

**В. Н. Карпович**

Институт философии и права СО РАН  
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия  
E-mail: kvn@nsu.ru

## **ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ПРАВА И ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ \***

Одной из проблем теории и философии права является объяснение оснований правомерного поведения. В теории права обычно ограничиваются разделением правомерного поведения на три основные группы: сознательное, или социально активное, конформистское и маргинальное. Социально активным считается правомерное поведение, которое вызвано уважением к праву, пониманием его значимости как социального регулятора и необходимости реализации принципа законности для поддержания правопорядка в обществе. Конформистским считается такое правомерное поведение, когда закон соблюдают просто потому, что все так делают. Наконец, маргинальное поведение заключается в том, что закон соблюдается исключительно из страха наказания за совершенное правонарушение. В этой классификации заложена идея о том, что первая и третья группы правомерного поведения встречаются реже, нежели вторая. Вопрос же об основаниях правомерного поведения здесь несколько смазывается, поскольку сама классификация носит скорее описательный, нежели обосновательный статус, а указание на уважение к закону, привычку или страх перед наказанием порождает еще много других вопросов. В частности, сюда относится вопрос о том, можно ли считать достаточной характеристикой закона наличие у него принудительной силы, и чем тогда закон отличается от простого насилия: вопрос, который много обсуждался в философии права. Относительно активного поведения можно спросить, откуда происходит это самое уважение – и здесь

мы уже попадаем из области философии права в область политической философии, которая призвана объяснить основы политической организации общества.

Здесь тоже есть классические приемы обоснования. Например, часто упоминается восходящее к М. Веберу знаменитое различие между легальным и легитимным. Легальным при этом называется то, что соответствует позитивному праву – поступок, включая юридические акты, или учреждение. Наоборот, когда говорят о легитимности, то задаются вопросом о возможности и основаниях существования самой правовой системы, а значит, политического сообщества, в частности, государственной власти. М. Вебер различал три способа легитимации власти – традиционный, харизматический и рациональный. Получается, что государственная власть, конституируемая правом и устанавливающая право, получает обоснование уже не в самом праве, а вне его, и таким обоснованием служат традиции (обычаев), психология (чувства, эмоции) или ссылки на более фундаментальные по отношению к праву принципы – возможно, моральные, утилитарные, или еще какие-то. В принципе нечто подобное утверждается и в самой теории права, когда рассматриваются различные объяснения происхождения права – патриархальное, психологическое, договорное и т. п.

Важно осознать, что, задаваясь вопросом об общих основаниях правомерного поведения, мы попадаем в область, где пересекаются предметы различных наук – политологии,

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 07-03-00609а).

философии, теории государства и права и др. Видимо, наиболее точно эта область может быть описана как пересечение философии права и философии политики. Одним из первых текстов, где ставится вопрос об общих основаниях правомерного поведения, а значит, необходимости и обязательности соблюдения законов государства, является диалог Платона «Критон».

Как известно, в 399 г. до н. э. Сократ был приговорен к смерти за моральное разложение молодежи. Платон рассказывает, что друзья Сократа готовили побег перед казнью, однако он отказался на том основании, что приговорен был по закону, а побег бы был изменой друзьям, стране и законам Афин. По существу, в этом диалоге Платон называет все основные варианты обоснования необходимости подчиняться законам. Так, Сократ в диалоге указывает, что сам жил долгое время по этим законам, а потому не может их нарушить, когда они были вдруг обращены против него самого. По существу, это некоторый вариант теории общественного договора как способа обоснования правомерного поведения. Далее Сократ упоминает свой долг перед родиной, Афинами, где он родился, воспитывался, получил образование и т. п., и здесь уже в качестве основания правомерного поведения выступает признательность или благодарность отечеству, которая и является источником обязательного законопослушного поведения в ситуации, когда закон обращен против него. Можно вспомнить, что этот же аргумент очень часто использовался советскими идеологами, когда говорилось, что Родина тебя воспитала, обучала, обула-одела – и теперь твоя очередь послужить ей. В диалоге Платона Сократ произносит также слова, которые можно истолковать как указание на то, что побег был бы предательством по отношению к согражданам, и поэтому это был бы нечестным поступком. Этот поворот указывает на еще одну возможность трактовки необходимости правомерного поведения – честность по отношению к согражданам. И, наконец, в диалоге просматриваются следы аргументации, характерной для утилитаристского решения проблемы, когда Сократ говорит о том, что город (государство) не смог бы существовать, если бы люди не соблюдали решения суда. С точки зрения требований современной теории, все эти подходы в диалоге

Платона лишь намечены. Подробная теоретическая разработка их по сей день остается актуальной в качестве возможных направлений обоснования общей необходимости правомерного поведения в политической организации общества и его центральном элементе – государстве.

Таким образом, перед нами проблема, требующая теоретического осмысления: откуда берется необходимость (обязанность, обязательство, долг) уважать и соблюдать законы государства? Чем обосновать гражданский долг, заключающийся в соблюдении законов государства как некоторой целостной системы? Можно возражать против отдельных законов, считать их не совсем правильными, несправедливыми – каковым считал, в частности, приговор суда Сократ в диалогах Платона, – но тем не менее подчиняться необходимости соблюдать эти законы, пока они действуют. Ситуация общего обязывания выглядит достаточно парадоксально, и получила специальное название – проблема политических обязательств. Подчеркнем, что речь идет не о юридических обязанностях, которые связаны с конкретными нормами права и конкретными правоотношениями, а именно об общей обязанности соблюдать законы страны со стороны ее граждан.

Принято считать, что термин «политические обязательства» (political obligation) появился впервые в лекциях Т. Г. Грина, прочитанных в 1879–1880 гг. в Оксфорде [Green, 1986]. Составляющие слова, конечно, имеют более раннее происхождение, и сам Грин, по-видимому, полагал, что их соединение не нуждается в каком-то обосновании. Действительно, есть «полития», государственное образование, и есть обязанность соблюдать законы этого государственного образования, что и приводит к сочетанию «политические обязательства» для обозначения необходимости правомерного поведения в политике. При этом он ссылаясь на классические образцы философии и литературы – диалоги Платона и пьесы Софокла, где вопрос о необходимости соблюдать законы в целом, даже если ты не одобряешь некоторые из них, уже ставился. К сожалению, в отечественной литературе подобный вопрос прямо не ставится – он обсуждается косвенно, когда речь идет о правомерном поведении, принципе законности, происхождении права и государства, политической организации

общества и т. п. Возможно, это объясняется тем, что в марксистской философии и идеологии такой проблемы не существовало. Государство и право в марксизме представляют как идеологически замаскированное насилие, а потому социальная необходимость не носит характера обязательства, обоснована исключительно историческими обстоятельствами и проистекающими из них социальными законами. Необходимость носит причинный, а не логический характер.

Следует учесть, что проблема политических обязательств как сознательного ограничения субъектом своего поведения не могла в полном объеме появиться и в Средние века, при господстве религии и теологии. Божественное происхождение власти не позволяло сомневаться в возможности неповиновения, а значит, и в необходимости обоснования такой возможности. Вместе с тем христианство заставило серьезно отнестись к возможности «девиантного поведения», поскольку допускало расхождение земного и божественного царств, божественных и государственных предписаний. Более того, христианство возникало в условиях подавления сторонников этой религии властями, и теоретическая возможность была для ранних христиан действительностью. Согласно одной из главных заповедей, всякая власть божественна. Значит, неподчинение власти есть сопротивление божественной воле, и по этой причине осуждается. Таким образом, основанием политического обязательства становится заповедь.

Заповедь как основание политического обязательства сталкивается с двумя проблемами. Во-первых, необходимо допустить существование Бога, а значит, вся теория политических обязательств оказывается привязанной к особому мировоззрению. Во-вторых, заповедь не отличается ясностью. Одно дело знать, что следует воздавать кесарю кесарево, другое – знать точно, что именно полагается ему отдать. Однако еще сложнее для христиан согласовать заповедь с упомянутым уже фактом гонений на христиан, или, в более современном варианте, на истинных христиан – если иметь в виду преследования протестантов, раскольников и т. п. Единственный ответ заключается в том, чтобы считать подобные гонения божественной карой, поскольку любой другой ответ, в противоречии с заповедью, оставляет возможность не-

повиновения государственным установлениям. Были и попытки обойти заповедь за счет ее особого истолкования. Так, можно считать божественной исключительно политическую власть, не обожествляя конкретного властителя, носителя этой политической власти. Тогда подчинение властителю зависит от того, правильно ли он распоряжается властью. Другой вариант предлагал Лютер: различить сопротивление и неповиновение. Сопrotивляться властям нельзя, а вот пассивное неповиновение не противоречит якобы заповеди. Особенно удобен для христианского решения вопроса случай разделения власти и конфликта внутри нее: тогда можно выбрать того представителя властных государственных структур, законодательные инициативы и правоприменительная практика которого более соответствуют христианской доктрине – тогда подчинение «истинной» власти совместимо с сопротивлением «мнимой» [Skinner, 1978].

Мы специально остановились на следовании заповеди как частном случае политического обязательства, поскольку соблюдение заповеди есть пример сознательного ограничения, а не причинно обусловленного поведения. Дело в том, что в понятии «обязательство» заложен смысл, который заставляет в некоторых случаях отличать обязательство от обязанности или долга по его волевому характеру. Обязанность или долг могут возникать без волевого установления, тогда как обязательства, даже если они навязаны, принимаются сознательно и требуют соответствующего поступка – произнесения обещания или подписания контракта. Не все обязанности возникают в результате обязательств, как это становится очевидно из рассмотрения моральных аспектов поведения – милосердие к ближнему или долг говорить правду не требуют специальных обязательств со стороны субъекта. Учитывая это различие, некоторые теоретики предпочитают говорить не о политических обязательствах, а о политических обязанностях. Например, Д. Ролз по поводу необходимости соблюдать законы государства предпочитает выражаться так, что большинство граждан справедливого общественного устройства не имеют обязательства по выполнению его законов, хотя и обладают «естественной обязанностью» (natural duty) поддерживать справедливые учреждения, и эта обязан-

ность должна быть исполнена [Ролз, 1995. С. 107]. На самом деле различие обязанности и обязательства, хотя вполне правомерно и даже очень важно в некоторых юридических контекстах и обстоятельствах, не играет большой роли при анализе проблемы политических обязательств. Сам способ выражения, который употребляет Ролз, это сразу показывает: ссылка на справедливость задает моральный контекст, а поэтому автоматически предполагает сознательность, волевое полагание, а значит, и обязательство. Здесь Ролз просто обнаруживает свою привязанность к кантовской традиции, а в ней обязанность и обязательство совпадают, когда речь идет о морали.

Таким образом, мы подошли собственно к определению того, что считается политическим обязательством: это, по сути дела, моральный долг гражданина следовать законам государства, в котором он проживает, это моральное обязательство соблюдать принцип законности, т. е. соблюдать установленные данным государством нормы позитивного права. Совершенно в духе определения Сократа из упоминавшегося выше диалога «Критон», моральное обязательство как бы предшествует праву, является его основанием. Закон не обязательно согласуется с моралью, но базовым институтом по отношению к закону оказывается именно мораль. Исходя из такого понимания политических обязательств, политическая философия XX в. обращается к разработке соответствующей теории.

При разработке теории в первую очередь возникают вопросы концептуального порядка. Применительно к политическим обязательствам необходимо выяснить соотношение различных модальностей необходимости, которые будут здесь участвовать. Можно считать, что политические обязательства – это моральные обязательства. Но тогда возникает вопрос о соотношении закона и морали: должен ли человек всегда соблюдать любые нормы права, или допустимы некоторые исключения? Очевидно, что при общей законопослушности нарушение правил дорожного движения с целью спасения человеческой жизни, не ведущее к вредным последствиям, будет морально (а часто и с правовой точки зрения) оправданным. Политическое обязательство соблюдения законов выглядит тогда достаточно условным, это обязательство системное, и нару-

шение отдельных законов в определенных обстоятельствах оно вполне допускает. Но тогда возникает другой вопрос: как установить и в достаточной мере ясно и подробно описать, при каких условиях одна моральная норма перевешивает другую? В нашем примере, при каких условиях можно нарушить правила движения, имея общее моральное обязательство соблюдать законы? Как уже отмечалось, иногда такие правила оговариваются самими законами. При этом совершенно очевидно, что все здесь предусмотреть невозможно – от мелкого нарушения в случае срочной доставки лекарства больным (в какой степени?) родственникам до более сложного вопроса о том, в каком случае и в каких формах можно протестовать против существующей власти? Ясно одно: трактовать политические обязательства как абсолютное требование соблюдать все нормы права нельзя, хотя бы потому, что бывают исключительные случаи. А значит, придется признать эти обязательства относительными, требующими сравнения и сопоставления с другими моральными нормами, что сильно усложняет всю теоретическую картину. Политические обязательства уже оказываются не совсем абстрактными, отвлеченными от содержания тех норм, требование выполнения которых они предписывают. С точки зрения теории права, это парадокс: закон не предполагает исследование своего содержания с целью решить, должны мы его выполнять или нет – для определения содержания нормы существуют компетентные органы. Однако с точки зрения политической философии такое положение вполне естественно, поскольку нет никаких оснований приписывать абсолютный авторитет позитивному праву, которое под внешними признаками закона может маскировать социально неприемлемые нормы. Здесь напрашивается аналогия с юридическим регулированием воинских отношений. С одной стороны, подчиненные должны выполнять приказы вышестоящих командиров, и в этом состоят основы существования и функционирования армии как социального института. Но и в этих условиях фраза «Я только выполнял приказ» не является достаточной для оправдания любого поступка даже с юридической точки зрения. Обязанность выполнять приказ – безусловно подлинное и весьма значимое обязательство, однако возможны обсто-

ательства, когда она может быть преодолена основаниями более сильными.

Чтобы провести различие политических и юридических обязательств, следует обратить внимание на то, что первые являются системными, а вторые – специальными. Фактически эти виды обязательств соотносятся как общее и особенное. Подчинение закону вообще, как таковому – это и есть системное обязательство. Система права выступает как существенный аспект государственности, и вопрос политической философии состоит в том, какое государство, какая публичная власть может претендовать на то, что люди будут иметь моральную обязанность подчиняться законам этой власти. Ответы философов были разными, до противоположности: Гоббс требовал подчинения любой власти, способной поддержать порядок, а анархисты отрицали любую государственную власть. Это разные ответы на один вопрос – об отношении к системе права и ее законам.

В отличие от политической философии, с точки зрения философии права обязательность исполнения законов не подлежит сомнению. Право представляет собой выражение власти в ее пределах компетенции, и каждый, кто признает систему права как обоснованную, должен согласиться с обязанностями, которые накладывают на него юридически значимые нормы, содержащиеся в системе законодательства. Однако обязательства здесь выступают как юридические обязанности, вовсе не обязательно морального свойства. Согласно доктрине правового позитивизма, моральное обязательство у правовой нормы только в том случае, если она предписывает то же самое, что совершенно независимо от нее предписывает и моральная норма. Например, законы, запрещающие убийства, грабеж, насилие и другие поступки, которые сами по себе представляют нечто предосудительное, имеют двойное обоснование – моральное и правовое. В то же время законы, запрещающие морально нейтральные поступки – езду по левой стороне в странах с правосторонним движением, порядок заполнения реквизитов в документах и т. п. – обоснованы только юридически, но никак не морально. Юридические обязанности ситуативно специфицированы, условия их возникновения и существования описаны предпосылками правоотношения – гипотезой нормы и юридическими факта-

ми. Рассматривая такие обязательства, философия права имеет дело с вопросом о том, что считается законом (истинным законом), а не вопросом обоснования политических систем, реализующих легитимизированные властные отношения в целом.

Для политической философии значимость различия заключается в том, что позволяет рассматривать одно и то же лицо как правосубъектное, а значит, могущее иметь юридические обязанности, и в то же время как не имеющее политических обязательств перед государственной властью в целом. По крайней мере в двух случаях такое различие может быть полезно – при анализе ситуаций несогласия с политическим режимом в собственной стране и при визитах граждан одной страны в другое государство. Во-первых, государственно-политический режим может быть антидемократическим, авторитарным или тоталитарным, и странно в таком случае вслед за Гоббсом в наше время утверждать, что граждане морально обязаны исполнять законы при таком режиме. Тем не менее даже при этом режиме люди водят машины по определенной стороне дороги, вступают в брак, соблюдая установленные правила бракосочетания, и т. п. Поэтому можно признать, что люди обязаны соблюдать определенные законы, но не имеют обязательств подчиняться всем законам и предписаниям.

Во-вторых, необходимо признать, что гражданин имеет политические обязательства по отношению к своей стране. В то же время он имеет юридические обязанности в соответствии с законами страны временного пребывания. Когда иностранный гражданин возвращается на родину, юридические обязанности по отношению к стране временного пребывания прекращаются, а политические обязательства по отношению к собственному государству не исчезают: пребывая за границей, он обязан платить налоги или даже может быть отозван для исполнения своих гражданских обязанностей.

Таким образом, политические и юридические обязанности связаны между собой, но не тождественны – что и проявляется в том общеизвестном положении теории государства и права, что форма государства включает в себя различные элементы: форму правления, форму государственного устройства и политический режим. Политические обязательства, будучи моральными, относят-

ся к гражданам и резидентам, поскольку это обязанности по отношению к политическому образованию и его законам. Юридические обязанности не являются моральными, и в отличие от политических относятся к любому лицу, как гражданам, так и апатридам.

Таким образом, выявляется тесная связь политических обязательств и гражданских обязанностей, настолько тесная, что возникает идея их просто соединить. Однако здесь есть одно существенное различие, которое не позволяет этого сделать: политические обязательства не являются, строго говоря, юридическими, даже если в их основе лежит некоторый общественный договор – ибо договор этот не юридический. Вопреки мнению Гегеля, который, критикуя сторонников идеи общественного договора, указывал на невозможность понятия договора без и до существования права, вполне возможны договоры и соглашения доюридического свойства. Границей здесь служит различие понятий легального и легитимного, которое упоминалось выше. Политические обязательства – это то, что легитимизирует власть, а гражданские обязанности являются строго юридическими, а потому и специфицированными содержанием норм права. Иначе говоря, политические обязательства носят системный характер, а гражданские обязанности – строго специфицированный, первые носят общий, генерализированный характер, а вторые – конкретный.

И вот здесь возникает еще одна проблема: а можно ли вообще говорить о некотором общем, не специфицированном обязательстве по отношению к государству? Обойти этот вопрос можно достаточно просто, причем с двух сторон: либо просто отождествить существование государства и наличие политических обязательств, поскольку без них невозможно государство; либо допустить возможность государственного устройства без политических обязательств, отрицая их значимость. Сама двойственность возможной аргументации показывает, что первый вариант неприемлем. Второй же представлен любой политической философией и идеологией, которая считает государство инструментом насилия, в частности, марксизмом и анархизмом. В марксизме есть обязательство перед исторической необходимостью, а не государством. Главной здесь является идея прогресса, в котором государственные формы суть лишь сту-

пени, проявления закономерной эволюции общества. Более того, со временем государство отомрет, и вместо него возникнет некоторое общественное самоуправление. В философском обосновании анархизма главной идеей является автономия личности, которая и делает невозможным общее, не детализированное обязательство следовать нормам позитивного права, пока они действуют. Теоретики анархизма утверждают, что обосновать необходимость подчинения закону общими соображениями о системе права и устройстве общества невозможно.

Так, Р. П. Вольф считает, что такие общие соображения просто противоречат более важному принципу автономии субъекта, утверждению его свободы распоряжаться собой. Автономия при этом сочетает свободу и ответственность, предполагает свободу выбора, но и ответственность за сделанный выбор. Она не позволяет построить теорию политических обязательств. Исключением могла бы быть непосредственная демократия, когда каждый закон единодушно одобряется всеми гражданами. Любая другая форма правления сразу же проводит границу между властью и автономией субъекта, которые оказываются несовместимыми. Власть – это право распоряжаться, право на послушание, и поэтому у подвластного возникает обязанность подчиняться тому, кто обладает властью. Подчинение же противоречит автономии. Отсюда Вольф заключает, что во всех формах правления, кроме непосредственной демократии, невозможны общие аргументы в пользу моральной обязательности подчиняться законам государства [Wolff, 1998. P. 18].

Эти аргументы против политических обязательств достаточно серьезные, особенно когда они работают против конкретных вариантов обоснования политических обязательств, выявляя в них теоретические пробелы. Вместе с тем есть несколько моментов, которые вытекают из известных моральных и логических аргументов. Во-первых, сама моральная автономия личности является лишь возможностью, а потому требует определенных условий для своего развития. Вполне допустимо, что государственное устройство как раз и является необходимым условием реализации этой потенции, как, впрочем, и любые другие ограничения произвола, связанные с властью, даже если это власть не политичес-

кая, а психологическая или моральная. Во-вторых, автономия личности ограничивается в том числе и юридическими обязанностями, причем не обязательно в публичном, но даже и в частном праве, поскольку любые контракты и обещания, по сути дела, тоже ограничивают автономию субъекта. Таким образом, здесь начинает действовать логический принцип «кто доказывает слишком много, тот не доказывает ничего», поскольку слишком общий характер аргументации делает ее не относимой к обсуждаемой проблеме, переводит дискуссию на другой уровень. Отсюда возникает еще одно возражение: всякий, кто отрицает онтологическую значимость некоторого феномена, должен объяснить, откуда протекает иллюзия наличия этой самой значимости. Другими словами, нужно объяснить, почему и как существует такой способ социального регулирования, как государство и его институты, причем существует длительное время и в разных формах. Вот здесь у «философских анархистов» нет другого выхода, как включить в свою теорию не только отрицание, но и объяснение государства, без чего сама теоретическая схема выглядит достаточно слабой – чего пока не наблюдается.

Сторонники политических обязательств предлагают несколько вариантов их обоснования, во многом, как уже отмечалось, совпадающих с теми идеями, которые высказал еще Платон. Так, А. Уолкер в работе «Политическое обязательство и аргумент от признательности», предлагает аргументацию, по сути, сводящуюся к следующим основным положениям [Walker, 1988. P. 205]:

1. Лицо, получающее преимущества от  $X$ , обязано из благодарности не совершать поступков, противоречащих интересам  $X$ .
2. Каждый гражданин получает или получал преимущества от государства.
3. Каждый гражданин обязан из благодарности не совершать поступков, противоречащих интересам государства.
4. Неподчинение законам противоречит интересам государства.
5. Каждый гражданин обязан из благодарности соблюдать законы.

Следует обратить внимание, что значимость этого построения зависит от двух моментов. Во-первых, возникает вопрос: возможны ли обязательства из благодарности по отношению к политическим институтам? Ведь, по сути дела, признательностью

мы обязаны только конкретным людям, тем, кто намеренно и с значительными затратами своих ресурсов предоставляет нам преимущества. Институты безличны, и потому этому условию не удовлетворяют. Можно испытывать благодарность и признательность к человеку с фамилией и именем, но не к должности или институту. Государство и его институты – это в некотором смысле инструмент, и быть благодарным инструменту, а не человеку, который его использовал на пользу конкретному человеку, несколько странно с точки зрения самого понятия признательности. Во-вторых, даже если допустить возможность обязательств из признательности по отношению к институтам, следует рассмотреть, насколько значимы могут быть эти обязательства. По-видимому, в случае государства они слишком слабы для того, чтобы обеспечить принятие режима в целом. Если Сократ в диалоге Платона и указывает на благодарность как источник обязательств, то Критон, например, уже не готов признать эти обязательства перед лицом имевшего место смертного приговора, который эти самые обязательства как бы аннулирует.

Другой принцип для обоснования политических обязательств использовал Г. Харт в работе «Существуют ли естественные права?». Его идея заключается в том, что «когда люди предпринимают некоторое совместное действие по правилам и тем самым ограничивают свою свободу, те, кто подчинил себя таким ограничениям в требуемом случае, имеют право на такое же подчинения других людей, получивших преимущества от подчинения первых» [Hart, 1955. P. 185]. Впоследствии этот же принцип принял другой известный теоретик, Д. Ролз, назвав обязательства, вытекающие из этого принципа, «обязанностью к честному поведению». Суть принципа в том, что любой участник совместного предприятия, устроенного разумно справедливым сообществом к общему благу, должен разделить справедливым образом также и тяготы, связанные с этим предприятием. Тот же, кто пытается получить односторонние преимущества, действует неправильно, даже если его девиантное поведение и не угрожает непосредственно крахом предприятию или не вредит его успешности. Участники совместных практик обладают правами, а значит, и обязанностями по отношению друг к другу: право требования на то, чтобы другой взял

долю тягот на себя и обязательство со своей стороны делить тяготы с другими.

Однако и против этой теории можно выдвинуть возражения. Во-первых, не всегда можно рассматривать государство как корпорацию. Если таким образом подходить к политическим проблемам, то можно и мафиозные структуры объявить государственными образованиями, а их «политику», в смысле цели и способы их осуществления, считать чуть ли не государственной политикой. Есть и менее криминальные примеры: отождествление государства с некоторым концерном, на службе которого оно может находиться как элемент этой самой «корпорации». В конце концов, очень много написано о том, какие последствия имеет подчинение государств международным корпорациям с их особыми целями.

Другое возражение связано с размерами корпорации. Честность предполагает, что из соблюдения правил взаимодействия проистекают какие-то ощутимо положительные результаты. Политические сообщества настолько велики, что легко представить себе ситуацию, когда чье-то непослушание не наносит никому ущерба или не приносит преимуществ. Значит, принцип честности не может обосновать в общем политическое обязательство соблюдать закон, хотя в других обстоятельствах этот принцип вполне работает на создание взаимных прав и обязанностей.

Третье возражение основано на том, что апелляция к честности применима только там, где кооперация порождает такие преимущества, от которых можно отказаться. Если же преимущества таковы, что от них отказаться нельзя, они возникают независимо от участия в кооперативном предприятии и даже независимо от желания этих преимуществ, то никаких обязательств по разделению тягот предприятия не возникает. Именно так чаще всего обстоит дело в политической организации общества, которая устанавливает и поддерживает правопорядок и обеспечивает оборону государства, и от этих благ нельзя отказаться ни по каким видимым разумным основаниям. Можно ли быть благодарным или неблагодарным дождливой погоде или солнечному дню, даже если это является благом? Известно, что у природы нет плохой погоды, всякую погоду нужно «благодарно» принимать – выбора здесь нет, а значит, нет и обязательств. Аналогичным

образом, политические обязательства возникают только в том случае, когда есть возможность отказаться от предоставляемых благ, в том числе и предоставляемых государством.

Есть теория политических обязательств, которая не предполагает сознательного участия в корпорации или согласия на принятие преимуществ и т. п. Главный аргумент в этой теории состоит в том, что политические обязательства являются разновидностью естественно возникающих обязательств по аналогии с семейными. По словам Р. Дворкина, «Политическое объединение, как семья или круг друзей или другие виды более мелких и тесных (по сравнению с государством. – В. К.) ассоциаций, само по себе беременно обязательствами» [Dworkin, 1986. P. 206]. Обязательства тогда не проистекают от нашего согласия на членство, поскольку они распространяются и на те случаи, когда членство не является результатом прямо выраженного согласия – например, в случае семейных связей или гражданства. Поэтому признание гражданства в конкретном государстве означает признание общей обязанности подчиняться законам этого государства. Эти обязательства не договорные, они вытекают из тех отношений и обстоятельств, в которых мы рождены. Контраргументы к этой теории строятся по аналогии с теми возражениями, которые в любом учебнике по теории государства и права выдвигаются против «патриархальной» теории происхождения государства. Членство в семье носит личностный характер, а членству в государстве – публичный. Поэтому сходство здесь не достаточно полное, чтобы от него аргументировать в пользу основания политических обязательств. Более того, в области политики и трактовки функций государства подобное сходство прямо ведет к патернализму как основному принципу организации государственной власти, что само по себе может служить доводом против этой теории происхождения и обоснования политических обязательств.

Наконец, один из наиболее известных подходов к построению теории политических обязательств – это указание на некоторые моральные принципы, например, на справедливость как основание для обязательств [Ролз, 1995]. Это очень распространенная и наиболее известная теория, и здесь важно только указать, что она прямо использует определение политических обязательств



как морально предшествующих юридическим. Но легко указать и на ее существенный недостаток: любой гражданин одного государства будет обладать политическими обязательствами по отношению к другому государству, если и поскольку это последнее может быть квалифицировано как справедливое. Сам этот факт указывает на отклонение даже от известного определения гражданства как устойчивого отношения между государством и личностью.

Рассмотренные основания и возражения для различных способов осмысления феномена политических обязательств ставят вопрос о том, возможен ли вообще единый подход к такого рода многоаспектным явлениям. Представляется, что адекватная теория политических обязательств должна вести к некоторому комплексному подходу, сочетающему различные основания, а также более фундаментальные социально-политические категории, например, равенство. На этом пути должна быть построена комплексная теория политических обязательств, включающая в себя теоретические положе-

ния, мировоззренческие и идеологические установки.

### Список литературы

*Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

*Dworkin R.* Empire. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 1986.

*Hart H. L. A.* Are There Any Natural Rights? // *Philosophical Review*, 1955. Vol. 64. P. 175–191.

*Green T. H.* Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986.

*Skinner Q.* Foundations of Modern Political Thought: 2 vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978. Vol. 1, ch. 7–9.

*Wolff R. P.* In Defense of Anarchism. Berkeley: Univ. of California Press. 1998.

*Walker A. D. M.* Political Obligation and the Argument from Gratitude // *Philosophy and Public Affairs*, 1988. Vol. 17. P. 191–211.

*Материал поступил в редколлегию 20.07.2007*