

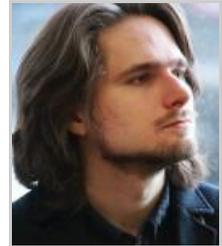
«Сила предписывать правильное и запрещать противоположное»: к вопросу об истоках философского обоснования обязанности

Сочилин Андрей Андреевич

младший научный сотрудник, сектор этики, Институт философии, Российская академия наук;
преподаватель, кафедра гуманитарных наук, международный факультет, Российский национальный
исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12, каб. 216

✉ Andrey.Sochilin@yandex.ru



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

Аннотация. Истоки философского обоснования обязанности лежат в стоической философии, точнее — в концепции естественного закона, являющейся, на наш взгляд, наиболее существенным и заметным вкладом стоиков в европейскую моральную философию. Для современной философии суть вопроса об обязанностях человека заключается в проблеме моральной императивности, поставленной современной американской исследовательницей К. Корсгаард. Предыстория вопроса о моральной императивности, вкратце обрисованная в её книге, содержит ясную и простую схему метафизических оснований ценностного мышления в истории европейской моральной философии. Наша статья представляет собой попытку применить эту схему к истории античной философии и проследить, каким образом в ее рамках возникло понятие об обязанности как выражении долженствования, проистекающего из того, что есть человек. Для этого были выделены основные контексты и понятия, маркирующие этот процесс. Особое внимание уделено своеобразию переводу ключевого понятия *kathekon* с греческого на латинский язык, а также тому, как концепция естественного закона представлена у наиболее авторитетного для средневековой и ранненовоевропейской Европы античного автора — Марка Туллия Цицерона. На материале его произведений выделен теоретический каркас теории естественного права, сформировавшийся в результате синтеза в стоической философии детерминистского учения о человеческой природе и учения о добродетели. В итоге, в статье продемонстрирована возможность создания истории философского обоснования нормативности, которая могла бы выявить теоретическую континуальность античной этики, теории естественного права, концепции божественного (вечного) закона и новоевропейской концепции моральной императивности.

Ключевые слова: нормативность, природа, этика, естественное право, стоицизм, Цицерон, история понятий, обязанность, *kathekon*, *officium*

DOI: 10.7256/2409-8728.2016.11.20998

Дата направления в редакцию: 07-11-2016

Дата публикации: 15-11-2016

Статья написана в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 14-03-00429.

Вступление

«Естественный закон» — понятие европейской интеллектуальной традиции, которая получила название «теории естественного права» («natural law theories») или просто «естественное право» («natural law»). Хотя в последнее время её изучением занимаются исследователи из разных областей философского знания — политической философии, социальной философии, философии права, религиозной философии — в прошлом все эти дисциплины были объединены под рубриками «моральная (практическая) философия» и «моральная теология». Наиболее же существенное значение теории естественного права для моральной философии состоит в развитии идеи моральной императивности (нормативности). В стоической философии, в рамках которой оформилась первая полноценная версия теории естественного права, то, что затем будет названо моральной императивностью, было концептуализировано как особая сила естественного закона «предписывать правильное и запрещать противоположное».

«Теория естественного права», под именем «естественной и вечной юриспруденции», была впервые выделена голландским юристом Гуго Гроцием (1583–1645) в пролегоменах к его знаменитому труду «О праве войны и мира» (1625) [3, с. 52; 4, р. 18]. Задача, для решения которой он предполагал создание отдельной дисциплины естественного права, состояла в приведении юриспруденции к «форме науки» (*artis formam*). При этом круг источников, из которых Гроций черпал «доказательства существования» естественного права, был необычайно широк — произведения философов, теологов, историков, ораторов и даже поэтов [3, с. 58]. Причина этого в том, что сама идея естественного права чрезвычайно древняя и глубоко укоренена в европейской культуре. Эта идея получила теоретическую проработку в древнегреческой философии и занимала важное место в средневековой христианской теологии. Поэтому, несмотря на то, что в XVII–XVIII вв. с «наукой естественного права» напрямую связывалась лишь традиция последователей Гроция [5, р. 174–176; 6, р. 38–39], в веке двадцатом к теориям естественного права стали причислять также и те интеллектуальные традиции, которые явились предшественниками новоевропейской традиции естественного права [7; 8, р. 1205–1212; 9; 10, р. 206–228; 11]. Постулируемая в XVII–XVIII вв. «революционность» учения Гроция и его последователей была подвергнута сомнению [12, р. 156–188], а проблематика естественного права стала, по сути, фокусом переосмысления всей истории европейской моральной философии.

Вопрос о нормативности — основании обязательности норм, прежде всего норм морали — был впервые ясно поставлен американской исследовательницей Кристин М. Корсгаард в её знаменитых лекциях об «Источниках нормативности» [13] и в последовавшей за ними книге, включающей помимо переработанного текста лекций также критические статьи других авторов [14]. Корсгаард начинает с краткого описания дискуссий об основаниях морали, импульсом для которых послужил трактат Гуго Гроция «О праве войны и мира» [14, р. 7–10]. Вслед за этим она ставит саму проблему нормативности моральных норм [14, р. 10–18] и последовательно выделяет и анализирует четыре подхода к обоснованию нормативности в новоевропейской моральной философии: волюнтаризм, моральный реализм, рефлексивное одобрение и автономия мышления [14, р. 18–130; 15, с. 28–32].

Очевидно чувствуя необходимость в расширении хронологических рамок исторического введения к вопросу о нормативности, Корсгаард добавила к своим лекциям пролог под названием «Совершенство и обязанность: *очень* краткая история западной метафизики с 387 г. до н.э. по 1887 г. н.э.» [14, р. 1–5]. В этом тексте она обращается к крайне важной

для истории моральной философии теме — теме метафизических оснований ценностного мышления. Она утверждает, что для Платона и Аристотеля руководствоваться в своих действиях некоторой ценностью, значит руководствоваться тем, чем ты, в конечном счете, являешься. Отсюда проистекает идея совершенства — достижение совершенства в том, чем ты являешься. В то же время идея обязанности возникает в случае, когда перспектива совершенства откладывается в сторону в силу того, что человек понимается как принципиально несовершенное и противящееся совершенствованию создание. Поэтому, пишет Корсгаард, «в христианскую эру обязанность стала играть большую роль в моральном мышлении, чем она имела до этого» [\[14, p. 4\]](#).

Задача нашей статьи — проследить, как в рамках античной этики возникло понятие об обязанности как выражении долженствования, проистекающего из того, что есть человек. Не претендуя на исчерпывающее историко-философское объяснение, мы намечаем те основные понятия и контексты, которые маркируют этот сложный процесс. Однако, следуя мысли Корсгаард, также преследуется цель в перспективе расширить обзор проблемы нормативности до всей истории европейской моральной философии. Для этого, мы обращаемся к традиции естественного права, в рамках которой источник обязанности, проистекающей из того, что есть человек, концептуализируется как естественный закон, божественный закон, а затем и как моральный закон. Все эти понятия прямо связаны с понятием сознания-совести (*συνείδησις*, *conscientia*, *synderesis*) [\[16, p. 29-123; 17, с. 5-15\]](#), которая является равно источником и точкой приложения «силы предписывать правильное и запрещать противоположное». Понятие о естественном законе, олицетворяющем эту силу, было выработано в стоической философии. Поскольку для темы нашего исследования важно прежде всего то, в каком виде понятие о нормативности естественного закона было передано последующей философской традиции, основное внимание уделяется учению Цицерона. Именно он переложил концепцию естественного закона на латинский язык и выступил её важнейшим транслятором, будучи одним из самых значимых и читаемых авторов средневековья и раннего Нового времени.

Телеология в античной этике: Аристотель и стоики

Этические импликации того, что есть человек, трактовались в античной философии в рамках учения о телеологии, естественной целесообразности (соответствии цели — *τέλος*), присущей вещам по природе [\[18, p. 135-141; 19, p. 83-154\]](#). Это учение требовало такого понятия о человеческой природе, которое позволяло бы выстроить некоторую систему рассуждений о естественной необходимости. В этом отношении наибольшее влияние как на моральную философию вообще, так и на философию естественного права в частности, оказал Аристотель [\[20; 21\]](#). В первой книге «Политики» (*Pol. I*, 9–12. 1253a) (произведения Аристотеля цитируются по изданию [\[22\]](#), *Pol.* означает «Политика», *NE* — «Никомахова этика», указывается номер книги и параграфа, а также пагинация) он указал на две отличительные черты, эксплицирующие разумную природу человека — стремление к «государственному общению» и речь, в которой осмысляются базовые понятия человеческого общежития. Этими качествами человеческой природы обосновывается у Аристотеля сама возможность существования государства, а также возможность науки о государстве и этики как её части. Они составляют собственно человеческую часть природы человека и разумную часть его души. Другие части — растительная и животная — выделяются как общие для человека и других живых существ. Соответственно, по Аристотелю, человек может подчинять и умерять деятельность животной части души благодаря деятельности части разумной. Для этого

человек должен руководствоваться «верным суждением», т. е. правильным пониманием этических импликаций своей природы применительно к конкретной ситуации.

Однако аристотелевский вариант учения о телеологии имеет перфекционистский характер. Аристотель ведет речь о принципах, следование которым дает человеку возможность добиться совершенства своей жизни – высшего, полностью счастливого состояния души (εὐδαιμονία), определяемого как «деятельность души в полноте добродетели» (NE I, 13. 1102a5). В данном случае природа не требует, но дает возможность – возможность быть добродетельным.

Подчинение всей деятельности человека этой цели достижения высшего блага делает ценность прочих благ относительной. Между тем, полемизируя с Сократом, Аристотель утверждал, что для достижения счастья помимо добродетели «счастливому нужны еще и телесные блага, и внешние, и случай, чтобы ему не было тут препятствий» (NE VII, 14. 1153b17–18). — Нужны, поскольку удовольствие определяется Аристотелем как «беспрепятственная» «деятельность сообразно естеству [душевного] склада» (NE VII, 14. 1153a14–16). На важность проблемы удовольствия в контексте апелляции Аристотеля к природе как источнику нормативности указала Джулия Аннас [18, p. 145]. С точки зрения Аристотеля совершенство человека предполагает полное осуществление его природы, а не её преобразование (Pol. I, 8. 1252b33–1253a2) [23, p. 71–78].

В противоположность Платону и Аристотелю с их развитым теоретическим обоснованием ценностей человеческой деятельности, киники, как известно, утверждали, что для счастья достаточно одной добродетели. Эта позиция тесно связана с идеалом мудреца, поднимающимся над предрассудками и знающего человеческую природу. Таким идеалом и олицетворением практической философии был Сократ. Однако критика бытующих мнений (δόξα), а также человеческих обычаев, законов и установлений (νομοί) с точки зрения природы вещей (φύσις) является родовым признаком всей греческой философии. Кроме того дискуссия о произвольности человеческих установлений, т. н. дискуссия φύσις — νομός, которая обычно связывается преимущественно с деятельностью софистов [24, p. 55–134] является установочной для моральной философии вообще и теории естественного права в частности [25, с. 574; 26, p. 688; 7, p. 6–12].

В философии сократических школ это противопоставление воплотилось в формулах предпочтения жизни по природе и достаточности для счастья одной только добродетели. Аристотель занимал более умеренную позицию. Он исследовал неизменное, чтобы зафиксировать его в изменяемом. Природа человека осмыслялась как естественное основание существующих общественных практик. В свою очередь, стоическая философия важна тем, что в ней оппозиция высшего блага и внешних благ, а также природы и человеческих установлений получила новую и чрезвычайно продуктивную проблематизацию.

Ранняя стоическая этика развивалась между «Киносаргом и Ликеем» [27, с. 75–107]. Связь с перипатетической философией с одной стороны [28; 29, p. 285–290], и с учением киников [30, p. 96–106] с другой, обусловило особую роль стоической доктрины в истории европейской моральной философии. Как отметил Теренс Ирвин, «убеждение, что добродетель идентична счастью отделяет их [стоиков] от Аристотеля; а признание полезного среди безразличного — от киников» [31, p. 208].

Стоики выразили позитивную сторону философской установки на жизнь по природе. Они не столько отвергали, сколько вписывали устои человеческого общежития в единую

картину универсалистски понятого мироустройства. Разрыв между φύσις и νόμος понимался исходя из фундаментального единства φύσις и λόγος — природы и разума (отсюда внимание стоиков к всевозможным деталям поведения в обществе [30, p. 108–150]). Это единство выражается в стоическом понимании Бога как разума мира [32, с. 154–155], а также единства логоса и материи как его субстрата [32, с. 103]. Согласно учению стоиков, *неразумность* жизни людей обусловлена их *недоразумением*: каждый человек обладает возможностью познать причины вещей, если будет использовать свой разум и раскроет уже заложенное в нем понимание божественной упорядоченности мира [29, p. 292–295].

В философии стоиков «случайное допускается не как нечто актуальное, но лишь как неполное знание причин» [32, с. 126–127]. Человек фатально ограничен в своем выборе. Но именно в выборе, тем не менее, заключена для него возможность быть свободным [27, с. 18–20]. В результате, постулирование возможности совершенной разумной жизни наряду с утверждением неотвратимости естественного хода вещей позволили стоикам предельно заострить разницу между формой и содержанием нравственного выбора — между телеологией разумного выбора, высшим идеалом которого является мудрец, и телеологией человеческой природы, которая обуславливает человеческие ценности.

Κατορθώμα, καθήκον, officium

В философии стоиков первая телеология была обозначена понятием «правильное действие», «хорошо сделанное» (κατορθώμα), вторая — понятием «надлежащее», «подходящее» (καθήκον). Надлежащее и подходящее человеку по природе может быть исполнено некоторым наилучшим способом и только тогда оно способствует достижению цели, постулируемой этикой — совершенного состояния в полноте добродетели [27, с. 115–125]. Однако, поскольку единственным благом стоики считали добродетель, «надлежащее» попадало в категорию безразличного. При всей природной обусловленности благ «подходящих» человеку по природе, мудрец должен понимать их относительность и не влечься к ним самим по себе. В результате получается, что «надлежащее» не обладает собственной ценностью — тем более что для мудреца в определенных обстоятельствах было бы более целесообразно пренебречь им. Должное в условиях, при которых для «правильного действия» не может быть избрано «надлежащее», обозначалось специальным понятием «надлежащего по обстоятельствам» [27, с. 126–147].

Это противоречие естественного содержания поступка и совершенной формы поступка стало неразрешимой проблемой для стоической философии [32, с. 209–219; 27, с. 108–114]. Однако для развития моральной философии оно было плодотворно, поскольку привело к оформлению самостоятельной философской концепции должного и долга. Этот процесс начался именно в рамках стоической философии.

Уже Зенон, основатель стоической школы, рассматривал «надлежащее» как отдельный предмет. Это видно по сохранившимся спискам его произведений: наряду с трактатом «О жизни согласно природе», чье название выражает главный императив стоической этики, в этих списках сообщается также об отдельном трактате «О надлежащем» [1, с. 222]. И он, и другие философы ранней Стои рассматривали «надлежащее» в негативном ключе — как то, чему мудрец не должен придавать большого значения, поскольку естественные стремления не должны мешать пониманию естественного хода вещей и разумности судьбы.

П.А. Гаджикурбанова так формулирует это положение: «...если суждена болезнь, то стремиться к здоровью — значит идти против космического порядка судьбы и против собственной природы, для которой так же естественно болеть. Вполне разумно и естественно предпочесть здоровье, а не болезнь; жизнь, а не смерть. Но столь же разумно и естественно понимать, что человек по своей природе смертен и уязвим и, в конечном счете, драматические события его жизни обусловлены не внешними, неудачно сложившимися для него обстоятельствами, но в них реализуется то, что согласуется с велением судьбы» [\[27, с. 154\]](#).

Панэтий Родосский, считающийся лидером среднего этапа развития стоической философии, смягчил ригоризм раннестойического понимания высшего блага. Вместо формулы Зенона «жить согласно с природой» [\[1, с. 77\]](#) он утверждает принцип «жизни согласно побуждениям, данным нам природой» [\[32, с. 257\]](#). Эти побуждения являются материалом развития добродетели в людях, но также основой надлежащего [\[32, с. 258\]](#), поэтому последнее не может быть совершенно отчуждено от высшей цели.

Решающим фактором трансляции стоической теории «надлежащего» в европейскую философию стала прочная связь философии средней Стои с римской культурой. Воплощением этой связи является творчество Марка Туллия Цицерона, который изложил на латинском языке многие аспекты стоического учения, перевел на латынь основные термины и таким образом заложил основы латиноязычной моральной философии.

Цицерон перевел стоическое καθήκον («надлежащее», «подходящее») на латинский как officium («обязанность») (De fin. III, 20. [\[33, с. 136\]](#)) и написал свой трактат «Об обязанностях» (De officiis) (De off. — «Об обязанностях» и De fin. — «О пределах добра и зла» цитируются по изданиям [\[33\]](#) и [\[34\]](#) соответственно с указанием номера книги и параграфа). Этот перевод не является буквальным и включает в себе определенную семантическую трансформацию. Цицерон, будучи в первую очередь политическим деятелем, активным участником жизни своего государства, конкретизировал стоическую терминологию. Благодаря тому, что этимология и смысл терминов καθήκον и officium были отрефлексированы теми, кто ввел их в терминологический аппарат моральной философии, у нас есть возможность проанализировать этот переход от «надлежащего» к «обязанности».

Абстрактное καθήκον представляет собой субстантивированное причастие от глагола «под-ходить», «над-лежать» (καθ-ήκω). Приставка καθ- обозначает движение сверху вниз и метафорически выражает, что καθήκον как бы спущено на человека как необходимое в силу самой ситуации, в которой оказался человек [\[35, с. 202; 27, с. 64-65; 36, с. 436\]](#). По сообщению Диогена Лаэртия и Стобея, Зенон выбрал это слово для выражения необходимости, проистекающей из природы и относящейся и к животным, и к людям [\[1, с. 94\]](#). А.А. Столяров, переводчик и издатель фрагментов ранних стоиков на русском языке, в комментарии на свидетельство Диогена Лаэртия особо подчеркивает: «понятие «надлежащего» распространяется на все живое, наделенное способностью самосохранения и самовоспроизводства (это подчеркивается употреблением термина ζῷον, а не βίος); в силу своей широты оно никак не может выражать *внутреннее моральное должествование* разумного индивида и не может переводиться как «моральный долг» [\[1, с. 94\]](#).

Широта значения этого термина обусловлена всей архитектурой стоической философии, в которой этика строится на выводах физики и логики. Цицерон же,

стремясь выразить смысл καθήκον по-латыни, руководствовался совершенно другими установками. Он не видел смысла сохранять оттенок некой безликости – отсутствие намека на содержание надлежащего и того, кому оно вменяется. С римским ригоризмом и практичностью [37, с. 548–561] Цицерон стремится придать этому термину непосредственную нормативность, которая будет понятна всем и без сложных теоретических выкладок.

Вместо слова с приставкой над- (καθ-), акцентирующей вышнюю вмененность долженствования, он выбирает сложное слово, выражающее содержание долженствования. Officium — от opс facio («помощь оказываю»). Это слово обозначает «то, что один делает для другого» [38, р. 1260], «услужливое или доброжелательное действие» [39, р. 1243]. Одно из переносных значений этого слова — обязательство совершить такое действие, долг.

Обсуждая выбор латинского слова для перевода стоического καθήκον, Цицерон отмечает, что officium используется для обозначения именно адресных обязанностей и действий, подходящих человеку в том или ином социальном статусе [40, с. 443–444; 41, с. 49–51]. Непосредственная связь этической теории с нормативной практикой, присутствующая в вопросе об обязанностях человека, больше всего заботит Цицерона как философа (De off. I, 4–5).

Ещё одним проявления этого «нормативного реализма» (теоретически фундированного скептицизмом средней Академии) Цицерона стал его уход от рассмотрения стоической проблематики κаторθώμα как «совершенного надлежащего», которое может исполнить только совершенномудрый человек, чье знание порядка вещей в мире безупречно. Вместо этого он рассматривает такие обязанности, исполнение которых по силам всем людям: «...это нравственно–прекрасное, называемое так по его существу и правильно, свойственно одним только мудрыми людьми и никогда не может быть отделено от доблести; однако людям, не обладающим совершенной мудростью, совершенная нравственная красота никак не может быть свойственна, но некоторое подобие нравственной красоты быть им свойственно может. Обязанности (officia) эти, о которых я рассуждаю в этих книгах, стоики называют «средними»; они касаются всех людей и находят себе широкое применение; многие постигают их по доброте своей природы и благодаря своим успехам в учении» (De off. III, 13–14).

Если причислять Цицерона к средней Стое (или, по крайней мере, признавать его транслятором ее философии), то надо признать, что в его варианте стоической философии перипатетическое влияние полностью преобладает над киническим: те внешние блага, к которым свойственно стремиться людям и в обладании которыми они видят счастье, не отвергаются в моральной философии Цицерона, но рядопологаются высшему благу как основания для совершения поступка. Эти две категории благ квалифицируются как «полезное» (utile) и «нравственно–прекрасное» (honestum) соответственно (De off. I, 9–10). Поскольку и то, и другое обосновывается исходя из человеческой природы, поступки, направленные равно на «полезное» и «нравственно–прекрасное», понимаются как «надлежащее» и служат «источником обязанности» (De off. I, 19; II, 1).

Таким образом, можно констатировать, что в произведениях Цицерона закреплена сформировавшаяся в средней Стое двухуровневая система этики, в рамках которой этическим следствием человеческой природы считается и перспектива достижения совершенства (высшей цели), и перспектива исполнения требований природы в

достижении естественных для человека благ.

Цицерон об обязанностях: неперфекционистская телеология на основе стоической философии

Содержание и императивность «надлежащего» и «обязанностей» в рамках античной этической теории выводится из соответствующим образом концептуализированной природы человека, а точнее — присущей человеческой деятельности целесообразности. Эта телеология в стоической философии обозначалась понятием οὐκείωσις, которое буквально можно перевести как «одомашнивание» или «стремление к родному, своему». Оно представляет собой *poen actionis* (имя действия) восходящее к слову οὐκος («дом», «место обитания», «домашнее хозяйство») [27, с. 56]. Οὐκείωσις определялось как «ощущение и принятие своего» [32, с. 163].

Поскольку в учении стоиков οὐκείωσις трактовался как первичное, врожденное стремление всякого живого существа, Цицерон перевел его на латынь как *prima conciliatio* («первичное сближение», «первичное объединение», «первичная склонность») (*De fin.* III, 21). Стоики выводили требования природы из определенных первичных стремлений, присущих любому живому существу, и того, как эти стремления проявляются и осмысляются в человеческом обществе — превращаясь из подсознательных импульсов в рациональные императивы. В русле своего философского монизма они стремились фундировать рациональную телеологию телеологией дорациональной, через которую этика могла бы быть согласована с учением о космическом порядке вещей. Эта двухуровневая телеология служила теоретическим обоснованием двухуровневой системы благ — подходящих целей человеческих действий.

Исходная точка этой двухуровневой телеологии представляет собой некую устойчивость природы, благодаря тому, что она направлена на саму себя: «природа изначально дорога сама себе» [42, с. 177]. Выражением этой устойчивости в отдельном живом существе является наличия у него самоощущения (*συναίσθησις, sensus sui*) [32, с. 163] (*Cic. De fin.* III, 16), которое у человека дополняется сознанием (*συνείδησις, conscientia*) [35, с. 69]. Цицерон, вслед за Аристотелем и стоиками, так формулирует взаимодействие самоощущения и сознания: «Двойственна ведь сила наших душ и природы: одна часть ее основана на стремлении (по-гречески ὀρμη), которое увлекает человека то в одну, то в другую сторону; другая основана на разуме, который учит и объясняет, что́ надо делать и чего надо избегать. Благодаря этому разум главенствует, а стремление подчиняется ему» (*De off.* I, 101).

Признав обе телеологии равно естественными и универсальными, стоики подверглись критике со стороны скептической Академии (представителей среднего Платонизма). Так Карнеад утверждал, «что стоики полагают не одну цель, а две: во-первых, обладание естественными вещами и, во-вторых, согласованную разумную жизнь и реализацию добродетели» (*Cic. De fin.* III, 22).

Чтобы отстоять существование только одной высшей цели стоики выработали концепцию актуализации в человеке его разумной природы, в результате которой достижение естественных для человека благ или воздержание от них ради более высокой цели становилось результатом его сознательного выбора. Как говорит Цицерон, человек поначалу руководствуется в своих поступках лишь склонностью (οὐκείωσις), но «но как только он обретает понимание [этого] ... видит порядок в том, что должно делать, и, если так можно выразиться, согласие, он оценивает его много выше, чем все то, что он любил

сначала, и через познание и размышление приходит к выводу, что именно здесь заключено высшее благо для человека, достохвальное само по себе, желанное само по себе» (De fin. III 21).

Естественные же блага при этом из предмета желания (как продукта самоощущения) становятся предметом выбора (как продукта сознания, совести). Это движение от склонности к осмыслению должного, как бы настраивающегося над склонностью, Цицерон включает в самое определение обязанности (officium): «Итак, каждый наш поступок должен быть свободен от опрометчивости и небрежности, и мы не должны совершать ничего такого, чего мы не смогли бы оправдать; вот каково в общем определение обязанности (officii)» (De Off. I, 101). В своем главном пассаже о человеческой природе Цицерон начинает с тех её черт, которые свойственны любому живому существу — стремление к самосохранению, пропитанию, заботе о потомстве и т.п. А затем описывает, в чем своеобразие и преимущество человека в реализации этих стремлений (De off. I, 11–14).

Воспринимаемый человеком «порядок в том, что должно делать», своей формой обязан разуму, содержанием же он обязан общественной природе человека. Естественные потребности человека включают потребность в общении и этой потребностью упорядочиваются. Оперирование категориями общественного устройства, таким образом, составляет, по Цицерону, неотъемлемую часть мышления человека как мышления, которое упорядочивает и стремится к ясности. С разбора этих особенностей человеческой природы Цицерон начинает содержательную часть первой книги «Об обязанностях», сразу после изложения структуры всего произведения (De Off. I, 11–14). Как пишет П.А. Гаджикурбанова, «Теория “первичной склонности” описывает вокруг человека концентрические круги: первый круг — он сам, второй — его близкие и родственники, третий — государство, к которому он принадлежит и, наконец, для мудреца, воплощающего наивысшее развитие разума, — все человечество, весь космос, как “общий дом людей и богов” (Cic. De fin. III 64)» [\[42, с. 180\]](#).

Рационализация природных человеческих потребностей происходит путем сопоставления их с двумя телеологиями более высокого порядка — отвлеченные от непосредственно-вегетативной, потребляющей части человеческой природы. Это общая польза, с одной стороны, и перфекционистская перспектива высшего блага с другой. Первую телеологию можно назвать общественно-разумной (она составляет собственно специфику теории естественного права), вторую — индивидуально-разумной. У них общая формула («жить согласно природе»), но разный модус императивности: телеология общей пользы выражается в обязанностях, понимаемых как веления общей воли, воли природы или божественной воли — для соответствия обязанностям общая воля требует от каждого человека некоторый минимум совершенства. Цицерон, обозначая этот уровень совершенства, пишет, что «честные мужи (boni viri) так обычно и поступают» (De off. III, 18). Интересно, что Гегель называл то же «добропорядочностью», противопоставляя ее «подлинной добродетели», свойственной менее структурированным и архаичным обществам, в которых «нравственное и его осуществление есть в большей степени индивидуальное желание и проявление своеобразной гениальной природы индивида» [\[42, с. 203–205\]](#). Над этим общим уровнем располагается более высокая сфера сверхдолжного, являющегося производным телеологии индивидуального развития человека. Перспектива высшего блага для индивидуума всегда обращена к некоему максимуму совершенства.

По отношению к этому максимуму все хорошие (honestae) действия выступают как

несовершенные, но все же соответствующие определенным обязанностям, т. е. исходящие из осмысленной человеком телеологии. Эти обязанности, в свою очередь, также отличаются от более высоких. Цицерон так описывает их: «обязанности (*officia*) эти, которые я рассматриваю в этих книгах, стоики называют нравственно-прекрасными (*honesta*), так сказать, второй степени, не только свойственными мудрым людям, но и общими всему человеческому роду» (*De off.* III, 15. 128). Как видно из этого пассажа, переключение акцента на такие обязанности позволяет говорить об универсальном характере их требований.

Последовательно переводя *καθηκοντα* как *officia* в этом отрывке, Цицерон пытается продемонстрировать единство стоической этики. Однако тем самым он нивелирует специфику этих двух видов *καθηκοντα*: универсальные обязанности, общие всему роду человеческому и надлежащее, актуальное только для мудреца, достигшего высшего совершенства. И то и другое выражает потребность, проистекающую из того, что есть человек. Но если второе представляет собой сложившийся *modus operandi* совершенного человека, то первые всегда связаны с констатацией несовершенства человека — для исполнения обязанностей (*officia*) человек каждый раз прилагает усилие к тому, чтобы «поступок был свободен от опрометчивости». Возвращаясь к сказанному Корсгаард, можно констатировать, что человек понимается как принципиально несовершенное и противящееся совершенствованию создание уже в античной этике — в частности в сопоставлении с идеалом мудреца.

Общественно-разумная телеология подразумевает отношение человека с некоторым общим порядком вещей, который в силу своей универсальности абстрагируется от конкретной человеческой воли. В результате в рамках моральной философии возникает иерархия, стратификация нормативных инстанций. На самом глубоком уровне нормативности присутствует необходимость сохранения общности (*societas*) людей, которая составляет суть человеческого способа существования.

Эта общность фундирует саму возможность общения, общежития и справедливости на трех уровнях, указанных выше (семья, гражданская община, человечество). Каждый человек, согласно Цицерону, должен удостоверять человеческую общность, актуализируя тем самым свою природу. Эта необходимость, далее, понимается как существующая вне индивидуального разума (сознания, совести) – как «закон природы» или «естественный закон». При этом речь о «законе природы» у Цицерона заходит только тогда, когда общественно-разумная телеология конкретизируется применительно к частной человеческой воле в её отношении к другой воле.

Для развития естественного права как системы императивность общественно-разумной телеологии абстрагируется от частного целеполагания. В этом контексте возникает понятие о некоторой «воле» или «предписании» природы. В результате, абстрагированное от частных разумений и волений универсально-нормативное вновь индивидуализируется, но уже как воля высокой степени совершенства, а именно – божественная воля. Динамика этого абстрагирования и реконкретизирования может быть проиллюстрирована следующим фрагментом из Цицерона:

*«Итак, у всех людей должна быть лишь одна цель: одна и та же польза для каждого в отдельности и для всех сообща; если каждый станет рвать ее себе, то вся общность человеческой судьбы будет нарушена. Более того, если природа велит (*natura praescribit*) человеку хотеть, чтобы о другом человеке, кем бы он ни был, была проявлена забота уже по одной той причине, что он – человек, то, по велению все той же природы, польза должна быть общей для всех людей. Раз это так, то все мы подчиняемся одному и тому же закону природы (*lege naturae*), а если именно это так, то*

закон природы, несомненно, воспрещает нам посягать на интересы ближнего. Но первое справедливо; следовательно, справедливо второе. <...>

Те, кто утверждает, что надо считаться с согражданами, но не с чужеземцами, разрывают всеобщий союз (*societatem*) человеческого рода, а с его уничтожением уничтожаются в корне благотворительность, щедрость, доброта, справедливость; людей, уничтожающих все это, надо признать *нечестивыми также и по отношению к бессмертным богам*. Ведь эти люди *ниспровергают установленное богами человеческое общество (*societatem*)*» (*De off.* III, 26–28. Деление на абзацы и курсив наш – А.С.).

Установленный богами «всеобщий союз человеческого рода» не был для римской мысли пустой абстракцией, поскольку у него имелось конкретное воплощение в римском праве. А именно — т. н. «право народов» (*jus gentium*). Этим термином выражалось 1. «имущественное римское право, созданное судебной практикой в спорах между чужеземцами или между римлянами и чужеземцами». Но также и: 2. правовые «нормы и институты ... общие для римского права и права других государств того времени», 3. «совокупность юридических правил взаимоотношения Рима с остальными государствами» и, наконец, 4. само естественное право «в философском смысле» [44, с. 165].

Имея ввиду второй смысл, Цицерон эксплицирует актуальность поддержания «общности» (*societas*) в законах отдельных государств: «И не только природой, то есть правом народов (*jure gentium*), но и законами народов (*legibus populorum*), на каковых в отдельных гражданских общинах держится государственный строй, таким же образом установлено, что ради своей выгоды не дозволено причинять вред ближнему» (*De off.* III, 23).

Однако непосредственная связь «права народов» с философским анализом человеческой природы акцентируется только апелляцией к естественной императивности. Поэтому чуть ниже Цицерон поспешно оговаривается, что «в гораздо большей мере нас к этому приводит сам разум природы, который есть закон божеский и человеческий».

Таким образом, общественно-разумная телеология, базирующаяся на понимании естественной необходимости поддержания «общности» (*societas*) людей и соответствующего порядка отношений между ними, проявляется в цепочке или цепочках источников нормативности, различающихся по способу абстрагирования от частного разума и по способу его реконкретизирования в качестве определенных нормативных инстанций. Полная и последовательно-философская цепочка реконкретизирования, представленная в вышеприведенных пассажах выглядит так: частное разумение — закон природы — естественный закон — божественный закон — «право народов» — «государственное право».

Заключение

Полное и исчерпывающее объяснение того, как возникло морально-философское понятие об обязанности и естественной для человека нормативности, может быть достигнуто при выведении проблематики развития стоической этики за рамки античной философии. В этом отношении хорошую возможность представляет история естественного права, суммируя развитие проблематики морального долга за всю историю европейской моральной философии. Концептуализация нормативности, проистекающей из природы человека (из того, что он есть), является тем базовым стержнем европейской моральной философии, который присутствует во все эпохи её

развития и позволяет наглядно представить континуальность этической теории [36, p. 427–448]. В заключение нашего короткого обзора можно выделить основные черты теоретического процесса, который привел к выделению неперфекционистской рациональной телеологии, составившей философское обоснование обязанности (*officium*).

В учении стоиков осуществлен грандиозный синтез натуралистического и собственно этического взгляда на действительность человеческой жизни. В стоической моральной психологии аристотелевское учение о внешних благах получило полноценное натуралистическое обоснование, а последовательный детерминизм позволил создать этико-нормативную иерархию, которая объединила учение об основаниях существования общества с учением о добродетельном человеке. В результате понятие о надлежащем человеку по необходимости и понятие о надлежащем для того, кто вступил на путь совершенствования сближаются и перенимают черты друг друга. Иными словами, все люди оказываются на пути совершенствования и раскрытия своих природных потенций.

От этой ступени развития этической теории один шаг до понятия обязанности (*officium*), которое ориентирует человека не на то, чем он может быть (добродетель) но на требования того, чем он уже является – то есть на тот минимум совершенства, который требует положение человека в мире и обществе. Этот шаг, по-видимому, сделан Цицероном и был непосредственно связан с римским правовым мышлением. Дальнейшее развитие философского понятия об обязанности идет по пути теоретической разработки инстанции и механизма действия «силы предписывать правильное и запрещать противоположное» в мышлении человека.

Библиография

1. Фрагменты ранних стоиков. Том I. Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: "Греко-латинский кабинет" Ю. А. Шичалина, 1998. 256 с.
2. Cicero. De natura deorum. Academica / With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1967. 664 p.
3. Гроций Г. О праве войны и мира / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
4. Groot H. De iure belli ac pacis / Ed. B.J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp. Leiden: E.J. Brill, 1939. 1046 p.
5. Tuck R. Natural Rights Theories: Their Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 200 p.
6. Hochstrasser T.J. Natural Law Theories in the Early Enlightenment: Contexts and Strategies. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 246 p.
7. Crowe M.B. The Changing Profile of the Natural Law. Hague: Martinus Nijhoff, 1977. 321 p.
8. Haakonssen K. Natural law // Encyclopedia of Ethics / Ed. by Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker. New York and London: Routledge, 2001. P. 1205–1212.
9. The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition / Ed. by Francisco José Contreras. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer Science & Business Media, 2012. 255 p.
10. Irwin T. Nature, Law, and Natural Law // The Oxford Handbook of the History of Ethics / Ed. by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 206–228.
11. Murphy M. The Natural Law Tradition in Ethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta.

12. Darwall S. *Grotius and the Creation of Modern Moral Philosophy // Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 156–188.
13. Korsgaard C.M. *The Sources of Normativity // The Tanner Lectures on Human Values*. 16–17.11.1992.
14. Korsgaard C.M. *The Sources of Normativity / Ed. by Onora O'Neill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 294 p.
15. Шевченко А.А. Нормативность: роль, источники и статус // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2010. Vol. 8, № 4. С. 28–32.
16. Ojakangas M. *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience*. New York and London: Bloomsbury Publishing USA, 2013. 264 p.
17. Гусев Д.А. *Формы и способы интериоризации моральных норм в истории этики // История совести в европейской мысли: альманах / Под ред. О.Э. Душина*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. С. 5–15.
18. Annas J. *The Morality of Happiness*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. 516 p.
19. *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics / Ed. by Christopher Gill*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 354 p.
20. Burns T. *Aristotle and Natural Law*. London: Continuum International Publishing Group, 2011. 224 p.
21. McGrade A.S. *Aristotle's Place in the History of Natural Rights // The Review of Metaphysics*. 1996. Vol. 49, № 4. P. 803–829.
22. Аристотель. *Собр. соч. в 4 т. Т 4*. М.: Мысль, 1983. 830 с.
23. Riel G.V. *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Leiden: BRILL, 2000. 228 p.
24. Guthrie W.K.C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 356 p.
25. Гусейнов А. А. *Этика // Этика: энциклопедический словарь / Под редакцией Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова*. М.: Гардарики, 2001. С. 573–581.
26. *Encyclopedia of Ethics / Ed. by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker*. New York and London: Routledge, 2001. 1977 p.
27. Гаджикурбанова П.А. *Этика Ранней Стои. Учение о должном*. М.: ИФ РАН, 2012. 219 с.
28. Annas J. *The Hellenistic version of Aristotle's ethics // Monist*. 1990. Vol. 73, № 1. P. 80–96.
29. Irwin T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 812 p.
30. Brunt C.A. *Studies in Stoicism / Ed. by Miriam Griffin, Alison Samuels and Michael Crawford*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 529 p.
31. Irwin T.H. *Stoic and Aristotelian conceptions of happiness // The Norms of nature: studies in Hellenistic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 205–244.
32. Столяров А.А. *Стоя и стоицизм*. М.: КАМИ Групп, 1995. 444 с.
33. Цицерон. *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н.А. Федорова*. М.: Российский Государственный Гуманитарный университет, 2000. 474 с.
34. Цицерон. *О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М.: Наука, 1974. 247 с.
35. *Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 1 Хрисипп из Сол. Этические фрагменты /*

- Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: "Греко-латинский кабинет" Ю. А. Шичалина, 2007. 302 с.
36. Cooper J.M. Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999. 608 p.
37. Альбрехт М. фон. История римской литературы: От Андроника до Бозция и ее влияния на позднейшие эпохи / Перевод с немецкого А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2003. Том I. 704 с.
38. A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary by Charlton T Lewis; Charles Short. Oxford: Clarendon Press, 1956. 2019 p.
39. Oxford Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1968. 2126 p.
40. Грималь П. Цицерон. М.: Молодая гвардия, 1991. 544 с.
41. Брагова А.М. Интерпретация Цицероном стоических понятий *honestum, virtus, officium* // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2011. Vol. 5, № 1. С. 42–52.
42. Гаджикурбанова П.А. Аристотель и стоики о природе добродетели // Философия и этика: сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А.Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 171–183.
43. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
44. Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения. М.: Юрид. лит., 1989. 448 с

References (transliterated)

1. Fragmenty rannikh stoikov. Tom I. Zenon i ego ucheniki / Per. i komment. A.A. Stolyarova. M.: "Greko-latinskii kabinet" Yu. A. Shichalina, 1998. 256 с.
2. Cicero. De natura deorum. Academica / With an English translation by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd, 1967. 664 p.
3. Grotsii G. O prave voiny i mira / Per. s lat. A.L. Sakketti. M.: Ladomir, 1994. 868 с.
4. Groot H. De iure belli ac pacis / Ed. B.J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp. Leiden: E.J. Brill, 1939. 1046 p.
5. Tuck R. Natural Rights Theories: Their Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 200 p.
6. Hochstrasser T.J. Natural Law Theories in the Early Enlightenment: Contexts and Strategies. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 246 p.
7. Crowe M.B. The Changing Profile of the Natural Law. Hague: Martinus Nijhoff, 1977. 321 p.
8. Haakonssen K. Natural law // Encyclopedia of Ethics / Ed. by Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker. New York and London: Routledge, 2001. P. 1205–1212.
9. The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition / Ed. by Francisco José Contreras. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer Science & Business Media, 2012. 255 p.
10. Irwin T. Nature, Law, and Natural Law // The Oxford Handbook of the History of Ethics / Ed. by Roger Crisc. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 206–228.
11. Murphy M. The Natural Law Tradition in Ethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta.
12. Darwall S. Grotius and the Creation of Modern Moral Philosophy // Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 156–188.

13. Korsgaard C.M. The Sources of Normativity // The Tanner Lectures on Human Values. 16–17.11.1992.
14. Korsgaard C.M. The Sources of Normativity / Ed. by Onora O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 294 p.
15. Shevchenko A.A. Normativnost': rol', istochniki i status // Vestnik NGU. Seriya: Filosofiya. 2010. Vol. 8, № 4. С. 28–32.
16. Ojakangas M. The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience. New York and London: Bloomsbury Publishing USA, 2013. 264 p.
17. Gusev D.A. Formy i sposoby interiorizatsii moral'nykh norm v istorii etiki // Istoriya sovesti v evropeiskoi mysli: al'manakh / Pod red. O.E. Dushina. SPb.: Izd-vo S.–Peterb. un-ta, 2014. С. 5–15.
18. Annas J. The Morality of Happiness. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. 516 p.
19. Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics / Ed. by Christopher Gill. Oxford: Clarendon Press, 2005. 354 p.
20. Burns T. Aristotle and Natural Law. London: Continuum International Publishing Group, 2011. 224 p.
21. McGrade A.S. Aristotle's Place in the History of Natural Rights // The Review of Metaphysics. 1996. Vol. 49, № 4. P. 803–829.
22. Aristotel'. Sobr. soch. v 4 t. T 4. M.: Mysl', 1983. 830 c.
23. Riel G.V. Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. Leiden: BRILL, 2000. 228 p.
24. Guthrie W.K.C. The Sophists. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 356 p.
25. Guseinov A. A. Etika // Etika: entsiklopedicheskii slovar' / Pod redaktsiei R.G. Apresyana i A.A. Guseinova. M.: Gardariki, 2001. С. 573–581.
26. Encyclopedia of Ethics / Ed. by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker. New York and London: Routledge, 2001. 1977 p.
27. Gadzhikurbanova P.A. Etika Rannei Stoi. Uchenie o dolzhnom. M.: IF RAN, 2012. 219 c.
28. Annas J. The Hellenistic version of Aristotle's ethics // Monist. 1990. Vol. 73, № 1. P. 80–96.
29. Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press, 2007. 812 p.
30. Brunt C.A. Studies in Stoicism / Ed. by Miriam Griffin, Alison Samuels and Michael Crawford. Oxford: Oxford University Press, 2013. 529 p.
31. Irwin T.H. Stoic and Aristotelian conceptions of happiness // The Norms of nature: studies in Hellenistic ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 205–244.
32. Stolyarov A.A. Stoya i stoitsizm. M.: KAMI Grup, 1995. 444 c.
33. Tsitseron. O predelakh blaga i zla. Paradoksy stoikov / Per. s lat. N.A. Fedorova. M.: Rossiiskii Gosudarstvennyi Gumanitarnyi universitet, 2000. 474 c.
34. Tsitseron. O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh. M.: Nauka, 1974. 247 c.
35. Fragmenty rannikh stoikov. Tom III. Chast' 1 Khristipp iz Sol. Eticheskie fragmenty / Per. i komment. A.A. Stolyarova. M.: "Greko–latinskii kabinet" Yu. A. Shichalina, 2007. 302 c.
36. Cooper J.M. Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999. 608 p.

37. Al'brekht M. fon. Istoriya rimskoi literatury: Ot Andronika do Boetsiya i ee vliyaniya na pozdneishie epokhi / Perevod s nemetskogo A.I. Lyubzhina. M.: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2003. Tom I. 704 c.
38. A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary by Charlton T Lewis; Charles Short. Oxford: Clarendon Press, 1956. 2019 p.
39. Oxford Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1968. 2126 p.
40. Grimal' P. Tsitseron. M.: Molodaya gvardiya, 1991. 544 c.
41. Bragova A.M. Interpretatsiya Tsitseronom stoicheskikh ponyatii honestum, virtus, officium // ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya. 2011. Vol. 5, № 1. С. 42–52.
42. Gadzhikurbanova P.A. Aristotel' i stoiki o prirode dobrodeteli // Filosofiya i etika: sbornik nauchnykh trudov k 70-letiyu akademika RAN A.A.Guseinova. M.: Al'fa-M, 2009. С. 171–183.
43. Gegel' G.V.F. Filosofiya prava. M.: Mysl', 1990. 524 c.
44. Bartoshek M. Rimskoe pravo: ponyatiya, terminy, opredeleniya. M.: Yurid. lit., 1989. 448 c