать одним из признаков нововременной концепции морали<sup>8</sup>. Исследователи особенно любят обращать внимание на слова Гроция о том, что «сказанное нами (о естественном праве – *P. II.*) сохраняет силу даже в том случае, если допустить ... что бога нет»<sup>9</sup>. Некоторые даже полагают Гроция автором формулы «как если бы бога не было» и видят в нем пионера секуляризации<sup>10</sup>. Но мы выносим за скобки все интерпретации, чтобы оставаться максимально близко к тексту. Однако наше исследование помимо своей основной цели может сформировать дополнительный довод в споре об оригинальности идей Гроция. Наиболее выражен этот спор опять же в работе Дарвалла, который отстаивает новаторство Гроция<sup>11</sup> перед скептической оценкой Теренса Ирвина, считающего Гроция эклектиком, не добавляющим ничего принципиально нового к идеям тех, кого он так усердно цитирует<sup>12</sup>. Мы оставим этот вопрос как дополнительный.

3 В данном исследовании нас интересует влияние стоиков – обращение к ним у Гроция наиболее частое. Например, Цицерон<sup>13</sup> упоминается 270 раз, Сенека – 246, это особенно контрастирует с цитированием других античных авторов: Аристотель – 162, Платон и

платоники – 80 и т.д. При этом статистика явно не на стороне признаний самого Гроция, который именно Аристотеля называет первым среди философов<sup>14</sup>. Так что мы имеем хороший пример того, что не стоит доверять декларациям Гроция, а нужно ориентироваться на его аргументацию. Мы также выносим за рамки исследования вопрос – правильно ли понимал Гроций цитируемых авторов и насколько точно он их цитировал, так как это лишь увеличит интерпретационную нагрузку, очевидно также, что современное знание античных авторов никак не проясняет знание Гроция о них. I

4 Р.Г. Апресян показывает, что Гроций в своей трактовке естественного права остается в рамках философско-антропологической традиции, когда «основополагающие принципы, выводятся из первичных характеристик человека»<sup>15</sup>. Для Гроция это общественная природа человека и его разумность, которые он заявляет сразу еще в Прологоменах к трактату<sup>16</sup>. Первая ориентирует человека на признание другого, его потребностей, ограничивая эгоизм, вторая – ограничивает страсти. Признание другого в конечном итоге делает общее благо более предпочтительным относительно блага частного. В таком подходе, действительно, нет ничего нового – он был достаточно распространен в античной философии. Чтобы избежать излишнего пересказа концепции Гроция, мы отметим только важные для нас аспекты. Даже для читателя недостаточно знакомого с работами Гроция в данном случае будет достаточно просто принять к сведению, что главной целью трактата является определение степени допустимости применения силы в решение конфликтов, а также определения форм этого применения. Гроций формулирует это как проблему справедливости и справедливой войны и, собственно, для разъяснения этой проблемы обращается к естественному праву. Также важно понимать, что войной Гроций называет любой конфликт, разрешаемый силой, даже межличностный, который рассматривается как подвид «частных войн», поэтому рассмотрения общих антропологических и моральных оснований достаточно без дополнительного описания классификации войн и прочих деталей.

5 Как и в случае с другими авторами<sup>17</sup> самый распространенный тип обращения Гроция к стоикам – это использование их как источник эмпирического материала для своих рассуждений или же их иллюстрации. Также у Гроция имеются заимствования, которые невозможно адресовать какому-либо автору или школе. Например, его критерий научности – «то, что вытекает из природы вещи, всегда пребывает тождественным самому себе и потому без труда может быть приведено в научную форму»<sup>18</sup> – очевидно античный. Его аналоги можно найти у многих, начиная с Аристотеля, но на основе цитирования у Гроция невозможно что-либо здесь уточнить, остается лишь говорить о его большой эрудиции. Однако, говоря именно об основных антропологических характеристиках, Гроций непосредственно ссылается на стоиков.

6 Основополагающее для концепции Гроция утверждение об общественной природе человека иногда принимают за влияние Аристотеля<sup>19</sup>, притом что сам Гроций здесь ссылается на «учение стоиков» вообще и даже в примечании не указывает Стагирита<sup>20</sup>. При описании разумности/рациональности им приводятся уже конкретные слова Сенеки: «наилучшее в человеке» – это «его разум», и «благо человека ... в совершенстве его разума»<sup>21</sup>. Интерсубъективная рациональность открывает одного индивида другому, однако обе характеристики имеют в первую очередь дисциплинирующее значение, дисциплинирование и является сутью естественного права. Мерой дисциплинирования является справедливость<sup>22</sup>. Как пишет Р.Г. Апресян, «справедливость и право обеспечивают сохранность жизни и собственности»<sup>23</sup>. Но нужно уточнить, что это именно цели, сообразно которым и определяется у Гроция справедливость, а значит и соответствие естественному праву, ограничений, налагаемых на поведение. Весь трактат выстроен вокруг главного ограничения – на применение силы, в этом ключ к пониманию всех аргументов и рассуждений Гроция – если

применение силы, в том числе и в виде войны, необходимо, то есть не имеет в данной ситуации альтернативы, для сохранения жизни и собственности, то оно справедливо.

7 Сам подход, когда право определяется через справедливость, а справедливость через соответствие природе человека, а именно его рациональности, Гроций также заимствует из античной философии и судя по постоянным при этом ссылкам на Цицерона и Сенеку, именно из стоической<sup>24</sup>. При этом он заимствует именно аргументацию, опять же отсылающую к антропологии (к социальности человека) – «человеческое общество и взаимное общение людей неизбежно разрушились бы», приводит он слова Цицерона, то есть справедливость есть то, что обеспечивает взаимное общение, ее конкретное понимание, как и сама идея справедливости образуются в результате общения. Тот же смысл в цитате Сенеки – «общество не может существовать иначе, как взаимной любовью и заботой о составных частях»<sup>25</sup>. При этом цитирование христианских авторов, которые могли бы составить конкуренцию стоикам, остается именно дополнением *от авторитета*. Так у Гроция и Флориан, и Иоанн Златоуст<sup>26</sup> лишь упоминают некое «по природе», «предрасположенное природой». Анализ самой справедливости, ее видов Гроций развивает, критикуя Аристотеля, в целом заключая, что «под несправедливостью же следует понимать все то, что с необходимостью противоречит разумной и общительной природе человека»<sup>27</sup>.

8 На этих основаниях Гроций определяет и ограничение/допущение насилия – именно «здравый разум и природа общества ... воспрещают применение не всякого насилия, но только того, которое несовместимо с самим обществом», и продолжает использовать аргументацию Цицерона – «существует два способа разрешения споров: один – путем спокойного рассмотрения, а другой – силой, и так как первый способ свойственен людям, а последний – диким зверям, то к последнему способу следует прибегать лишь в том случае, если нет возможности воспользоваться первым»<sup>28</sup>.

9 Мы не беремся называть данную антропологию стоической, но цитирование показывает, что Гроций подчёркнул ее в первую очередь из сочинений Цицерона и Сенеки. А так как именно она является краеугольным камнем его концепции, то значительное концептуальное влияние здесь очевидно. Важный для Гроция аспект охраны собственности также вводится им через аргументацию Цицерона – «если кто-либо из нас похитит для себя блага, принадлежащие другим ... то человеческое общество и общежитие неизбежно погибнут»<sup>29</sup>. В дальнейшем Гроций так ничего к этому и не добавит. В итоге вся область естественного права в трактовке Гроция оказывается пронизана идеями стоиков, в том виде, в каком они им были прочитаны. Однако они не становятся определяющим в том смысле, что Гроций не развивает именно стоическую философию. Равно как он спорит с Аристотелем, так же критически он относится к стоикам и это систематически совпадает с расхождением, скорее, даже разрывом, естественного права и права божественного. Последнее, согласно Гроцию, основано исключительно на воле бога, действия этой воли и ее предписания, соответственно, изложены в Библии.

10 Например, в отношении все той же справедливости, когда речь заходит о наказании. Говоря, что «по природе не противно справедливости, чтобы тот, кто совершит преступление, испытал равное зло», Гроций не только упоминает «законы Радоманта», но и дублирует их словами Сенеки – «справедливее всего, если кого-нибудь испытает то же самое страдание, которое он изобрел для другого»<sup>30</sup>. Но тут же возникает другой мотив – божественной воли, когда Бог не позволяет на убийство отвечать убийством. Гроций приводит в пример Каина, который, согласно Гроцию, вполне адекватно естественному праву заявляет: «Всякий, кто встретится со мной, убьет меня», – тем самым принимая наказание за убийство Авеля. Но Бог этого не позволяет. Более детально и с проблемно-теоретической позиции то, что мы назвали разрывом, проанализировано в Р.Г. Апресяном как соотношение талиона и заповеди любви в

творчестве Гроция<sup>31</sup>. Мы же обращаем внимание на то, что демаркация двух видов права совпадает у Гроция и с демаркацией влияния: античное, а уже – стоическое, направляет его анализ естественного права, совершенно не проникая в описание божественного права, и это при том, что Гроций никак не дискриминирует языческих авторов, используя их наряду с примерами из Библии. Более широко демаркация совпадает с границами рациональной аргументацией вообще – на ней построена концепция естественного права, но она практически никак не касается божественного, которое дается лишь в описаниях примеров/актов божественной воли из Библии. Собственно это и образует концептуальный разрыв, который обнаруживается в вместе с спецификацией влияния стоической философии. В некоторых случаях, как, например, при одобрении смертной казни (конечно, в контексте обоснования права войны вообще) «справедливость и здравый смысл» непосредственно противопоставляются Гроцием «весьма общему и весьма неясному смыслу» слов Христа в нагорной проповеди<sup>32</sup>.

## 11 II

12 Здесь нужно сделать небольшое отступление опять же в специфику аргументации Гроция. Обильное цитирование Гроцием разных источников все-таки не однородно. К Библии он обращается ничуть не меньше, чем к философам, однако характер такого обращения совершенно другой. Библейские сюжеты служат для него оправданием, доказательством от авторитета, при этом, чтобы получить такое «доказательство», ему приходится толковать, пересказывать эти сюжеты на свой лад. Тогда как у философской традиции он заимствует антропологические характеристики, аргументацию и сами понятия. Примеров этому можно было бы привести очень много, но нагляднее всего начало рассуждений о справедливой войне<sup>33</sup>. Истребление Авраамом «семи племен», одобренное Богом, отражение Моисеем нападения амалекитян, тоже одобренное Богом, хотя и после победы – для Гроция это свидетельство того, что бывают справедливые войны. При этом признавая, что Бог «ничего не постановляет относительно справедливых причин ведения войны вообще», он заключает, что Бог «тем самым свидетельствует, что такие справедливые причины войны в достаточной мере очевидны по самой природе», на что, собственно, и указывают многочисленные примеры одобрения войн в Библии<sup>34</sup>. Таким образом, Гроций именно своим толкованием превращает эпизоды библейской истории в доказательство. Как всякое толкование оно весьма избирательно. Так истребление израильтянами «семи племен» Гроций исключает из своего анализа на том основании, что оно «было предпринято господним повелением, а не человеческим решением»<sup>35</sup>, в других случаях он лишь кратко замечает, что подвергшиеся нападению «заслужили наказание по суду божию»<sup>36</sup>. Надо думать, что захват «земли обетованной» Иисусом Навином Гроций не рассматривает на том же основании, хотя желание захватить чужие земли не относится им к числу причин справедливой войны. Такое противопоставление «человеческого решения» и «господнего повеления», когда последнее может оправдать любую войну и вывести ее вообще за рамки проблематики справедливости указывает на разрыв естественного права и права божия. Гроций только декларирует связь между ними и что божественное право лежит в основании права естественного, заявляя: «То или иное действие, в зависимости от его соответствия или противоречия самой разумной природе, признается либо морально позорным, либо морально необходимым; а следовательно, такое действие или воспрещено, или же предписано самим богом, создателем природы»<sup>37</sup>. Но при построении концепции, как видим, обнаруживается обратное и Гроций практически опровергает свой же аргумент – «как бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро»<sup>38</sup> – тем, что «внутренний смысл» добра в захвате чужой земли не раскрывается им в рациональном естественном праве, а прячется в «господнее повеление». Тем самым это «дважды два» если и равняется четырем, то за пределами рационально доступной человеку моральной арифметики,

соответственно, аргументация Гроция лишается какого-либо смысла на фоне эзотерической, сверхъестественной установки – «не потому бог желает чего-нибудь, что предмет его воли справедлив, но оно потому справедливо, то есть обязательно по праву, что такова воля божества»<sup>39</sup>. Вся эта словесная эквилибристика лишь скрывает разрыв в концепции Гроция между естественным и божественным правом.

13 Этот разрыв прослеживается не только в действиях, которые Гроций не может оправдать рационально, но и в тех, которым он не находит оснований в антропологии, так он пишет: «Я пользуюсь Новым заветом для выяснения того, что дозволено христианину; и это можно извлечь только оттуда. Но даже вопреки мнению большинства, я различаю христианскую нравственность и естественное право, будучи убежден в том, что этот священнейший закон предписывает нам более высокую чистоту, нежели может требовать право естественное само по себе»<sup>40</sup>. И в этом случае он уже не просто заявляет, но и соответствующим образом строит свои рассуждения. Ни прощение, ни милосердие, ни любовь не встраиваются им в природу человека, в отличие от справедливости, которая является производной от рациональности и социальности. Гроций мог бы дополнительно, как в свое время Аристотель, ввести нечто наподобие дружественности и благожелательности как антропологические характеристики, но ему достаточно ссылок на Библию, хотя он и говорит о том, что помимо «обязанностей справедливости» есть еще «обязанности приязни, благожелательства», а стремление к дружбе он признает «согласным нашей природе»<sup>41</sup>, но никак этого не разъясняет. Скажем так, благожелательность и дружба остаются у него в рамках уже имеющихся антропологических характеристик, определяющих естественное право, поэтому не перерастают в новые формы, а именно – в столь важную в контексте Евангелия любовь. «С любовью ко всякому человеку», в изложении Гроция, должен относиться именно христианин. Это также указывает не только на разрыв права естественного и божественного<sup>42</sup>, но и на раздвоение самого божественного права, в котором евангельские моральные мотивы обособляются от ветхозаветных примеров рационально не оправдываемых повелений бога. Так и «заповеди Христа о любви и помощи ближним следует исполнять постольку, поскольку этому не препятствует большая и более справедливая любовь»<sup>43</sup>. То, что заповеди Христа не выражают наиболее справедливой любви, у Гроция получается именно потому, что он не выделяет Евангелие или Нагорную проповедь, находя милосердие и любовь как в Ветхом, так и в Новом заветах, равно и неотвратимость и суровость наказаний, ведь «сам Христос угрожал непокорным иудеям тягчайшими наказаниями»<sup>44</sup>. В нашем исследовании важен именно первый разрыв, так как именно он прослеживается в аргументации Гроция в обращении к различным источникам. А именно: для построения концепции естественного права и справедливой войны, в рассуждениях о справедливости вообще, Гроций часто обращается к стоикам, точнее – для построения ее рационализованной части, там же где эта концепция дополняется прощением и милосердием, основанных на любви, он использует ссылки на Библию, а именно на Евангелие. Тем самым обнаружив в его концепции различные влияния, мы обнаруживаем и различие в аргументации, а шире – разнородность, не связность различных элементов концепции, тем самым подтверждая как описанный выше разрыв двух видов права, который является именно концептуальным разрывом, так и эклектичность идей Гроция.

14 С той же целью – оправдание применения силы – он использует и слова Цицерона о том, что «если наша жизнь подвергнется опасности ... то любое средство избавления – дозволено», но это уже не просто благословление от авторитета, а апелляция к «разуму», «необходимости» и «обычаю», а более того и к животным, которые всеми силами борются за жизнь. То есть справедливая война тем естественна, что представляет собой форму борьбы за жизнь, которая наблюдается у всего живого. Далее Гроций развернуто повторяет аргумент Цицерона – защита жизни «столь очевидно справедлива, что даже у зверей, которым доступно

не самое право, но лишь некоторая его тень, мы находим разницу между насилием, причиняющим правонарушение, и отражением насилия»<sup>45</sup>. В итоге, у Гроция переплетаются два типа аргументации – построение рациональной концепции природы, определяющую ту самую философскую антропологию и выводимые из нее суждения, и толкование священных текстов, оправдывающее те или иные суждения божественным авторитетом. При этом эти типы аргументации, как и типы используемых источников у Гроция никак между собой не связаны.

15 Именно поэтому, а не только в силу тематической специфики трактата, мы не найдем у Гроция внятной аксиологии в рамках естественного права, разъясняющей, почему жизнь и собственность определяют справедливость. И именно здесь обнаруживается скрытое концептуальное расхождение со стоиками. В приведенных ранее словах Сенеки о разуме видно, что разумность имеет еще и ценностный аспект. Который у Сенеки также определен природой – «природа производит свои блага не иначе, как в совершенной форме»<sup>46</sup>, причем разумность приоритетна – без нее жизнь не имеет никакой ценности для стоика. Для Гроция же «жизнь есть основа всех благ временных и условие приобретения вечных благ». Например, рабство<sup>47</sup> вместо смерти он называет милосердием божьим<sup>48</sup>, а учитывая, что кроме свободы ради жизни можно пожертвовать «и другими желанными вещами», то есть теми самыми «благами временными», то очевидно, что приоритетной ценностью для Гроция остаются «блага вечные». Таким образом, его концепция справедливой войны, с одной стороны, выходит за рамки античной традиции, с другой – остается в рамках естественного права, поэтому достижение «благ вечных» не направляет ее, а основанием применения силы не называются защита истинной религии и спасение души, а только физическая жизнь и собственность. Дополнительно еще раз обратим внимание, что и собственность – благо временное – в общем-то вторична. Так рассуждая о том, что для защиты собственности можно убить вора (конечно, в качестве крайней меры – если иначе сохранить или вернуть ее не удастся), Гроций поясняет – если «от этого зависит жизнь наша и нашей семьи»<sup>49</sup>. В другом месте он уже прямо заявляет, что «убийство человека ради тленных вещей, если даже не отклоняется от справедливости в собственном смысле, тем не менее расходится с заповедью человеколюбия. А чтобы наказание было справедливо, необходимо совершение самим тем, кого убивают, преступления и даже такого, которое у беспристрастного судьи может заслужить возмездие в виде смертной казни»<sup>50</sup>. Так что для Гроция ценная человеческая жизнь как таковая, даже жизнь преступника и ценность эта обоснована не рационально, а примером Христа, который «пожелал принять смерть за нас» и тем самым показал, что «к достоинству относится пренебрежение заботой о своей собственной жизни ради сохранения жизни и спасения другого»<sup>51</sup>.

16 В этой ситуации особенно интересно, как Гроций работает с евангельской заповедью любви – «возлюби ближнего своего как самого себя». С одной стороны, он указывает, что после Христа «название “ближний” должно быть распространено на всякого человека, ибо ведь все приняты в общее царство благодати». Но с другой, это вполне ясное метафизическое и антропологическое основание заповеди любви он тут же затушевывает как ссылки на «Ветхий завет» – «из любви к неповинным произошли наказания смертной казнью и благочестивые войны (см. правило нравственности в Притчах Соломона, XXIV, 11)», так и цитированием Сенеки – «равно жестоко прощать как всем, так и никому»<sup>52</sup>. В результате заповедь любви для Гроция в буквальном смысле говорит о том, что «следует любить не всех одинаково» и что «следует предпочесть ... благо общее благу частному». То есть эта интерпретация в итоге возвращает его к выводам, которые у него уже были благодаря языческой антропологии, ее синтеза с евангельской антропологией не происходит. По сути последняя вообще ничего не добавляет к концепции Гроция, что особенно хорошо видно, когда он рассуждает о «частной войне». Здесь главной становится тема убийства и его возможный абсолютный запрет в Евангелие. Перечислив все места Нового завета, которые

могли бы обосновать такой запрет, включая «не противься злumu», Гроций называет «более правильным мнение», согласно которому «столь чрезмерное смирение не вменяется в обязанность» и аргументом ему служит все та же трактовка заповеди любви – «предписано любить ближнего своего, как самого себя, но не превыше самого себя»<sup>53</sup>. Здесь уже, если «грозит равное зло», человек может «заботиться о себе в большей мере, чем о других». Мы не будем сейчас пытаться реконструировать в его рассуждениях ценностную иерархию общего блага, своего блага и блага конкретного другого. Для нас важен сам факт отсутствия концептуального единства естественного права и права божественного.

17 Особенности трудности для Гроция представляет именно Новый завет – интерпретируя его, он постоянно, скажем так, держит в голове или под рукой стоиков. В оспаривании сильной трактовки «не противься злumu» он отталкивается от фразы Цицерона «не следует держать мечи, если ими нельзя пользоваться» и делает акцент на дополнении «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую», которое понимает буквально как указание на мелкие обиды «чем-нибудь в том же духе». Угроза жизни требует защиты, для чего есть мечи. Таким образом, заповедь любви в общем-то ничего не добавляет к концепции справедливости, даже раскрывается только в ее рамках<sup>54</sup>, то есть концептуально естественное право в изложении Гроция оказывается сильнее божественного. Даже любовь у него, скорее, имеет социальную природу, чем божественную – она «повелевает предпочитать своему личному благу благо многих», что опять же подкрепляется в первую очередь ссылками на Сенеку, при этом в приводимой им цитате тот опять же делает акцент на разумности – «здравомыслящим людям дела государственные важнее частных»<sup>55</sup>. Формально же Гроций говорит о естественном и божественном праве как о равнозначных, находя тончайшие нюансы их применения на примере той же пощечины. Так справедливо предотвратить пощечину даже убийством, хотя «смерть и пощечина не соизмеримы, тем не менее тот, кто собирается причинить мне обиду, тем самым дает мне право как некое неограниченное нравственное притязание против него самого постольку, поскольку иначе я не в состоянии отвратить от себя это угрожающее мне зло». Однако «евангельский закон совершенно воспрещает действия по самозащите, ибо Христос повелевает скорее получить пощечину, нежели причинить вред противнику; тем более он воспрещает его убить во избежание пощечины». Эту не соизмеримость и не совместимость Гроций объясняет тем, что бог своей волей «может вменить в обязанность в гораздо большей мере то, что по самой своей природе достойно, хотя и не обязательно»<sup>56</sup>. Как видим и здесь упомянутое Гроцием божественное дважды два оказывается не совсем четыре<sup>57</sup>.

18 В рассуждениях о наказании и прощении Гроций также часто упоминает Цицерона и Сенеку, но они уже только дополняют его собственные рассуждения. Более того, выделяя три вида ситуации – «наказание должно приводиться в исполнение неуклонно, как в самых тяжких преступлениях; или оно не должно приводиться никоим образом, например, когда благо государства требует освобождения от наказания; или же оно может приводиться в исполнение, а может и не приводиться», он отвергает излишнюю суровость стои, когда «мудрый в последнем случае шадит, но не прощает». Гроций находит здесь стоическую аргументацию того, что ««милосердие имеет свободу усмотрения», крайне поверхностной и не убедительной, впрочем, признание этой слабости как «спора о словах» он опять же берет у Цицерона<sup>58</sup>. А вот аргументацию Сенеки уже критикует открыто, когда тот называет прощение «отпущением должного наказания», что несовместимо с действиями мудреца, ибо «мудрый совершает то, что он должен». Гроций подчеркивает, что если человека «можно» наказать, то есть есть за что и наказание будет справедливым, это еще не означает, что отказавшийся наказывать поступает несправедливо. А так же, что если «должное» понимать как «наложенное мудрым», то есть соответствующее преступлению, это не делает его «обязательным, а только допустимым»<sup>59</sup>.



Мы не беремся здесь оценивать убедительность возражений Гроция, важно то, что в рамках естественного права всякая позиция проверяется им его собственной аналитикой, то есть ничьим последователем или адептом, а равно и эпигоном он не является<sup>60</sup>. Примечательно, что к воле бога и сверхдолжному Гроций относит то, что не проходит проверку его собственной рациональностью, при этом, как было видно на примере критики Сенеки, такие же случаи в рамках естественного права просто признаются им ошибочными. В этом также проявляется характер работы с источниками: Библия, ведь, это тот источник, который нельзя критиковать, в котором по определению не может быть ошибок. Он также не подозревает какой-либо системы в цитируемых источниках и пользуется ими всегда выборочно. Например, далее он приводит другие слова Сенеки о прощении – «мудрый многое простит»<sup>61</sup>, но никак не пытается соединить их с первыми. Сенека здесь для него не более чем дополнение авторитета к собственным рассуждениям. Аналогично он использует и трактовку Сенекой милосердия – «я назову милосердным ... того, кто не возмущается причиненными ему огорчениями, кто сознает, что великодушие заключается в том, чтобы терпеть оскорбления на вершине могущества»<sup>62</sup>, а также «только зверям, причем кровожадным, свойственно кусать и терзать поверженных врагов, слоны и львы оставляют в покое опрокинутых ими»<sup>63</sup>. Он не обращает внимание, что милосердие, прощение здесь вовсе не проявление любви, а позиция сильного, более того – победителя. Тогда как сам Гроций, говоря о прощении и милосердии, транслирует именно евангельскую традицию – «любовь к ближнему не позволяет нам воспользоваться всей полнотой права», и цитирует притчу о добром сеятеле – «чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы»<sup>64</sup>. Таким образом, хоть и косвенно, но любовь к ближнему обосновывается у него не рационально эксплицированной антропологией, а божественным замыслом. Однако, как и в случае со стоиками, собственная аналитика не дает ему углубиться в религиозные мотивы и тут же Гроций дает нам руководство для калькуляции блага и зла<sup>65</sup>, практически как прибыли и издержек, в пояснение той самой любви, точнее ее применения на практике – «нужно избегать и того, что происходит неожиданно, и того, наступление чего можно предвидеть, если благо, к которому направлено наше действие, незначительно превышает зло, которого должно опасаться, или если при равенстве блага и зла надежда на достижение блага ненамного превышает опасение зла». Тем самым любовь буквально спускается с небес на землю, но все же не полностью, и оставляя решение за «благоразумием», Гроций настаивает, чтобы выбор «в случае сомнения всегда склонялся в ту сторону, которая выгоднее другому, чем себе»<sup>66</sup>. Он также декларирует, что ошибочно думать, что если «налицо имеется достаточное право, то следует немедленно же предпринимать войну ... ибо на самом деле в большинстве случаев гораздо благочестивее и правильнее не воспользоваться своим правом»<sup>67</sup>. Так божественное право и естественное, любовь и благоразумие, Евангелие и рациональная аргументация, а вместе с ней и философия стоиков, постоянно сходятся в рассуждениях Гроция, но никогда не соединяются. Текстологический анализ показывает, что обращение Гроция к стоической философии имеет концептуальное значение для его теории естественного права и справедливой войны. Однако, заимствуя у стоиков или посредством их ряд аргументов и антропологических установок античной мысли, Гроций не демонстрирует приверженность стоическому учению в целом. В первую очередь он движим идеей научного знания, рациональной открытости знания миру, характерной не только для античности, но и, например, для схоластики. Гроций заимствует аргументацию и положения, которые представляются ему достаточно рациональными, в этом смысле они для него существуют, работают вне какой-либо философской школы, они универсальны. Однако в этой универсальности Гроций не находит обоснования евангельской традиции – он не выводит из естественного права необходимость прощения и милосердия. Обращение к Нагорной проповеди выглядит в его рациональных построениях чужеродно, оно вносится совершенно искусственно и оправдано лишь косвенно слишком абстрактной и невнятной установкой, что

естественное право определено божественным правом и не может ему противоречить. Эта установка отсылает нас к контексту религиозной веры Гроция, оставляя его философию эклектичной, внутренне не связной.

20 Отвечая на дополнительный вопрос – об оригинальности идей Гроция – мы можем заключить, что его новаторство состоит не в самих идеях, а в том, как он с ними работает. Нельзя сказать, что у него получается синтез античной и евангельской традиции, так как евангельские мотивы просто добавляются к античной антропологии и корректируют ее лишь на том основании, что они часть божественного закона (это по сути и является причиной разделении естественного и божественного права). Важно то, что благодаря его методу проявляется проблема рационального обоснования ряда моральных мотивов, необходимого для построения моральной теории. Это делает Гроция провозвестником моральной философии Нового времени в ее основных концептуальных решениях обоснования морали, объяснения ее природы, исходя из природы человека. Гроций один из тех, кто стал выстраивать свою концепцию на рационально эксплицируемой естественности всех социальных практик, что и дало повод некоторым исследователям именно с Гроция отсчитывать начало секуляризации моральной философии в Европе, включая философию права. Проблема обоснования, привнесшая в его концепцию столько нестройности, как в зеркале отразится во всей истории моральной философии Нового времени: заповедь любви в эмпатии у Энтони Шефстбери и Фрэнсиса Хатчесона; воля бога у Иммануила Канта; попытки исключительно рационального обоснования в полезности у Джона Локка, а ограниченность такого обоснования, его разрыв с моральными ценностями предстанет благодаря Дэвиду Юму как проблема выводимости суждений о должном из суждений о сущем.

---

#### Примечания:

1. См.: Крылов С.Б. От научного редактора // Гроций Г. Оправе войны и мира. М., 1994. С. 4; Козлихин И.Ю. Гуго Гроций // Правоведение. 1999. № 4. С. 263; Vollenhoven C. Van. Grotius and the Study of Law// The American Journal of International Law. 1925. Vol. 19. № 1. P. 1; Jeffery R. Hugo Grotius in international thought N.Y., 2006. P. 2.
2. Платонов Р.С. Аристотель в моральной философии раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира») // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 2. С. 64–65.
3. Гроций Г. Оправе войны и мира. М., 1994. С. 52.
4. Там же. С. 59.
5. См.: Апресян Р.Г. Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // Этическая мысль. 2002. № 3. С. 144; Козлихин И.Ю. Гуго Гроций. С. 263–271; Jeffery R. Hugo Grotius in international thought. P. 27–51; Haakonssen K. Hugo Grotius and the History of Political Thought // Haakonssen K. Grotius, Pufendorf and modern natural law. Vermont, 1999. P. 35–62.
6. Апресян Р.Г. К вопросу о концептуализации морали в ранненовременной философии // Вопросы философии. 2018. № 11. С.35–36.
7. Darwall S. Honor, History and Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford, 2013. P. 157–188.
8. Апресян Р.Г. К вопросу о концептуализации морали в ранненовременной философии. С. 36–37.
9. Гроций Г. Оправе войны и мира. М., 1994. С. 46–47.
10. См. подробнее Апполонов А.В. «Esti Deus non daretur» («Как если бы Бога не было»): Гуго Гроций и схоластическая теология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 77. С. 63–71; Волков С.Ю. Развитие доктрины справедливой войны в эпоху раннего Нового времени // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Международные отношения. Политология. Регионоведение. 2009. № 3. С. 229.
11. Darwall S. Honor, History and Relationship. 2013. P. 161–162.
12. Irwin T. The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford, 2008. P. 88–99.

13. В данном исследовании мы придерживаемся той точки зрения, согласно которой Цицерон относится именно к направлению стоицизма, а не к скептикам или вообще называется эклектиком, и т.п.
14. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 54–55.
15. *Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира». С. 144.
16. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 46.
17. См. *Платонов Р.С.* Аристотель в моральной философии раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира»). С. 69–70.
18. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 52.
19. *Саккетти А.Л., Желудков А.А.* Гуго Гроций и его трактат «Оправе войны и мира» // *Гроций Г.* Оправе войны и мира. М., 1994. С. 13.
20. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 45. С. 61.
21. Там же. С. 111.
22. Хотя, конечно, «право природы ... предусматривает не только то, что предписывает справедливость ... но предполагает также соблюдение требований прочих добродетелей» (*Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 190). Однако набор добродетелей у Гроция соответствует античной моральной философии (умеренность, мужество, благоразумие), то есть является результатом дисциплинирования.
23. *Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира». С. 144.
24. Эта структура задается в самом начале первой главы трактата – «Право есть то, что не противоречит справедливости. Противоречит же справедливости то, что противно природе существ, обладающих разумом» (*Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 68).
25. Там же.
26. Там же. С. 68, 80.
27. Там же. С. 84.
28. Там же. С. 85.
29. Там же.
30. Там же. С. 89.
31. См. *Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира». С. 139–165.
32. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 95.
33. Там же. С. 86–87.
34. Там же. С. 86.
35. Там же.
36. Там же. С. 716.
37. Там же. С. 71.
38. Там же. С. 72.
39. Там же. С. 75.
40. Там же. С. 56.
41. Там же. С. 191.
42. Как пишет об этом Р.Г. Апресян, «естественному праву противостоит закон любви, который не допускает нанесения ущерба другим ради собственной безопасности» (*Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира». С. 149).
43. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 100.
44. Там же. С. 101.

45. Там же. С. 87.
46. Там же. С. 111.
47. Для стойка рабство в области безразличного, тем более не предпочитаемого ради спасения жизни.
48. Там же. С. 551–552.
49. Там же. С. 195.
50. Там же. С. 694.
51. Там же. С. 547.
52. Там же. С. 100, 114.
53. Там же. С. 121.
54. Например, «любовь не принуждает нас к милосердию по отношению к совершающему посягательство» (Там же. С. 192).
55. Там же. С. 191.
56. Там же. С. 192.
57. Исследователи довольно часто обращают внимание на то, что милосердие относится именно к божественному праву и что строгое и без оговорок его внедрение в естественное право сделало бы войну теоретически невозможной (*Прокофьев А.В.* Идея справедливой войны в западной этической традиции (от античности до середины XVIII в.) // *Этическая мысль.* 2019. Т. 19. № 2. С. 121–123; *May L.* Grotius and Contingent Pacifism // *Studies in History of Ethics.* 2006. № 2. P. 1–21).
58. Там же. С. 471.
59. Там же. С. 470.
60. Р.Г. Апресян замечает, что «этический реализм оказывается у Гроция доминирующим над христианским перфекционизмом» (*Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира». С. 151). Уверенно можно добавить, что и над стоическим тоже, очевидно, что над перфекционизмом вообще.
61. *Гроций Г.* Оправе войны и мира. С. 549.
62. Там же.
63. Там же. С. 695.
64. Там же. С. 579.
65. С тем же благоразумием и прагматизмом он рассуждает о мире в случае недостатка сил – «мир выгоднее ... и безопаснее, нежели ожидаемая победа», но и в случае военных успехов, и здесь он цитирует Аристотеля, – «многократны и непредвиденны на войне обычно постигающие превратности» (Там же. С. 824).
66. Там же. С. 579.
67. Там же. С. 547.

---

## **Библиография:**

1. Апресян Р.Г. К вопросу о концептуализации морали в ранненововременной философии // *Вопросы философии.* 2018. № 11. С.35–46.
2. Апресян Р.Г. Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // *Этическая мысль.* 2002. № 3. С. 139–165.
3. Волков С.Ю. Развитие доктрины справедливой войны в эпоху раннего Нового времени // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Международные отношения. Политология. Регионоведение.* 2009. № 3. С. 227–233.

4. Гроций Г. Оправе войны и мира / Пер. А.Л. Саккетти. Москва: Ладомир, 1994. 868 с.
5. Козлихин И.Ю. Гуго Гроций // Правоведение. 1999. № 4. С. 263–271.
6. Крылов С.Б. От научного редактора // Гроций Г. Оправе войны и мира. Москва: Ладомир, 1994. С. 3–5.
7. Платонов Р.С. Аристотель в моральной философии раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира») // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 2. С. 63–73.
8. Прокофьев А.В. Идея справедливой войны в западной этической традиции (от античности до середины XVIII в.) // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 2. С. 112–127. С. 121–123.
9. Саккетти А.Л., Желудков А.А. Гуго Гроций и его трактат «Оправе войны и мира» // Гроций Г. Оправе войны и мира. Москва: Ладомир, 1994. С. 6–38.
10. Darwall S. Honor, History and Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford: Oxford University Press, 2013. 285 p.
11. Haakonssen K. Hugo Grotius and the History of Political Thought // Haakonssen K. Grotius, Pufendorf and modern natural law. Vermont: Ashgate Publishing Company, 1999. P. 35–62.
12. Irwin T. The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford: Oxford University Press, 2008. 911 p.
13. Jeffery R. Hugo Grotius in international thought. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 216 p.
14. May L. Grotius and Contingent Pacifism // Studies in History of Ethics. 2006. № 2. P. 1–21.
15. Vollenhoven C. Van. Grotius and the Study of Law // The American Journal of International Law. 1925. Vol. 19. № 1. P. 1–11.

# **Stoicism in the Moral Philosophy of the Early Modern Period (Treatise of H. Grotius «On the Law of War and Peace»)**

**R. Platonov**

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Moscow, 12/1 Goncharnaya Str., 109240*

## **Abstract**

The article sets a goal to reveal the influence of ancient philosophy on the moral philosophy of the early Modern period, taking the example of H. Grotius's reception of stoic ideas in the treatise «On the Law of War and Peace». The research is carried out by means of the comparative conceptual analysis, the influence is established on the basis of systematization of textual evidence of the use and borrowing of certain concepts or judgments. It pays special attention to Grotius' anthropology, the foundation of justice, the relationship between natural law and divine law. It is concluded that stoic philosophy is conceptually important for the construction of Grotius' theory of natural law, but the theory itself is limited to evangelical moral motives. It defines the gap between the two types of law, and also points to the problem of foundation of moral values.

**Keywords:** justice, morality, natural law, method, Grotius, Cicero, Seneca, the Gospel

**Date of publication:** 31.12.2020

## **Citation link:**

Platonov R. Stoicism in the Moral Philosophy of the Early Modern Period (Treatise of H. Grotius «On the Law of War and Peace») // Polylogos. – 2020. – V. 4. – № 4 [Electronic resource].  
URL: <https://polylog.jes.su/s258770110013076-5-1/> (circulation date: 04.01.2021). DOI: 10.18254/S258770110013076-5

---

Код пользователя: 7976; Дата выгрузки: 04.01.2021; URL - <http://polylog.jes.su/s258770110013076-5-1/> Все права защищены.