

ТИМУР САЕВ*

ПОВОРОТ К ЕСТЕСТВЕННОМУ ПРАВУ В ШОТЛАНДСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XVIII ВЕКА** СЛУЧАЙ ГЕРШОМА КАРМАЙКЛА

Получено: 20.03.2025. Рецензировано: 23.07.2025. Принято: 07.01.2026.

Аннотация: Статья посвящена исследованию роли регента университета Глазго Гершома Кармайкла в процессе трансформации морально-философского языка от аристотелизма и реформатской схоластики к естественному праву, проходившем в шотландских университетах в начале XVIII в. Предполагается, что комментарии и дополнения Кармайкла к трактату Пуфендорфа *De officio hominis et civis* стали первой попыткой в моральной философии Шотландии систематически изложить доктрину естественного права в условиях противостояния различных проектов моральной философии и их борьбы за куррикулы шотландских университетов. В статье доказывается, что переход от традиционных способов мышления о морали (аристотелизм, кальвинизм) происходил как синтез нового языка естественного права в варианте Самуэля Пуфендорфа и прежних моральных языков, в первую очередь — кальвинистского и аристотелианского. Этот переход предлагается рассматривать на трех уровнях: концептуальном, фундаментальном и структурном, — то есть одновременно как сдвиг в значениях понятий и их отношениях, как изменение представлений о предельных задачах моральной жизни и как изменение представлений о структуре моральной жизни. Таким образом, в результате систематической реконструкции сочинения Г. Кармайкла доказывается, что поворот к естественному праву означал: (1) изменение способов обоснования и аргументативных стратегий; (2) изменения в понятийной структуре моральной философии (на примере понятий *добродетель* (*virtus*) и *обязанность* (*officium*)); (3) изменение структуры моральных доктрин, то есть способов разбиения сфер моральной жизни и их классификации.

Ключевые слова: естественное право, аристотелизм, кальвинизм, Пуфендорф, обязанность, добродетель, общительность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-1-219-245.

ВВЕДЕНИЕ

Если бы мы сравнили трактат *Idea philosophiae moralis* Франко Бургерсдейка и трактат *Institutes of Moral Philosophy* Адама Фергюсона,

*Саев Тимур Алексеевич, студент магистратуры, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург), volzhsky.t@gmail.com, ORCID: 0009-0009-3419-5006.

**© Саев, Т. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

мы бы удивились тому, насколько по-разному они написаны. Между ними не так легко найти что-то общее: Бургерсдейк говорит о счастье, страстях и добродетелях, Фергюсон — о естественном законе, правах и обязательствах. Бургерсдейк наставляет, как покорить собственные страсти, Фергюсон — как правильно приобретать собственность. Моральная система Бургерсдейка держится на ряде постулатов теологии; Фергюсон пишет свою работу на языке юриспруденции.

Пожалуй, главное (возможно, единственное), что объединяет оба этих трактата, — это то, что они оба были подготовлены для использования студентами и были крайне популярны в английских и шотландских университетах; *Idea philosophiae* Бургерсдейка — в XVII в., *Institutes* Фергюсона — во второй половине XVIII в. Это и является основанием для их сравнения — чтобы затем задать вопрос: что произошло между выходом двух этих трактатов? Вернее: в результате каких изменений в университетской философии Англии и Шотландии произошла настолько радикальная смена способа говорить о морали?

То, что эти изменения имели место, очевидно для исследователей шотландского Просвещения, шотландской схоластики, британской моральной философии и смежных областей. Кристиан Маурер в своей работе, посвященной шотландской моральной философии XVII в., отмечает этот разительный контраст между мэтрами шотландского Просвещения — Хатчесоном, Смитом, Юмом — и регентами и профессорами шотландских университетов в XVII в. (Mauger, 2020: 174); Кнуд Хааконсен указывает на то, что изменения, в результате которых этот контраст возник, относятся именно к первым двум десятилетиям XVIII в., и их основой стала версия естественного права, разработанная Самуэлем фон Пуфендорфом (Haakonssen, 1996: 58–60). Джером Шнивинд, а также Джеймс Мур и Майкл Сильверторн указывают на автора, благодаря которому эти изменения произошли: это был регент университета Глазго Гершом Кармайкл (Schneewind, 1998: 331; Moore & Silverthorne, 1984: 1–3; Moore, 2006). Наконец, Колин Хейдт дает этим изменениям название: «поворот к Пуфендорфу» (*Pufendorfian shift*) (Heydt, 2018: 21–22).

В достаточной мере исследован как период, предшествовавший повороту к естественному праву, так и тот, что следовал за ним. Одним из ключевых недавних трудов о состоянии шотландской философии XVII в. является коллективная монография под редакцией Александра Броуди (Scottish Philosophy..., 2020), в которой исследуется и состояние моральной философии — как в университетах, так и за их пределами; не менее важной является уже классическая диссертация Кристины Шепард,

посвященная философскому куррикулуму в шотландских университетах XVII в. (Shepherd, 1975). Двухчастная статья об истории шотландских университетов Джона Вейтча (Veitch, 1877a,b), несмотря на время своего написания, по-прежнему крайне информативна. Что касается этики шотландского Просвещения, ее реконструкцию и анализ можно найти у таких разных авторов, как Аласдер Макинтайп (MacIntyre, 1988), Винсент Хоуп (Philosophers of the Scottish Enlightenment, 1984), Джон Дуайер (Dwyer, 1987), уже упоминавшиеся Хааконссен (Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law, 1999; Haakonssen, 1996) и Шнивинд (Schneewind, 1998), а также у множества других исследователей.

И тем не менее недостаточно просто указать на то, что этот переход от аристотелизма к естественному праву имел место, или что у него есть определенное название, или что были конкретные интеллектуалы, принимавшие в нем участие. Открытым остается вопрос о том, в чем эти изменения заключались; и если Гершом Кармайкл действительно является ключевым участником «поворота к Пуфендорфу», то следует четко определить, в чем состояла его роль. Ответ на этот вопрос является целью данной работы. Значимость и актуальность этого ответа заключается в том, что он позволит заполнить пробел в истории шотландской моральной философии.

Кармайкл действительно является ключевым автором для поворота к естественному праву в шотландской моральной философии (Moore, 2006: 297). Однако он не единственный такой автор — помимо Кармайкла, были и другие университетские философы, которые склонялись к естественному праву, в частности Уильям Лоу и Уильям Скотт в университете Эдинбурга (ibid.: 296). Более того, нельзя сказать, что этот поворот был исключительно делом производства новых моральных теорий. В него были включены как попытки академических реформ, так и переводы работ Пуфендорфа на английский: в 1691 г. был переведен его краткий трактат *De officio hominis et civis*, а в 1703 г. — трактат *De jure naturae et gentium*, краткой версией которого и был *De officio*.

Тем не менее в данной работе я буду рассматривать поворот к естественному праву именно в контексте университетских философских теорий и именно в версии Гершома Кармайкла. Другие авторы — Лоу и Скотт — вынесены мною за скобки исключительно из-за того, что я не смог получить доступ к их работам к моменту написания текста. Потому выводы, которые я попытаюсь сделать из реконструкции этической доктрины Кармайкла, вероятно, можно распространить на логику

всего поворота к естественному праву лишь с рядом оговорок. В общем и целом же речь пойдет о конкретной стратегии конкретного автора.

Вместе с тем не следует и недооценивать значение этого автора. Фрэнсис Хатчесон в предисловии к *Philosophiae moralis institutio compendaria* утверждал, что комментарии и добавления Кармайкла к тексту Пуфендорфа «ценнее, чем сама эта книга [*De Officio*]» (Hutcheson, 1742: II). И действительно, сам Хатчесон наследует именно Кармайклу в своих лекциях по естественному праву; опосредованно ему наследуют и многие другие — Адам Фергюсон, Дэвид Фордайс и Томас Рид.

Следует сказать несколько слов о самом Кармайкле и о той работе, которая будет в центре моего анализа. Гершом Кармайкл родился в 1672 г. и получил образование в университете Эдинбурга. В 1694 г. он получил должность регента в университете Глазго, где преподавал до самой смерти. В 1699 и 1707 гг. были изданы его *Theses philosophicae* — сборники положений, выносимых на защиту для его студентов, покрывающие все основные философские дисциплины — метафизику, эпистемологию, натурфилософию и этику. Многие из его этических тезисов затем вошли в главный труд, университетское издание *De officio* Самуэля Пуфендорфа.

Эта работа была предназначена для использования ее студентами в рамках курса по моральной философии, который Кармайкл по традиции читал на третьем году обучения (Carmichael, 1699: 382). Она представляла собой комментированное издание трактата Пуфендорфа с четырьмя добавлениями (*supplementa*) самого Кармайкла¹. Комментарии к основному тексту предназначались, как правило, для прояснения рассуждений самого Пуфендорфа, коротких добавлений и критических замечаний, тогда как добавления содержали в себе темы и идеи, которых, по мнению Кармайкла, недоставало оригинальному тексту. Так, первое добавление посвящено изложению концепции счастья, в которой Кармайкл укореняет свою интерпретацию естественного права; во втором добавлении речь идет о дедукции основных предписаний естественного права; в третьем Кармайкл обращается к воспитанию души и страстей; четвертое добавление посвящено квазидоговорам как источникам обязательств.

¹Далее я буду отсылать к этому изданию как к *Supplementa et Observationes*. Также для удобства я буду обращаться раздельно к изданию Кармайкла (Carmichael, 1724) и к первому изданию *De officio* (Pufendorf, 1673), чтобы разделить их при цитировании.

Цель данного исследования состоит в том, чтобы представить систематический взгляд на работу Кармайкла в контексте университетской этики конца XVII в. и пуфендорфовского варианта естественного права. Тематически я следую за работами Джеймса Мура и Майкла Сильверторна, посвященными отдельным аспектам сочинения Кармайкла, и стремлюсь представить его доктрину систематически. Несмотря на то что его главный морально-философский текст является комментарием, я стремлюсь показать, что в нем обнаруживается когерентная теория, которая несводима ни к реформатской схоластической этике, ни к доктрине Пуфендорфа.

Методологически я заимствую подход Квентина Скиннера к анализу философских аргументов как иллокутивных актов (Skinner, 2002a,b), а также Джона Покока и Джеймса Талли к анализу понятий (Rosok, 1987; Tully, 1988). Данная методология выбрана мной потому, что, как будет показано ниже, поворот к естественному праву продуктивно рассматривать как сдвиг на двух уровнях: концептуальном и структурном. Поэтому для анализа концептуального сдвига я буду рассматривать морально-философские словари как упорядоченные ансамбли понятий, которые связывают некоторую систему высказываний (в данном случае — группу моральных доктрин), а при трансформации рассеивают свое значение лишь частично. Для анализа структурного сдвига я предлагаю рассматривать конкретные философские аргументы Кармайкла как речевые акты, произведенные в специфическом контексте для достижения специфических целей. Так, речь пойдет о том, что его теоретическая стратегия заключалась не в полном разрыве с предшествующей традицией, а в укоренении новой моральной доктрины в концептуальном каркасе уже существующих.

В первой части я восстанавливаю контекст университетской моральной философии в Шотландии второй половины XVII в.; вторая часть посвящена схоластическим мотивам в доктрине Кармайкла — его концепции счастья и представлениям о юрисдикции естественного права. Третья и четвертая части посвящены концептуальному и структурному сдвигу, который он предпринимает: под концептуальным сдвигом я имею в виду его переход от *добродетели* (*virtus*) к *долгу* (*officium*); под структурным сдвигом — переход от аналитики добродетелей к аналитике прав и обязательств.

КРИЗИС АРИСТОТЕЛИЗМА И ПОПЫТКИ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ:
МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII ВЕКА

Аристотелианско-христианский синтез, предпринятый еще Фомой Аквинским, к началу XVII в. продолжал существовать в виде стандартной философии высших школ. Как в континентальной Европе, так и в Англии и Шотландии сочинения Аристотеля неизменно занимали большую часть учебного курса, и этика не являлась исключением. В Оксфордских статутах лекторам ясно предписывалось «публично читать лекции по „Никомаховой этике“ Аристотеля, „Политике“ и „Экономике“» (Oxford University Statutes..., 1845: 20–21); подобную же ситуацию можно было обнаружить и в шотландских университетах Глазго, Эдинбурга, Абердина и Святого Андрея (Shepherd, 1975: 166–167).

С точки зрения структуры преподаваемая доктрина мало отличалась от классических изложений Фомы и других средневековых мэтров. Как правило, моральная доктрина начиналась с обсуждения вопросов о высшем благе и счастье, вслед за ней шли вопросы о принципах человеческого действия, и наконец, большая часть была посвящена подробному исследованию каждой из добродетелей.

Здесь мы встречаемся с классической морально-философской схемой, в которой моральные предписания определяются телеологически, то есть исходя из тщательного анализа финальной цели человеческой жизни. Этой целью, безусловно, являлось счастье — аристотелевская *eudaimonia*, которая, однако, приобретала новые акценты в христианском истолковании. С точки зрения схоластических моралистов высшим счастьем — то есть его объектом — является Бог, а обладать счастьем означает правильным образом относиться к Богу, то есть любить его (Burgersdijk, 1643: 49; Eustachius a Sancto Paulo, 1654: 20–22; Heereboord, 1665: 40–41).

Тем не менее — поскольку схоласты, в особенности католические, были христианами настолько же, насколько и аристотеликами, — они все же допускали, что частично счастья можно достичь и на земле, а именно в гражданской, или политической, жизни. Это различие между совершенным и несовершенным счастьем, которое встречается еще у Фомы, перенимается и схоластами XVII в.: Бургерсдейк говорит о спекулятивном и практическом счастье, первое из которых состоит в «превосходнейшей и совершеннейшей умственной добродетели — мудрости», заключающейся, в свою очередь, в правильном и надежном созерцании Бога (Burgersdijk, 1643: 48–49); второй же вид счастья, практический,

состоит в «превосходнейшей и совершеннейшей умственной добродетели, а именно во всеобщей справедливости» (Burgersdijk, 1643: 48). Евстахий Сен-Польский разделяет естественное и сверхъестественное счастье, связывая естественное счастье с деятельностью в согласии с добродетелями (Eustachius a Sancto Paulo, 1654: 23). Так или иначе, в классических версиях схоластического аристотелизма — причем и протестантского, и католического — еще остается место для счастья в этой жизни, каким бы несовершенным оно ни было.

К этому взгляду, как мы только что увидели, присоединяется учение о добродетелях — качествах души, которые были интегральными для достижения счастья. В схоластическом аристотелизме добродетель рассматривалась как *хабитус*, то есть как стабильное качество души, predisposing человека к действию (Aquinas, 1894: Ia-IIae q. 49 a. 2). Некоторые определения добродетели, например у Бургерсдейка и Евстахия, связывали добродетель как *хабитус* с серединой:

Моральная добродетель определяется как... *хабитус*, соединенный с суждением, состоящий в середине, который находится в нашем обладании и определяется суждением рассудительного мужа (Eustachius a Sancto Paulo, 1654: 104).

Добродетель есть приобретенный *хабитус*, состоящий в середине, определяемый нашим разумом в соответствии с тем, что предписывает рассудительный муж (Burgersdijk, 1643: 115).

Другие определения, например Хеерборда, связывали добродетель с *recta ratio*: «В общем, добродетель может быть описана как приобретенный *хабитус*, заслуживающий похвалы и согласующийся с правильным разумом» (Heegeboord, 1665: 62). Однако даже в формулировке Хеерборда добродетель сводится к рассудительности, поскольку последняя определяется им как «деятельность правильного разума» (*ibid.*: 65).

У самого Аристотеля, а также у его последователей-схоластов среди добродетелей особое место занимала рассудительность (*prudencia*). С одной стороны, она являлась отдельной интеллектуальной добродетелью, наряду с интуицией/сообразительностью (*intelligentia*), знанием (*scientia*) и мудростью (*sapientia*). С другой — она выделялась среди интеллектуальных добродетелей и среди добродетелей как таковых двумя характеристиками: во-первых, рассудительность была единственной добродетелью, которая была интеллектуальной и практической и в то же время являлась основанием для науки. Бургерсдейк пишет:

Она [рассудительность] единственная направлена на моральную философию. Интуиция, знание и мудрость составляют теоретическую философию и являются средним для теоретического счастья. Искусство же вовсе не относится к философии, поскольку не насыщает ни одну часть счастья человеческой души (Burgersdijk, 1643: 108–109).

Во-вторых, рассудительность полагалась высшей из всех добродетелей: «Рассудительность главенствует над прочими добродетелями и управляет ими» (Eustachius a Sancto Paulo, 1654: 113). Именно поэтому ей отводилось отдельное место в большинстве определений добродетели: добродетельным является то, что предписал бы рассудительный муж. Сущность рассудительности как добродетели заключалась в том, чтобы отделять хорошее от плохого и судить о том, как следует поступать (Burgersdijk, 1643: 110); роль рассудительного мужа, соответственно, заключалась в том, чтобы подводить конкретные ситуации под общие положения — законы и предписания добродетелей. Другими словами, рассудительный муж знает не только то, в чем состоит долг (*officium*) каждой из добродетелей, но и то, как исполнить этот долг в каждой конкретной ситуации.

Уже в начале XVII в. эта морально-философская схема начинает терять свою привлекательность, и в первую очередь — среди протестантских, в особенности кальвинистских авторов. Основные положения аристотелианской этики нередко считались несовместимыми с ключевыми пропозициями кальвинизма. Идея о том, что человек способен достичь счастья своими силами — воспитывая в себе моральные и теологические добродетели, — противоречила кальвинистскому представлению о том, что человек погружен в грех настолько, что не может ни сделать что-то для своего спасения, ни даже иметь достоверное знание о путях его достижения².

Не меньше проблем порождала и аристотелианская трактовка добродетелей, и в частности — рассудительности как направляющей добро-

²Одно из самых ясных выражений этого взгляда мы находим в философских тезисах эдинбургского регента начала XVII в. Джона Адамсона. Он утверждает, что человек, поскольку он испорчен грехом, не способен к правильному действию, а следовательно — «не может и иметь какую-либо истинную добродетель по природе». Вывод из этого аргумента таков: «Следовательно, тот, кто желает быть счастливым, должен выйти за пределы себя и вознестись к Богу, единственному источнику счастья, и соединиться с ним крепкими узами знания и любви». Но окончательная резолюция Адамсона заключается в том, что моральная философия бесполезна, поскольку она не способна помочь человеку в состоянии испорченности (Adamson, 1604).

детели. Доктрина, согласно которой человек способен самостоятельно решать, что есть добро и зло, — более того, доктрина, призывающая подчиняться советам такого человека, — противоречила кальвинистскому учению о незнании человеком добра и зла. С этой проблемой мог справиться Фома, полагавший, что добродетель «создается Богом в нас помимо нас», но не схоласты-моралисты XVII в.

В последующих морально-философских традициях можно выделить как минимум две попытки разрешить эти проблемы. Первое решение заключалось в том, чтобы вовсе отбросить аристотелевское моральное учение в пользу этики, построенной исключительно или хотя бы по большей части на положениях Писания. В Шотландии и Англии выразителем этого взгляда был Уильям Колвилл. В его *Philosophia moralis christiana* мы находим радикальный разрыв с Аристотелем: несмотря на то что он все еще оперирует понятием добродетели, сама она уже понимается не как хабитус, склоняющий волю к добру в согласии с рассудительностью, а как «действие в согласии с Законом Божиим» (Colvill, 1670: 30–31). Более того, Колвилл вовсе отказывается от идеи о счастье как предельном основании моральной философии. С его точки зрения, ее задача — научить человека подчиняться Божьей воле, а не обеспечить ему счастье или спасение.

Вторым, более умеренным выходом из кризиса аристотелизма был аристотелико-кальвинистский синтез, который состоял в том, чтобы соединить ряд аристотелианских доктрин с основой протестантской теологии. Как правило, такой ревизии подвергались аристотелианская теория счастья и представление о добродетелях. В Шотландии и Англии попытку такого синтеза можно обнаружить у Уильяма Эймса и Дэниела Уитби. В отличие от Колвилла и Адамсона, они полагают, что человек способен обрести счастье и стремится к нему по природе; в отличие же от аристотеликов, они отрицают, что это счастье возможно получить иначе, чем созерцая Бога (Ames, 1628: 2; Whitby, 1684: 2); и оба адаптируют аристотелианскую доктрину добродетели, избегая ряда противоречащих протестантской этике положений.

В их трактовке рассудительность занимает вспомогательное место по отношению к совести (*conscientia*) — внутреннему направляющему принципу. Эймс определяет совесть как «суждение человека о самом себе, подчиненное суждению Бога» (Ames, 1654: 1); в системе Уитби совесть занимает промежуточное место между человеческими добродетелями и божественным законом:

Совість же єсть внутреннее сужденіе, или свидѣтельство, человека о добре и зле — либо уже сделанном, либо о том, что предстоит сделать, и следовательно — сужденіе о состояннн человека... сужденіе совести проистекает из применения закона, или правила, к сделанному или тому, что предстоит сделать (Whitby, 1684: 16).

Таким образом, к концу XVII в. в шотландской университетской философии складываются как минимум три группы моральных доктрин. Во-первых, это все еще действующий, хотя уже неудовлетворительный аристотелизм; во-вторых, кальвинистская христианская этика; в-третьих, аристотелико-кальвинистский синтез³. Все эти теории стали непосредственным контекстом, в который Гершом Кармайкл ввел новую для университетской философии доктрину — естественное право Самуэля Пуфендорфа.

СЧАСТЬЕ И БОЖЕСТВЕННЫЙ СУД: СХОЛАСТИКА НА СЛУЖБЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Кармайкл осознавал, насколько сильно концептуальный каркас естественного права отличался от общепринятых в университете способов говорить о морали. Более того, пуфендорфовский вариант естественного права был враждебен как аристотелизму, так и кальвинизму: Пуфендорф неоднократно отмечал, что видит своей задачей свержение аристотелианского взгляда на мораль; это заметно и из структуры его моральной доктрины. Если для аристотеликов и даже, как мы увидели выше, для некоторых кальвинистов счастье оставалось предельной целью морали, то Пуфендорф, мыслящий не в терминах естественной телеологии, а в терминах правил и обязанностей, ставит в центр естественного права понятие общительности.

Идея общительности (*socialitas/sociabilitas*) являлась базовой для естественного права еще со времен Гроция. Тот говорил о «желании общества» или «общественном желании» (*appetitus societatis*), по аналогии со стоическим понятием *oikeiosis* (Grotius, 1667: II). Это было основанием его аргумента против скептиков (в первую очередь, Карнеада), которые отрицали существование естественного права. *Oikeiosis*

³Помимо этого определенное распространение получила стоическая теория страстей, которая, однако, либо помещалась в рамку традиционных моральных теорий в контексте состояния греха, либо рассматривалась как языческая доктрина, которую следовало опровергнуть. См., напр.: Boyd, 1693: 6; White, 1660: 11–19, 26–34.

трактуются Гроцием как «желание общества, то есть совместной жизни, причем не всякой, а спокойной и устроенной в соответствии с его [человека] разумом» (Grotius, 1667) и помещается им в самую природу человека. Из этого вытекает злополучное *etiamsi daremus* — утверждение Гроция о том, что естественный закон имел бы силу, «даже если бы мы предположили, что Бога нет или что ему нет дела до людей» (ibid.: III).

У Пуфендорфа, который впервые использует слово *socialitas* в контексте естественного права, это понятие приобретает новое значение. Во-первых, оно не является частью человеческой природы в том смысле, в каком об этом писал Гроций: человек по природе не является социальным, то есть не имеет желания объединяться с другими людьми⁴. Общительность — это то, что необходимо человеку для самосохранения. Однако далеко не всегда люди фактически стремятся к общительности; потому фундаментальный естественный закон состоит именно в том, чтобы «сохранять общительность и способствовать ей» (Pufendorf, 1673: 33). Именно из этого закона затем производится дедукция трех видов абсолютных обязанностей: в отношении Бога, самого себя и других⁵.

⁴Среди характеристик человеческой природы Пуфендорф выделяет следующие: достоинство (*dignitas*) — высокое положение человека по сравнению с животными; испорченность (*pravitas*) — склонность человека причинять вред другим людям, разнообразие нравов (*varietas ingeniorum*) — множество различных склонностей, мнений и желаний внутри человеческого рода; беспомощность (*imbecillitas*) — неспособность выжить в одиночку и долгий период взросления и воспитания (Pufendorf, 1672: 136–139).

⁵Пуфендорф полагает, что все предписания естественного права должны быть выведены из идеи общительности. Так, обязанности в отношении других дедуцируются из понятия общительности напрямую: они должны соблюдаться, поскольку Бог наложил на нас обязательство жить в мире с другими. Что касается обязанностей в отношении Бога и самих себя, они выводятся из общительности опосредованно — постольку, поскольку помогают ее сохранить. Первыми выводятся обязанности по отношению к Богу: «обязанности человека в отношении Бога могут быть выведены из нее [общительности], коль скоро величайшая опора обязанностей в отношении других людей проистекает из религии и страха перед волей Господа» (Pufendorf, 1673: 36). Естественная религия интересует Пуфендорфа только в той мере, в какой она способствует общительности, но не более. Он добавляет: «один только разум не может продвинуться в религии дальше, чем до той степени, в какой она служит приближению спокойствия и общительности в этой жизни» (Ibid.). Наконец, обязанности в отношении самого себя выводятся из общительности и религии совместно. Поскольку человек «не рожден ради самого себя, но был наделен Создателем такими удивительными дарованиями, чтобы восхвалять его славу и быть подобающим членом человеческого общества» (Pufendorf, 1673: 48), он «не может распоряжаться собой исключительно по своему собственному желанию» (Pufendorf, 1673: 37). Он имеет обязательства почитать Бога и быть полезным членом сообщества, потому его отношение к самому себе должно определяться этими внешними обязательствами.

Вместе с тем Пуфендорф полагал, что у человеческих обязанностей как таковых есть три несводимых друг к другу источника: свет разума, гражданские законы и божественное Откровение, каждый из которых дает начало собственной дисциплине: естественному праву, гражданскому праву и моральной теологии соответственно. В предисловии к *De Officio* Пуфендорф стремится прежде всего доказать несводимость этих дисциплин друг к другу и изолированность их соответствующих юрисдикций; и в первую очередь этот аргумент касается отношения между естественным правом и моральной теологией или, говоря в терминах их юрисдикций, между человеческим судом (*forum humanum*) и Божьим судом (*forum divinum*) (Carmichael, 1724: *Praefatio Auctoris*, IV–VI)⁶.

Основанием для разделения этих двух юрисдикций для Пуфендорфа является более фундаментальное разделение естественного разума и Откровения: то, что находится в Писании, не может быть выведено с помощью одного только разума. Не может разум вывести и завет между Богом и людьми, который и является основанием закона с точки зрения теологии.

Это разделение на две изолированные юрисдикции ведет к двум существенным следствиям: первое заключается в том, что «цель науки о естественном праве включает в себя лишь эту жизнь» (*ibid.*). Это означает, что для точки зрения естественного права доктрина о бессмертии души не имеет значения, поскольку это бессмертие не имеет последствий для социальной жизни. Второе следствие состоит в том, что «человеческий суд имеет дело по большей части с внешними действиями человека» (*ibid.*: *Praefatio Auctoris*, VII), оставляя внутренние действия божественному суду и, следовательно, моральной теологии. Таким образом, социальный характер пуфендорфовского естественного права был связан именно с этим представлением о строго ограниченной юрисдикции новой моральной науки.

Вернемся теперь к Гершому Кармайклу. Он прекрасно понимал, что доктрина Пуфендорфа не может быть введена в университетский курс в ее оригинальном виде, поскольку противоречит на самом фундаментальном уровне как аристотелианскому представлению о счастье, так и кальвинистской убежденности в религиозном значении моральной философии. Это недовольство пуфендорфовским изложением оснований естественного права было, судя по всему, искренним:

⁶В оригинальном издании *De officio* нумерация страниц и параграфов в предисловии отсутствует.

его взгляд, к которому мы сейчас переходим, был выражен уже в его ранних философских тезисах, которые были написаны еще до того, как Кармайкл воспринял доктрину Пуфендорфа⁷.

Итак, одну из главных своих задач как комментатора Кармайкл видит в исправлении и дополнении пуфендорфовской системы. Это исправление должно состоять в том, чтобы укоренить естественное право в уже знакомых аристотелико-кальвинистских положениях: каждый человек по природе стремится к благу; высшим благом (а также источником всякого блага) является Бог; следовательно, высшее счастье человека состоит в том, чтобы любить Бога и почитать его.

Из этого следует отказ от многих основоположений естественного права, которые вводит Пуфендорф. В отличие от последнего, Кармайкл распространяет его юрисдикцию и за пределы человеческой жизни — поскольку высшее счастье человека возможно исключительно после смерти; общительность в данной системе отходит на второй план (Carmichael, 1724: *Praefatio Auctoris*, VI (1–3)). Если для Пуфендорфа естественная религия — те ее скудные постулаты, которые могут быть дедуцированы с помощью света разума, — имеет значение лишь в той мере, в какой она способствует общительности, то Кармайкл превращает формулу: общительность имеет значение лишь в той мере, в какой она способствует выражению любви к Богу.

Между тем нельзя утверждать, что Кармайкл полностью отвергает базовые положения пуфендорфовского естественного права; хотя содержательно он формулирует их на языке аристотелизма и реформатской схоластики, формально они встроены в архитектонику естественного права. Согласно Кармайклу, стремление к счастью, которое приводит нас к любви и почитанию Бога, является основанием естественного закона. Еще в тезисах 1707 г. он пишет: «кто хочет достичь цели, тот обязательно желает и средств, необходимых для ее достижения» (Carmichael, 1707: 2). Следовательно, если надеяться на счастье можно лишь в том случае, если подчинить свои действия божественной воле и выражать ими почтение к Богу, то естественный закон — необходимое средство

⁷См. Carmichael, 1699; 1707. В тезисах 1699 г. Кармайкл излагает свою теорию счастья, которая затем войдет в первое добавление его *Supplementa et Observationes*. Тезисы 1707 г. являются прямым продолжением первых тезисов и содержат в себе теорию прав и обязательств. К этому моменту Кармайкл уже был знаком как с Пуфендорфом, так и с другими классическими авторами традиции естественного права — Гроцием и Локком (ibid.: 4–5).

для достижения этой цели. При этом, в отличие от Пуфендорфа, для которого естественное право имеет исключительно социальный характер, Кармайкл полагает, что естественное право *в первую очередь* связывает нас обязательствами в отношении Бога, а уже во вторую — накладывает на нас долг в отношении других разумных существ и самих себя.

ДОБРОДЕТЕЛИ И ОБЯЗАННОСТИ: ИЗМЕНЕНИЕ ПОНЯТИЙ

Одним из следствий того перехода, который осуществляет Кармайкл, является сдвиг в способе говорить о моральных предписаниях. Как отмечалось выше, в традиционной моральной философии — схоластическом аристотелизме и кальвинистской ортодоксии — моральные предписания концептуализируются как требования добродетели. Безусловно — и мы уже это видели — добродетели трактуются разными способами; тем не менее само это понятие оставалось в употреблении, а ряд связанных с ним характеристик по-прежнему имел традиционное значение даже в наиболее радикальных вариантах кальвинистской этики.

Но в естественном праве, и в особенности в версии Пуфендорфа, предписания уже не мыслятся как требования добродетелей. Центральным для Пуфендорфа является понятие долга, или обязанности (*officium*). Выбор этого термина — намеренный, его задача — закрепить разрыв между естественным правом и аристотелианской этикой, который стремился завершить сам Пуфендорф⁸.

Чтобы лучше понять суть этого разрыва, мы должны обратить внимание на моральную метафизику Пуфендорфа. В ее центре стоит различие между моральным и физическим сущим: физическое сущее создается посредством божественного творения; моральное сущее создается посредством импозиции (*impositio*), то есть волевого акта разумного существа (Pufendorf, 1672: 4). Моральные сущие накладываются на физические, ничего не меняя в их природной сущности. При этом разнообразие моральных сущих изоморфно разнообразию физических: подобно тому как есть физические субстанции, атрибуты, положения

⁸В письме к Христиану Томазио Пуфендорф пишет: «Я полагаю, что для разумных людей будет иметь силу довод касательно того, что не следует устанавливать мораль в соответствии с одиннадцатью добродетелями Аристотеля, если мне удастся показать, что они подходят лишь для определенного вида республики. В целом же я считаю, что мораль следует устанавливать и воспитывать не в согласии с добродетелями, но в согласии с долгом» (Gigas, 1897: 23). Эту же мысль он повторяет в лекциях в Лунде: «тот, кто исследует и изучит этику Аристотеля... поймет, что тот хочет воспитать не любого гражданина или не всех людей, а лишь греческого гражданина» (Pufendorf, 2014: 74).

и т. д., есть и моральные примеры каждой такой категории. Моральная субстанция — это лицо (*persona*) (Pufendorf, 1672: 11), моральные качества — это долг/обязанность (*officium*), власть (*potestas*), право (*jus*) и др. (*ibid.*: 15–18); наконец, моральное положение (моральное «где» — *ubi moralis*) — это состояние (*status*) (*ibid.*: 6–7).

Моральные сущие возникают в результате импозиции, которая, как правило, производится вышестоящим (*superior*). Кардинальным источником всех обязанностей, следовательно, является Бог, который поставил человека на определенное *место*, то есть поместил его в определенное состояние. Из идеи этого состояния (Пуфендорф называет его естественным)⁹ следуют естественные обязанности по отношению к Богу, другим и самому себе, которые необходимо исполнять, чтобы избежать несчастий, сопряженных с эксцессами человеческой природы.

Другими словами, из моральной метафизики Пуфендорфа следует такой взгляд на мораль, в котором не существует естественного блага или зла¹⁰; все, что может быть оценено как моральное добро или зло, является результатом волевого действия Бога или человека. Обязанности создаются, а не обнаруживаются наличными вне времени.

В таком взгляде роль добродетели как хабитуса полностью теряет свое нормативное значение; обязанность — это «действие, правильно согласующееся с предписанием законов на основании его обязательности» (Pufendorf, 1673: 1). При этом то, является ли это действие хабитуальным, то есть проистекающим из какой-либо натренированной склонности, вовсе не имеет значения. Естественное право не заботится о внутренних действиях человека и о его мотивации. Пуфендорф проводит очень четкую границу между нормативным обоснованием

⁹Вслед за Гоббсом Пуфендорф не считает, что естественное состояние — это действительный период в истории *всего* человечества (Palladini, 2008: 49). Однако, в отличие от него, Пуфендорф рассматривает это состояние не как заброшенность человека в мир в отсутствие любого закона, но скорее как один из способов рассматривать человека с точки зрения его обязанностей и положения («морального *ubi*») по отношению к Богу, себе и другим людям. Естественное состояние в отношении Бога — это «такое положение [человека], в которое он поставлен Создателем, чтобы быть совершеннейшим из всех прочих животных» (Pufendorf, 1673: 151). Естественное состояние в отношении самого себя — это положение человека, как если бы он оставался сам по себе, без любой поддержки других людей (Pufendorf, 1673: 152). Наконец, естественное состояние в отношении других людей — это отсутствие общего господина (*Ibid.*).

¹⁰Пуфендорф посвящает этой проблеме вторую главу *De jure naturae*. См.: Pufendorf, 1672: 20–33.

и моральной мотивацией, полностью исключая последнюю из рассмотрения моральной науки.

И хотя Гершом Кармайкл, в сущности, перенял пуфендорфовскую концепцию обязанностей практически без изменений, ее положение в рамках его собственной системы должно было серьезно измениться. Как мы уже видели, Кармайкл адаптирует основания естественного права под базовые положения схоластической этики; в этой трактовке человек должен исполнять свой долг не потому, что он наложен вышестоящим — Богом или сувереном, а потому, что он по природе стремится к счастью. Более того, Кармайкл отвергал попытку Пуфендорфа ограничить юрисдикцию естественного права земной жизнью. Потому соотношение пуфендорфовских *officia* и традиционных аристотелианских *virtutes* было ключевой задачей его работы.

Эту проблему Кармайкл решает явно не в пользу схоластической этики. В его системе добродетели хотя и имеют место, но играют сугубо вспомогательную роль. Еще в предисловии он пишет, что «излишне проводить различие между учением о добродетелях и учением об обязанностях» (Carmichael, 1724: *Lectori Benevolo*, XVIII). В более позднем обсуждении обнаруживается, что понятие добродетели окончательно лишается своего аристотелианского смысла. Во-первых, речь уже не идет ни о рассудительности, ни о срединном положении добродетелей — в этом Кармайкл наследует кальвинистским моралистам. Во-вторых, у Кармайкла обнаруживается явное и строгое различие между добром (*bonitas*) и злом (*malitia*) действий и лиц — в этом он наследует Пуфендорфу¹¹. Добрые действия — это исполненные *officia*, злые — отклонение от них. Доброта или зло лиц — производные, и именно это Кармайкл именует добродетелью и пороком:

Моральная доброта лица называется добродетелью и может быть подобающим образом определена как хабитус, склоняющий к подчинению божественному закону... Моральное же зло лица называется пороком, что определяется как хабитус, склоняющий к нарушению божественного закона (*ibid.*: 44).

Это и является причиной того, почему Кармайкл полагает учение о долге и учение о добродетели идентичными: добродетель и долг — это

¹¹Пуфендорф производит разделение справедливости действий и справедливости лиц (Pufendorf, 1673: 25). Кармайкл в комментарии к этому месту отмечает: «Не только справедливость, но и вообще моральное добро и зло сначала приписываются действиям, затем — лицам» (Carmichael, 1724: 44).

не разные предписания, а одно и то же, взятое в отношении лица и действия соответственно. Здесь, однако, содержится и отход от принципов Пуфендорфа; последний полагал, что долг и добродетель — это два несовместимых основания моральных предписаний. Стремление Кармайкла доказать обратное — что между ними нет существенных различий — является свидетельством того, что он стремится не механически перенести принципы пуфендорфовского естественного права в контекст шотландской университетской философии, а добиться синтеза между двумя доктринами, в правильности которых он убежден в равной степени.

Последний вопрос, касающийся этого перехода от добродетелей к обязанностям, таков: зачем он был нужен? В тексте *Supplementa et Observationes* есть несколько указаний на причины этого перехода. Во-первых, несмотря на приверженность Кармайкла базовым положениям и концептам традиционных морально-философских доктрин, он, судя по всему, был убежден в неадекватности самой их структуры и способа выражения. В предисловии он настаивает:

...наука естественного права, как бы она ни отличалась на первый взгляд от этики, которая прежде господствовала в школах, не есть по своей цели и исследуемому предмету другая дисциплина, но та же самая, только правильнее и полнее изложенная — так, чтобы достичь наконец свою цель, на которую ранее она была нацелена неудачно (Carmichael, 1724: *Lectori Benevolo*, XVIII).

Об этой новой структуре моральной теории будет подробно сказано ниже; на данном этапе следует зафиксировать лишь то, что в ней не нашлось места для добродетелей как независимых источников моральных предписаний. Их место заняли обязанности; направляющую же роль в системе Кармайкла — как и в системе Пуфендорфа, а также многих других протестантских авторов, — играла уже не рассудительность, а совесть. Единственная роль, которую можно было отвести добродетелям, — это различие между действием и диспозицией¹².

СФЕРЫ МОРАЛЬНОЙ ЖИЗНИ И КЛАССИФИКАЦИЯ ОБЯЗАТЕЛЬСТВ: СТРУКТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ МОРАЛЬНЫХ ДОКТРИН

До сих пор мы видели, как Кармайкл работает с понятиями и их

¹²Примечательно, что в следующей за Кармайклом традиции естественного права добродетели вновь обрели важное значение в рамках так называемой практической этики. Как отмечает Шнивинд, добродетель оказалась необходима для того, чтобы обосновывать важность исполнения несовершенных обязательств, то есть обязательств, связанных с гуманностью и способствованием благу других людей (Schneewind, 1990: 50).

взаимным расположением; из того, что уже сказано, можно сделать вывод о том, что речь, строго говоря, идет не о радикальном разрыве с предшествующими способами говорить о морали, а о попытке плавного перехода от аристотелико-кальвинистского мышления о человеческом счастье и способах его достижения к юридическому мышлению об обязанностях человека и источниках их нормативной силы.

И все же, если мы теперь посмотрим на то, какую моральную систему образуют эти понятия — счастье и общительность, долг/обязанность и добродетель, — мы обнаружим серьезный разрыв между старыми и новыми способами говорить о моральной жизни. Именно в этом — структурном — разрыве по большей части и состоит тот переход к естественному праву, участником которого был сам Кармайкл.

Система естественного права в версии Пуфендорфа имеет достаточно строгую структуру: в ее основании лежит фундаментальный естественный закон; из этого закона дедуцируются три вида обязанностей — по отношению к Богу, другим и к самому себе. Все эти обязанности являются абсолютными или естественными, то есть независимыми от человеческих установлений. Затем описывается переход от естественных обязанностей к гипотетическим, или привходящим (*adventitia*), то есть к таким, которые возникают в силу человеческих установлений (к примеру, собственности, семьи и государства).

Как уже отмечалось ранее, обязанности в этой системе связываются с конкретными статусами, то есть с естественным состоянием и привходящими состояниями. Обязанность — это обязательное действие, вытекающее из самого факта наложения состояния. Именно поэтому у Пуфендорфа, а затем и у Кармайкла мы видим систему обязательств, развитую на конкретные состояния: обязанности мужа и жены, детей и родителей, суверена и подданных, и т. д.

В случае Кармайкла эта структура моральной теории приобретает следующее содержание. Поскольку на концептуальном уровне Кармайкл остается верен классической схоластической этике, он отказывается от пуфендорфовой общительности как основания естественного права. Его формулировка естественного закона такова:

...это воля Господа [выраженная в подобающих знаках], требующая, чтобы люди совершали определенные действия в знак любви и почтения к Нему, толкующая противоположные действия как проявления ненависти и презрения, а также связывающая совершение первых [действий] и несовершение вторых со счастьем человека, а несовершение первых и совершение вторых — с его несчастьем (Carmichael, 1724: v).

Из этого определения вытекает два вида обязанностей, исполняя которые, мы способны выразить свою любовь к Богу: непосредственные и опосредованные. Непосредственные обязанности сводятся к одному предписанию: Бога следует почитать (Carmichael, 1724: 54). Опосредованные же вытекают из общей формулировки:

Каждый должен относиться к системе разумных существ с благожелательностью, подчиненной любви и поклонению Богу; кроме того, он должен приумножать ее [системы разумных существ] общее благо в той мере, в какой позволяют его силы, и покуда нет свидетельств, что это противоречит Славе Божьей¹³ (ibid.).

Смысл этого второго предписания заключается в том, что опосредованное почитание Бога выражается почтительным отношением к его творениям, и в особенности — к человечеству. Из этого предписания следуют две независимые обязанности: (1) «каждому человеку следует сохранять и почитать общительность в той мере, в какой он способен» (ibid.: 56); (2) «каждому человеку следует заботиться о себе и приумножать свою пользу, покуда это безвредно [для других]» (ibid.).

Эти три предписания являются основанием разбиения моральной жизни на три сферы: обязанности в отношении Бога, других и самого себя. Но хотя Бог играет ключевую роль в основании системы Кармайкла, все же в исследовании человеческих обязанностей он предпочитает следовать за Пуфендорфом и потому гораздо большее внимание уделяет обязанностям в отношении других.

Однако в рамках этой сферы происходят дальнейшие разбиения. Так, Кармайкл говорит (1) о естественных обязанностях — не причинять

¹³Кармайкл заимствует эту формулировку у Ричарда Камберленда, одного из ключевых английских моральных философов XVII в. В трактате *De legibus naturae* Камберленд определяет естественный закон так: «высказывание, достаточно ясно продемонстрированное разуму или отпечатанное в нем природой вещей, вытекающей из воли Первопричины, которое показывает, что действие разумного агента может быть главным образом направлено на служение общему благу и что только лишь этим может быть достигнуто полное счастье отдельных [индивидов]» (Cumberland, 1672: 185). Кармайкл также заимствует у Камберленда идею «системы разумных существ», которую последний вводит в определении общего блага: «агрегат, или сумма благ, которые мы своими усилиями способны принести всему объединению разумных существ... или которые необходимо требуются для достижения ими счастья» (ibid.: 200). Следует также отметить, что, хотя Камберленд действительно имел определенное влияние как один из главных критиков Гоббса, это влияние практически не распространялось на университетскую философию, и после Кармайкла работа Камберленда оказалась забыта как минимум до *Principles of Moral and Political Philosophy* Уильяма Пейли (Paley, 1787).

другому вред, относиться к нему как к равному и по возможности способствовать его благу, и о (2) привходящих обязанностях, которые вытекают из человеческих институций (Carmichael, 1724: 515). В перечень этих обязанностей входят: (1) обязанности в пользовании языком — не лгать, держать клятву и исполнять договоры; (2) обязанности в отношении собственности (*dominium*); (3) обязанности в домашних сообществах — мужа и жены, родителей и детей, господ и слуг; (4) обязанности в гражданских сообществах — суверена и подданных, подданных между собой, суверенов между собой (*ibid.*: 516–520).

Для целей данной работы подробный анализ содержания этих обязанностей не имеет такого большого значения; ключевым моментом здесь является сама их архитектоника и соотношение друг с другом. В отличие от классической структуры аристотелианских и христианских доктрин, здесь мы видим строгое разделение сфер моральных предписаний в зависимости от того, каким статусом наделяется человек. Если добродетели — это качества, которые должны быть воспитаны в человеческом индивиде, то обязанности в трактовке Кармайкла и Пуфендорфа соотносятся не с индивидами, а с их положениями, или состояниями.

Существенно также следующее. Кармайкл — это первый шотландский автор, систематически говорящий о правах (*jura*). В отличие от Пуфендорфа, который связывает обязанности с обязательствами — то есть действия, предписанные законом, с нормативными узами, связывающими нас и этот закон, Кармайкл связывает обязанности с правами. Право есть «возможность получить от другого что-либо или потребовать от него что-либо сделать, одобренная законом» (*ibid.*: 47). Права, в свою очередь, делятся на совершенные (*jura perfecta*) и несовершенные (*jura imperfecta*). Совершенные права — это права, которые корреспондируют совершенным обязанностям, то есть таким, которые «совершенно необходимы для социальной жизни»; несовершенные права корреспондируют несовершенным обязанностям, которые «нужны для украшения социальной жизни». Совершенными правами являются право человека на жизнь и неприкосновенность, корреспондирующие совершенным обязательствам не причинять другому вред; несовершенными правами являются права, корреспондирующие обязательствам взаимной человечности (*ibid.*: 159–162). Однако разница между ними еще и в том, что соблюдение совершенных прав возможно гарантировать политической властью, тогда как соблюдение несовершенных прав желательно, но необязательно с точки зрения права гражданского общества (*societas civilis*) (*ibid.*: 48).

Таким образом, хотя в своих основаниях система Кармайкла наследует аристотелико-кальвинистским моральным теориям, сама структура этой системы свидетельствует о разрыве между традиционными и новыми способами говорить о морали. Когда Кармайкл имеет дело с конкретными видами предписаний, в его рассуждениях уже не остается места добродетелям и представлениям о *summum bonum*. Этот переход от моральной теологии к естественной и гражданской юриспруденции и составляет результат тех изменений, которые во введении я называл пуфендорфианским поворотом или поворотом к естественному праву.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь я постараюсь резюмировать то, что было сказано выше, в виде ответа на поставленный вопрос: в чем состоял поворот к естественному праву в шотландской моральной философии, который произвел Гершом Кармайкл? Этот ответ следует разделить на две части.

Первый аспект этого поворота — концептуальный. Как мы увидели, во многом он заключался в тщательной работе с понятиями — введении новых понятий, изменении значения уже существующих, расположении их в определенном порядке в рамках вновь возникшего понятийного ряда. Для Кармайкла эта концептуальная работа заключалась в первую очередь в примирении двух конфликтующих словарей — морально-теологического словаря аристотелианско-кальвинистской ортодоксии и легислативного словаря пуфендорфовского естественного права. Результатом этой работы стала достаточно комплексная сетка понятий, в которой была установлена связь между счастьем и общительностью, долгом, добродетелью и совестью, правами и обязательствами — и так далее. Характер этой связи был прояснен выше; я лишь хочу еще раз отметить, что Кармайклу удалось наладить ее даже между теми понятиями, которые в предшествующей традиции считались несовместимыми.

Второй аспект поворота к естественному праву касается структуры теорий. Благодаря Кармайклу содержание моральной философии изменяется тематически: если для трактатов XVII в. естественно было начинаться с обсуждения *summum bonum*, продолжаться исследованием страстей и, наконец, подходить к аналитике добродетелей, то Кармайкл впервые представил новый способ организовывать моральную теорию вокруг совершенно нового круга проблем: естественных и привходящих обязательств, совершенных и несовершенных прав, а также различных привходящих состояний (*status adventitia*) — семьи, собственности и гражданского правления.

Как я отмечал выше, нельзя сказать, что эта новая структура моральной доктрины была унаследована в шотландском Просвещении без изменений. На самом деле радикальное естественное право Пуфендорфа, адаптированное Кармайклом под известные ему теории реформатской схоластики, после смерти Кармайкла было еще сильнее изменено его последователями и в первую очередь — непосредственным наследником Кармайкла на кафедре моральной философии университета Глазго, Фрэнсисом Хатчесоном. Будучи последовательным философским противником Пуфендорфа¹⁴, Хатчесон тем не менее позаимствовал у своего предшественника структуру курса по моральной философии, в которую неизбежно входили новые темы: права и обязательства; обязанности (*officia*) в отношении Бога, других и самого себя; договоры и квазидоговоры; семья, собственность и гражданское правление. Однако в системе Хатчесона изложение этих тем снабжалось подробным введением в основания моральной философии, представлявшим собой рассмотрение ключевых понятий схоластической моральной теории (счастье, добродетели и пороки, страсти и аффекты), а также пересказ ранних трактатов самого Хатчесона.

В этом смысле — и это главный вывод, к которому должна подвести дальнейшая судьба естественного права в шотландской моральной философии, — наука естественного права Пуфендорфа не проникла в Шотландию в своей оригинальной форме и не смогла укрепиться в новом контексте без серьезных изменений; потому «поворот к естественному праву» или «поворот к Пуфендорфу» не означал, конечно же, поворота шотландской моральной философии к моральному волюнтаризму или политическому абсолютизму. Напротив, как я попытался показать, история естественного права в Шотландии — это история его постепенного примирения с традиционными схоластическими способами говорить о морали. То, что сохранилось в процессе этого примирения, — сама тематизация морали вокруг прав, обязательств и состояний — сохранилось и практически во всех значимых моральных доктринах шотландского Просвещения. Именно в этом и заключается глобальный результат работы Кармайкла (хотя, безусловно, не его одного): он предоставил концептуальный и тематический каркас, который служил моральной философии британских университетов вплоть до середины XIX в. Что же касается его более непосредственного вклада, для его обозначения очень удачно

¹⁴Хатчесон открыто подвергал естественное право Пуфендорфа критике в своих ранних трактатах.

подходят слова Джеймса Маккоша: он оказался «звеном, соединяющим старую и новую шотландскую философию (McCosh, 1875: 36)».

ЛИТЕРАТУРА

- Adamson J.* Theses philosophicae. — Edinburgh, 1604.
- Ames W.* Medulla theologica. — Amsterdam : Apud Iohannem Ianssonium, 1628.
- Ames W.* De conscientia, et ejus jure, vel casibus, libri quinque. — Amsterdam : Apud Iohannem Ianssonium, 1654.
- Aquinas T.* Summa theologica. Prima secundae partis. — Rome : Ex typographia Forzani et S., 1894.
- Boyd J.* Theses philosophicae. — Glasgow : Ex Typis Roberti Sanders, 1693.
- Burgersdijk F.* Idea philosophiae moralis, sive Compendiosa institutio. Editio postrema, multis in locis emendata. — Amsterdam : Ex Officina Elzeviriana, 1643.
- Carmichael G.* Theses philosophicae. — Glasgow : Excudebat Robertus Sanders, 1699.
- Carmichael G.* Theses philosophicae. — Glasgow : Excudebat Robertus Sanders, 1707.
- Carmichael G.* S. Pufendorffii De officio hominis et civis, juxta legem naturalem, libri duo. Supplementis et observationibus in academicae juventutis auxilium et illustravit Gerschomus Carmichael, philosophiae in Academia Glasguensi professor. Editio secunda priore auctior et emendatior. — Edinburgh : Typis Johannis Mosman & Sociorum, 1724.
- Colvill W.* Philosophia moralis christiana. — Edinburgh : Excudebant Georgius Swintown & Jacobus Glen, 1670.
- Cumberland R.* De legibus naturae disquisitio philosophica. — London : Typis E. Flesher, 1672.
- Dwyer J.* Virtuous Discourse : Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland. — Edinburgh : John Donald Publishers Ltd, 1987.
- Eustachius a Sancto Paulo.* Ethica, sive Summa Moralis disciplinae, in tres partes divisa. — Cambridge : Ex Academiae celeberrimae Typographeo, 1654.
- Gigas E.* Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687–1693). — Oldenbourg : Druck und Verlag von R., 1897.
- Grotius H.* De jure belli ac pacis libri tres. — Amsterdam : Apud Iohannem Blaeu, 1667.
- Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law / ed. by K. Haakonssen. — Dartmouth : Ashgate, 1999.
- Haakonssen K.* Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Heereboord A.* Meletemata philosophica. — Amsterdam : Apud Iohannem Ravesteinium, 1665.
- Heydt C.* Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain : God, Self, and Other. — Cambridge : Cambridge University Press, 2018.
- Hutcheson F.* Philosophiae moralis institutio compendaria. — Glasgow : Typis Roberti Foulis, 1742.

- MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? — Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1988.
- Maurer C.* Human Nature, the Passions, and the Fall : Themes from Seventeenth-Century Scottish Moral Philosophy // Scottish Philosophy in the Seventeenth-Century / ed. by A. Broadie. — New York : Oxford University Press, 2020. — P. 174–190.
- McCosh J.* The Scottish Philosophy : Biographical, Expository, Critical. — New York : Robert Carter & Brothers, 1875.
- Moore J.* Natural Rights in the Scottish Enlightenment // The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought / ed. by M. Goldie, R. Wolker. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006. — P. 291–316.
- Moore J., Silverthorne M.* Natural Sociability and Natural Rights in the Moral Philosophy of Gershom Carmichael // Philosophers of the Scottish Enlightenment / ed. by V. Hope. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 1984. — P. 1–12.
- Oxford University Statutes. Vol. 1. Containing the Caroline Code, or Laudian Statutes, promulgated A. D. 1636 / ed. by G. R. M. Ward. — London : William Pickering, 1845.
- Paley W.* The Principles of Moral and Political Philosophy. — London : Printed by J. Davis, 1787.
- Palladini F.* Pufendorf, Disciple of Hobbes: The Nature of Man and the State of Nature : The Doctrine of Socialitas // History of European Ideas. — 2008. — Vol. 34, no. 1. — P. 26–60.
- Philosophers of the Scottish Enlightenment / ed. by V. Hope. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 1984.
- Pocock J. G. A.* The Concept of a Language and the metier d'historien : Some Considerations on Practice // The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe / ed. by A. Pagden. — Cambridge : Cambridge University Press, 1987. — P. 19–40.
- Pufendorf S.* De jure naturae et gentium libri octo. — Lund : Sumtibus Adami Junghans imprimebat, 1672.
- Pufendorf S.* De officio hominis et civis juxta legem naturalem. — Lund : Sumtibus Adami Junghans imprimebat, 1673.
- Pufendorf S.* Observationes in libellum Sam. Pufendorffii de Officio hominis et civis ex publicis lectionibus auctoris ao 1673 D. 11 Febr // The Pufendorf Lectures / ed. by B. Lindberg. — Stockholm : KVHAA Handlingar, 2014. — P. 74–216. — (Filologisk-filosofiska serien ; 23).
- Schneewind J.* The Misfortunes of Virtue // Ethics. — 1990. — Vol. 101, no. 1. — P. 42–63.
- Schneewind J.* The Invention of Autonomy. — Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Scottish Philosophy in the Seventeenth-Century / ed. by A. Broadie. — New York : Oxford University Press, 2020.

- Shepherd C.* Philosophy and Science in the Arts Curriculum of the Scottish Universities in the 17th Century : PhD thesis / Shepherd C. — Edinburgh, 1975.
- Skinner Q.* Interpretation and the Understanding of Speech Acts // Visions of Politics : in 3 vols. Vol. 1. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002a. — P. 103–127.
- Skinner Q.* Motives, Intentions and Interpretation // Visions of Politics : in 3 vols. Vol. 1. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002b. — P. 90–102.
- Tully J.* Governing Conduct // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / ed. by E. Leites. — Cambridge : Cambridge University Press, 1988. — P. 12–71.
- Veitch J.* Philosophy in the Scottish Universities (I) // Mind. — 1877a. — Vol. 2, no. 5. — P. 74–91.
- Veitch J.* Philosophy in the Scottish Universities (II) // Mind. — 1877b. — Vol. 2, no. 6. — P. 207–234.
- Whitby D.* Ethics compendium, in usum academiae juventutis. — Oxford : Typis Lichfieldianis, 1684.
- White T.* Institutionum ethicarum, sive staterae morum. — London, 1660.

Saev, T. A. 2026. "Povorot k yestestvennomu pravu v shotlandskoy filosofii nachala XVIII veka [The Turn to Natural Law in Early Eighteenth-Century Scottish Philosophy]: sluchay Gershoma Karmaykla [The Case of Gershom Carmichael]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (1), 219–245.

TIMUR SAEV
MA STUDENT

THE EUROPEAN UNIVERSITY AT SAINT PETERSBURG (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);
ORCID: 0009-0009-3419-5006

THE TURN TO NATURAL LAW IN EARLY EIGHTEENTH-CENTURY SCOTTISH PHILOSOPHY THE CASE OF GERSHOM CARMICHAEL

Submitted: Mar. 20, 2025. Reviewed: July 23, 2025. Accepted: Jan. 07, 2026.

Abstract: This article examines the role of Gershom Carmichael, Regent at the University of Glasgow, in transforming the moral-philosophical language in Scottish universities during the early 18th century, shifting from Aristotelianism and Reformed scholasticism to natural law. It is argued that Carmichael's commentary to Samuel Pufendorf's handbook *De officio hominis and civis* was the first systematic attempt in Scottish moral philosophy to articulate the doctrine of natural law amid various moral philosophy projects competing for dominance in curricula of Scottish universities. The article argues that the transition from traditional frameworks of moral reasoning occurred through a synthesis of Pufendorf's natural law language with older moral traditions, primarily Calvinist and Aristotelian. This shift is analyzed on three levels: (1) conceptual changes in the meanings of terms and their relations (e.g.,

virtus and *officium*); (2) fundamental shift in the perceived aims of moral life; (3) structural transformation in the understanding of moral life's organization and classification. Through a systematic reconstruction of Carmichael's work, the article demonstrates that the turn to natural law entailed: (1) a reconfiguration of justification methods and argumentative strategies; (2) a restructuring of moral philosophy's conceptual framework; (3) a reorganization of moral doctrines, particularly in how domains of moral life were partitioned and categorized.

Keywords: Natural Law, Aristotelianism, Calvinism, Pufendorf, Duty, Virtue, Sociability.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-1-219-245.

REFERENCES

- Adamson, J. 1604. *Theses philosophicae* [in Latin]. Edinburgh.
- Ames, W. 1628. *Medulla theologica* [in Latin]. Amsterdam: Apud Iohannem Ianssonium.
- . 1654. *De conscientia, et ejus jure, vel casibus, libri quinque* [in Latin]. Amsterdam: Apud Iohannem Ianssonium.
- Aquinas, T. 1894. *Summa theologica. Prima secundae partis* [in Latin]. Rome: Ex typographia Forzani et S.
- Boyd, J. 1693. *Theses philosophicae* [in Latin]. Glasgow: Ex Typis Roberti Sanders.
- Broadie, A., ed. 2020. *Scottish Philosophy in the Seventeenth-Century*. New York: Oxford University Press.
- Burgersdijk, F. 1643. *Idea philosophiae moralis, sive Compendiosa institutio. Editio postrema, multis in locis emendata* [in Latin]. Amsterdam: Ex Officina Elzeviriana.
- Carmichael, G. 1699. *Theses philosophicae* [in Latin]. Glasgow: Excudebat Robertus Sanders.
- . 1707. *Theses philosophicae* [in Latin]. Glasgow: Excudebat Robertus Sanders.
- . 1724. *S. Pufendorffii De officio hominis et civis, juxta legem naturalem, libri duo. Supplementis et observationibus in academicae juventutis auxilium et illustravit Gerschomus Carmichael, philosophiae in Academia Glasguensi professor. Editio secunda prioris auctior et emendatior* [in Latin]. Edinburgh: Typis Johannis Mosman & Sociorum.
- Colvill, W. 1670. *Philosophia moralis christiana* [in Latin]. Edinburgh: Excudebant Georgius Swintown & Jacobus Glen.
- Cumberland, R. 1672. *De legibus naturae disquisitio philosophica* [in Latin]. London: Typis E. Flesher.
- Dwyer, J. 1987. *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland*. Edinburgh: John Donald Publishers Ltd.
- Eustachius a Sancto Paulo. 1654. *Ethica, sive Summa Moralis disciplinae, in tres partes divisa* [in Latin]. Cambridge: Ex Academiae celeberrimae Typographeo.
- Gigas, E. 1897. *Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687–1693)* [in German]. Oldenbourg: Druck und Verlag von R.
- Grotius, H. 1667. *De jure belli ac pacis libri tres* [in Latin]. Amsterdam: Apud Iohannem Blaeu.
- Haakonssen, K. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , ed. 1999. *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*. Dartmouth: Ashgate.
- Heereboord, A. 1665. *Meletemata philosophica* [in Latin]. Amsterdam: Apud Iohannem Ravesteinuum.
- Heydt, C. 2018. *Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain: God, Self, and Other*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hope, V., ed. 1984. *Philosophers of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Hutcheson, F. 1742. *Philosophiae moralis institutio compendaria* [in Latin]. Glasgow: Typis Roberti Foulis.
- MacIntyre, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maurer, Ch. 2020. "Human Nature, the Passions, and the Fall: Themes from Seventeenth-Century Scottish Moral Philosophy." In *Scottish Philosophy in the Seventeenth-Century*, ed. by A. Broadie, 174–190. New York: Oxford University Press.
- McCosh, J. 1875. *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical*. New York: Robert Carter & Brothers.
- Moore, J. 2006. "Natural Rights in the Scottish Enlightenment." In *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, ed. by M. Goldie and R. Wolker, 291–316. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, J., and M. Silverthorne. 1984. "Natural Sociability and Natural Rights in the Moral Philosophy of Gershom Carmichael." In *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, ed. by V. Hope, 1–12. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Paley, W. 1787. *The Principles of Moral and Political Philosophy*. London: Printed by J. Davis.
- Palladini, F. 2008. "Pufendorf, Disciple of Hobbes: The Nature of Man and the State of Nature: The Doctrine of Socialitas." *History of European Ideas* 34 (1): 26–60.
- Pocock, J. G. A. 1987. "The Concept of a Language and the metier d'historien: Some Considerations on Practice." In *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. by A. Pagden, 19–40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pufendorf, S. 1672. *De jure naturae et gentium libri octo* [in Latin]. Lund: Sumtibus Adami Junghans imprimebat.
- . 1673. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem* [in Latin]. Lund: Sumtibus Adami Junghans imprimebat.
- . 2014. *Observationes in libellum Sam. Pufendorfi de Officio hominis et civis ex publicis lectionibus auctoris ao 1673 D. 11 Febr* [in Latin]. In *The Pufendorf Lectures*, ed. by B. Lindberg, 74–216. Filologisk-filosofiska serien 23. Stockholm: KVHAA Handlingar.
- Schneewind, J. 1990. "The Misfortunes of Virtue." *Ethics* 101 (1): 42–63.
- . 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shepherd, C. 1975. "Philosophy and Science in the Arts Curriculum of the Scottish Universities in the 17th Century." PhD diss.
- Skinner, Q. 2002a. "Interpretation and the Understanding of Speech Acts." In Skinner 2002c, 103–127.
- . 2002b. "Motives, Intentions and Interpretation." In Skinner 2002c, 90–102.
- . 2002c. *Visions of Politics*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. 1988. "Governing Conduct." In *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. by E. Leites, 12–71. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veitch, J. 1877a. "Philosophy in the Scottish Universities (I)." *Mind* 2 (5): 74–91.
- . 1877b. "Philosophy in the Scottish Universities (II)." *Mind* 2 (6): 207–234.
- Ward, G. R. M., ed. 1845. *Containing the Caroline Code, or Laudian Statutes, promulgated A. D. 1636*. Vol. 1 of *Oxford University Statutes*. London: William Pickering.
- Whitby, D. 1684. *Ethics compendium, in usum academicae juventutis* [in Latin]. Oxford: Typis Lichfieldianis.
- White, T. 1660. *Institutionum ethicarum, sive staterae morum* [in Latin]. London.