

Мамычев Алексей Юрьевич  
Шестопал Сергей Станиславович  
Фоминская Мария Дмитриевна

## **ХРИСТИАНСКИЕ ПАРАДИГМЫ УЧЕНИЯ О ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА.**

Монография

Сведения об авторах:

**Мамычев Алексей Юрьевич** – доктор политических наук, кандидат юридических наук, заведующий кафедрой теории и истории российского и зарубежного права Института права Владивостокского государственного университета экономики и сервиса.

**Шестопал Сергей Станиславович** – кандидат юридических наук, доцент кафедры теории и истории российского и зарубежного права заведующий кафедрой теории и истории российского и зарубежного права Института права Владивостокского государственного университета экономики и сервиса.

**Фоминская Мария Дмитриевна** – кандидат юридических наук, доцент зам. директора Ставропольского института кооперации (филиала) Белгородского университета кооперации, экономики и права.

## Содержание

ВВЕДЕНИЕ.....	3
---------------	---

### ГЛАВА I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА И ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

1.1. Философско-правовые идеи христианских мыслителей в эпоху средневековых ересей, Возрождения и Реформации .....	6
1.2. Теория естественного права в трудах католических и православных богословов: сравнительный анализ.....	56
1.3. Современные христианские философы о достоинстве личности и ее свобод.....	90

### ГЛАВА II. НЕОТОМИЗМ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ.

2.1. Влияние неотомизма на европейскую философско-правовую мысль.....	121
2.2. Взаимосвязь конфессиональных и светских учений в философии права.....	127
2.3. Социально-исторические и мировоззренческие предпосылки возникновения католической философии права.....	135
2.4. Причины и обстоятельства реставрации томизма в католической философии права. Энциклика «Aeterni Patris» как предпосылка возрождения томизма во Франции.....	139

### *ГЛАВА III. ПРАВО И ЗАКОН В УЧЕНИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО.*

<i>3.1. Теологическая система Фомы Аквинского и классификация законов в «Сумме теологии» .....</i>	<i>154</i>
<i>3.2. Характеристика человеческих законов в «Сумме теологии» .....</i>	<i>182</i>

### *ГЛАВА IV. ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА ЖАКА МАРИТЕНА – ГЛАВНОГО ИДЕОЛОГА НЕОТОМИЗМА.*

<i>4.1 Основные аспекты философско-правового учения Ж. Маритена....</i>	<i>212</i>
<i>4.2. Политико-правовой персонализм и плюрализм .....</i>	<i>220</i>
<i>4.3 Права человека .....</i>	<i>223</i>
<i>4.4 Философия естественного права как теоретический фундамент прав человека .....</i>	<i>234</i>

«Нет ничего более трагического, чем не знать того исторического момента, который мы переживаем в настоящее время. Когда человек не знает свой данный момент – исторический, он смотрит на настоящее с устаревшими концептуальными инструментами и о будущем он спрашивает, как будто бы исходя из перспективы прошлого, будучи не способным преодолеть прошлое и войти в настоящее. Каков же исторический момент, который мы сейчас переживаем? Это момент постмодернистской глобализации»

*Ален де Бенуа.*

## **ВВЕДЕНИЕ.**

Актуальные тенденции глобализации предполагают решение сложного комплекса фундаментальных политических, правовых, экономических, социальных и культурных задач. Важное место в этом комплексе занимает изучение многообразного философско-правового контекста, без учета которого невозможно составить адекватное представление о глубинных течениях, эволюции и перспективах современной правовой мысли объединенной Европы. Именно такие знания обеспечат прочный фундамент для развития взаимовыгодных стабильных и многообразных отношений с европейскими партнёрами России. Естественно, что приобщение к этому контексту будет достаточно долгим и трудным процессом, и осуществлять его придется по отдельным секторам и сегментам. Одним из таких секторов теоретического исследования является ознакомление с философией права современной Франции, и в частности, с ее важным сегментом – с французской католической философией права.

Философия права вообще неразрывно связана с социальной философией (именно так ее трактует Международная ассоциация философии права и социальной философии). Не является исключением и ее католическая ветвь. Вопреки устоявшемуся у нас взгляду на католическую философию права как на ортодоксальное следование доктрине Фомы Аквинского, постановлениям Соборов и папским энцикликам, она находится в постоянном развитии в поисках ответов на актуальные проблемы человечества – взаимодействия личности, общества и государства, войны и мира, защиты прав человека, сохранения окружающей среды и т.п. Более того, характерной особенностью этой философии является то обстоятельство, что в XX веке и в наши дни она развивается преимущественно светскими мыслителями, а не духовными лицами, которые в силу своего положения профессоров или исследователей в университетах и научных центрах обращаются к философии права, о чем свидетельствует количество научных и популярных публикаций.

При рассмотрении французской католической версии философии права следует учитывать как ее укорененность в национальной философской традиции, восходящей к Абельяру, Альберту Великому, Фоме Аквинскому, Бодену, Декарту, Паскалю, Мальбраншу, Монтескье, Вольтеру, Мен де Бирану, де Местру, Кузену, Ренувье, так и всемирное значение теоретических достижений ее крупнейших представителей в XX веке – Жака Маритена, Этьена Жильсона, Эмманюэля Мунье, Габриеля Марселя и др. Однако, вплоть до настоящего времени как эта традиция, так и творческий вклад ее современных представителей в философско-правовой литературе постсоветских стран еще не были

исследованы. Между тем, многие философские положения этих французских мыслителей стали отправными пунктами для разработки фундаментальных правовых документов всемирного и общеевропейского значения, и опосредованным образом через ратифицированные международные соглашения легли в основу принятых после Второй мировой войны и в новейшее время конституций демократических государств, в том числе и Российской Федерации.

Вниманию читателей предлагается исследование вклада французских мыслителей в содержание современной католической философско-правовой доктрины и степени их влияния на мировую философско-правовую мысль и практическую деятельность католической церкви, авторитетных международных организаций и объединений (ООН, ЮНЕСКО, Европейский Союз), а также диапазона возможностей взаимодействия католической и светской философии права.

# **ГЛАВА 1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА И ПРАВ ЧЕЛОВЕКА**

## **1.1. Философско-правовые идеи христианских мыслителей в эпоху средневековых ересей, Возрождения и Реформации**

Период средневековья имеет существенное значение для понимания как становление западной традиции права<sup>1</sup>, основных характеристик и параметров континентальной (романо-германской) правовой системы<sup>2</sup>, так и в целом развития правовых идей, принципов и аксиом юридического мышления и культуры<sup>3</sup>. Вообще именно христианство принесло в западноевропейскую и иные цивилизации понятие «истории», по замечанию историка Э. Трельча мировоззрение Античности (до принятия христианства) было совершенно внеисторическим и основано на метафизике вневременных законов<sup>4</sup>. Для того, чтобы философское познание (а вместе с ним и юридической, политическое и проч.) анализировало социальные феномены (право, власть, политику и т.д.) в контексте времени и пространства

---

<sup>1</sup>Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. 2-е изд. М., 1998.

<sup>2</sup> Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности. М., 1998.

<sup>3</sup> Овчинников А.И. Правовое мышление: теоретико-методологический анализ. Ростов н/Д, 2003.

<sup>4</sup> См. об этом: Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994; Исаев И.А. *Politica Hermetica*: скрытые аспекты власти. 2-е изд., пераб. и доп. М., 2003.

«понадобилось именно христианство», именно с его «официальным принятием», «западное сознание озаботилось историей»<sup>5</sup>.

Так, для А. Августина христианство: *с одной стороны*, определило и привело в действие историю («Мир сотворён Богом и придет, поскольку время линейно и ограничено»); *с другой стороны*, сформировало стремление к истине, ответственность самого человека с его свободой и достоинством («после первородного греха единственное значимое событие – это Воскресение. Истина, одновременно историческая и спасительная, возведена в Библии» и теперь «у Истории есть смысл и конечная цель»)<sup>6</sup>.

Причём именно христианское мировоззрение оформило идею о свободе и ответственности личности, где свобода напрямую связано с ответственным выбором субъекта. В свою очередь, свобода выбора имеет по учению Ф. Аквинского, два измерения: с одной стороны, это *волевое* (или желающее) измерение, т.е. фактическое действие субъекта; а, с другой – это *интеллектуальное* (или познающее) измерение. При этом важно подчеркнуть, что христианская антропология представляет единство (гармонию) каждого из этих измерений, и волевое и интеллектуальное измерения, как и свобода и ответственность должны рассматриваться в органичном единстве. Это существенным образом изменило как представление о человеке, так и в последствие философско-правовое понимание свободы, власти, ответственности, права и т.п. Так, например, волевое начало в человеке движет разумом,

---

<sup>5</sup> Butterfield H. Writings on Christianity and History. N.Y., 1979. P. 112.

<sup>6</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомеда до Реформации. Изд. 2-е. М., 2009. С. 40 – 41.



предписывая ему принимать решения, а разум, в свою очередь, движет волей, представляя для нее соответствующие цели. В этом и есть, по Аквинскому диалектическое единство двух начал в человеке.

Однако, по утверждению Аквинского, в непосредственной реальности, в своем предметно-материальном существовании человек, конечно, далек от такого единства, и, следовательно, при выборе тех или иных жизненных целей вполне возможны *девиации* как в сторону благого, так и в сторону злого (противного Богу, противоправно естественному праву и т.п.): «Свободное произволение равным образом относится к избранию благого и злого»<sup>7</sup>.

Именно благодаря христианской вере формируется человек, право, закон, власть и другие феномены вплетенные в «историческую ткань» и связанные с земной, пространственной организацией. Другими словами появляется идея достоинства, свободы, прав личности и ее пространственно-временное развитие, организованное и направляемое в том числе правом и государством. Благодаря этим христианским идеям история воспринимается в качестве совокупности именно единовременных решений индивидуальных волей, обязательных для движения этой истории, для свершения мира и выполнения божественного предначертания.

Поэтому история, отмечает по этому поводу В.И Стрелков, благодаря христианскому учению «представляет собой *поле неотчуждаемой ответственности личности*, в которой последняя собственно и обнаруживает себя. История и творит саму личность, давая

---

<sup>7</sup> Аквинский Ф. Сумма теологии. К., 2002. I. 88. 2.

ей место, в которой она может обнаружить себя... Творение мира и, как следствие, появление человека становится вехами исторического процесса, имевшего свою уникальную логику и направленность. Мир (и человека) нельзя было творить все снова и снова. Сверхприродное бытие, вторгаясь в природу в виде истории, делало ее *сопричастной абсолюту, позволяло описывать ее, опираясь на мерки, присущие первому* (выделено мной – М.Ф.)»<sup>8</sup>.

В своей книге «Путешествие по христианской Европе» оксфордский историк Хью Тревора-Ропера ясно показал, что принятие римской империи христианской религии существенным образом изменило движения западноевропейского государственно-правового развития, сформировало христианские цивилизации, сохранило римское право и греческую культуру в эпоху варварского и мусульманского нашествия. Кроме всего прочего, возрождение римского права стало важной вехой в формировании и возвышении Европы, а кодекс Юстиниана, являющейся громадным византийским культурно-правовым феноменом, определил правовое и государственное развитие всех континентальных систем<sup>9</sup>.

В обозначенный период формируется и своеобразная практики мышления, соединяющие рациональные процедуры познания и различные сакральные практики открывания истины (схоластика, мистика, еретические и другие духовные традиции), сформировавшие

---

<sup>8</sup> Стрелков В.И. О христианских мотивах в философии истории новейшего времени // Ценностный дискурс в науках и теологии /Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 2009. С. 326 – 327.

<sup>9</sup> Trevor-Roper H. The Rise of Christian Europe. London, 1965. P. 33.

неповторимый облик западной цивилизации и специфику западноевропейского правового мышления. Так, например, «юристы-схоласты были уверены, что могут с помощью разума доказать универсальную истинность и справедливость авторитетных юридических текстов, поскольку для них римское право было письменным “естественным правом”, *ratio scripta*, которое следовало принимать как священное наряду с Библией, патристикой и канонами церкви. Из истинных и справедливых норм римского права путем аподиктического рассуждения можно было выводить новые истины. А двусмысленность и противоречивость текстов решалась синтезом разных точек зрения, дефиниций и классификаций. Так, на основе сакрализации римского права («верую чтобы понять») диалектический метод стал научным методом права... С помощью интуиции и воображения в ходе “смелых” аналогий заполнялись многочисленные лакуны в формирующейся на основе канонического и римского права средневековой правовой системы, так как понятие римского права приходилось привязывать к конкретным ситуациям нового социально-экономического порядка. Иррациональные процедуры присутствовали наряду с теми методами, которые широко распространялись в современном правовом мышлении известны под названием юридической догматики»<sup>10</sup>.

Данная эпоха, сформированные в рамках нее политико-правовые учения и доктрины, создала крупномасштабную систему религиозно-правового фундамента (смешавшего римское юридическое наследие,

---

<sup>10</sup> Овчинников А.И. Указ. раб. С. 92, 93 – 94.

христианские идеи времени, человека, его свободы, обязанности и т.д.) на основании которого выстраивается современная западная цивилизация. Причем несмотря на радикальные повороты в развитии континентальных систем права, случившиеся в конце средневековья (средневековая ересь, религиозные идейные и вооруженные конфликты, войны), в эпоху Возрождения и Реформации, стиль и общая перспектива развития, заложенная в эпоху средневековья практически сохраняется и по сей день.

Даже революционные преобразования в Новое время, секуляризация права и юридического мышления не повлияли, как это будет показано ниже, на логику и стиль правовых рассуждений, обоснования правовой иерархии (например, юридической силы) и т.д. сохранив их «исходное идейное ядро». Совместное развитие христианской религии и права «создают своеобразные проекты человеческого существования», которые сохраняют устойчивость и по сей день, представляя преемственно воспроизводящуюся «систему ценностей, с помощью которой человек может “навести порядок” в себе и оптимизировать свои отношения с другими людьми в разных формах социальной коммуникации»<sup>11</sup>.

На развитие религиозных учений о праве, их эволюцию и содержательную трансформацию в средневековой Европе существенное влияние оказали религиозно-мировоззренческое и социально-экономическое противоречие между официальной католической

---

<sup>11</sup> См. об этом: Туркулец С.Е. Вера как духовная ценность в религиозном и правовом сознании // Ценностный дискурс в науках и теологии /Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 2009. С. 333.

системой теонормативных принципов социальной, государственной, правовой организацией и «земными» (как их называли в средневековье) сословными социально-религиозными учениями, которые принято обобщенно называть – «учения средневековой ереси». Под последними понимались религиозные учения, признающие основные идеи (догматы) христианства, но понимающие и толкующие их иначе, чем господствующая католическая доктрина. Общим для всех еретических движений и учений было то, что их представители считали себя истинными христианами, но не соглашались с доминирующими в то время представлениями, властно-церковной иерархией и социально-экономическим положением представителей , считая их противоречащим истинному учению Христа <sup>12</sup>.

В свою очередь церковные соборы осуждали различные еретические учения, обвиняли их в неправильном толковании священных текстов, нарушении библейской традиции и заветов пророков, а также в заимствовании чуждых христианской вере идей и воззрений, взятых из других религиозных систем<sup>13</sup>. Так, например,

---

<sup>12</sup> История политических и правовых учений / Под ред. доктора юридических наук, профессора О.Э. Лейста. М., 2002. С. 82.

<sup>13</sup> Следует заметить, что разоблачение христианской ереси, обвинение и осуждение деятельности тех или иных общих церковными соборами, как правило, предполагали (инициировали и легитимировали) силовой способ решение проблемы. В этих случаях представители официальной церкви обращались к светской власти, освещая ее властно-принудительные меры к еретикам. Государственный запрет деятельности разнообразных христианских общин в тех или иных европейских государствах, основывался как на духовно-нравственной квалификации последних в качестве ложных и еретических, так и на юридической квалификации в качестве преступных и общественно опасных. В дальнейшем

сектантское учение богомилов в Болгарии (от имени основоположника учения, сельского священника Богомила – «Милый Богу»), основывалось не только на Ветхом завете (согласно учению Богомила мир есть зло, поскольку создан «злым богом» Ветхого завета – Сатанаилом), но и на дуалистических учениях павликиан<sup>14</sup> и мессалиан<sup>15</sup>.

---

это влекло за собой: с одной стороны, уголовное, т.е. применение мер государственного принуждения к конкретным индивидуумам, к лицам состоящим в определенных связях с еретическим движением; с другой – коллективное воздействие в форме крестовых походов против конкретных общин (например, известный крестовый поход против альбигойцев, инициированный Иннокентием III)

<sup>14</sup> Ересь павликиан сформировалась во второй половине VII в (основатель некто Константин, родом из Сирии) и базировало свое вероучение на гностико-манихейских верованиях. Первые свободные общины (само название «павликиане» означало общины, чье учение и устройство приурочивалось к учению апостола Павла) были сформированы Константином в г. Кивоссе (Армения), игнорировали всякую обрядность и церковную иерархию, провозглашали внутреннее нравственное совершенство без каких-либо посредников и призывали народ к пассивному неповиновению властям.

<sup>15</sup> Ересь мессалиане (евхитов) сложилась во второй половине IV века в монашеских обществах Сирии и Малой Азии. В этих общинах монахи доходили до самообольщения и считали свою молитву превыше всего и единственным средством к спасению, отвергая все иные формы, иерархии, практики и т.п. Отсюда собственно и название этой ереси в переводе с греческого и еврейского языков евхиты или мессалиане означает – молящиеся. Здесь также устанавливается дуализм воззрений, мессалиане считали, что каждый человек, в силу происхождения от Адама, приносит собой в мирскую жизнь злого демона, во власти которого он весь и находится. Причем ни христианские (духовно-нравственные) практики, ни земное (государственное) устройство не могут обуздать этого демона в человеке, только полное отречение и молитва спасают последнего от злого духа и ограничивают его действие. В IX и XI вв. во Фракии видоизменяется учение евхитов. Так, обосновывается, что весь мир эта «разыгрывание» отношений между двумя сынами Бога: старшим – Сатанаилом и младшим Христом. Старший господствует над всеми земными царствами и организациями, т.е. всякий земной институт (государство, право и т.д.), выражает сущность Сатанаила, а

Вообще в Юго-восточной Европе на протяжении практически всего средневековья, а далее в качестве религиозно-мировоззренческой традиции, «особо подчеркивается роль дьявола. Следуя традиции некоторых гностических сект, богомилы акцентировали дуализм, преувеличивая значение дьявола в мироздании. Так, в апокрифе “Адам и Ева” Адам заключает “договор” с Сатаной, сотворившим Землю, согласно которому люди предаются во власть последнему вплоть до воплощения Христа»<sup>16</sup>.

Причем многие из таких апокрифов, как отмечает Мирча Элиаде, распространяясь в основном изустно, в течение нескольких веков оказывали существенное влияние не только на народные духовно-религиозные представления, на формирование массовых политических идей и на становление обыденного правосознания, но и на мировосприятие людей в целом. Они в совокупности закладывали специфические социокультурные коды и мировоззренческие матрицы (систему символов и архетипов), обуславливающие на протяжении эволюции общественной системы формы и направления развития

---

небесная духовно-властная иерархия принадлежит младшему сыну – Христу. Старший сын отпал от Бога и по своему устраивает земную жизнь, а младший, оставшийся верным Отцу, занял его место и, со временем он разрушит царство Сатанаила и восстановит мировой порядок. См: Тальберг Н.Д. Эпоха Вселенских Соборов // История церкви. Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/talberg1/H106-T.html>

<sup>16</sup> Эллиаде М. История веры и религиозных идей. С. 226.

правовой культуры, восприятия и интерпретацию социально-правовых явлений и процессов, эволюцию юридического мышления и практики<sup>17</sup>.

Средневековая ересь и ее влияние на развитие политического и правового мышления исследована достаточно слабо в современной теории и истории права и государства. Например, в современных изданиях, посвящённых истории политических и правовых учений об еретических учениях и движениях либо вообще не упоминается, либо упоминается достаточно «вскользь». При этом создается впечатление незначительности этих движений и учений на развития юридико-политического мышления, трансформацию западноевропейского государства и права.

Так, все средневековые христианские учения о праве и государстве в основном типологизируют (на основе хронологического подразделения) на патристику (от греч. *patres* – отцы) – это направление христианской мысли периода так называемого «единства церкви» и схоластику (от греч. *schola* – ученая беседа, школа; от лат. *scholastica* – ученый) – это период становления, развития и оформление католической теологии<sup>18</sup>. В этой периодизации собственно нет места иным, *альтернативным* периодам развития христианской мысли, что является с нашей точки зрения неоправданным.

---

<sup>17</sup> См. об этом подробнее: Овчинников А.И., Мамычев А.Ю. Манастирный А.В., Тюрин М.Е. Юридические архетипы в правовой политике России: монография. Изд-во: ЮФУ, Ростов н/Д, 2009.

<sup>18</sup> Козлихин И.Ю., Поляков А.В., Тимошина Е.В. История политических и правовых учений. СПб., 2007. С. 100.



Отметим, что распространение еретических учений и борьба с ними имели существенные религиозные, политические, правовые и культурные последствия. Например, жестокие крестовые походы против ереси, а именно альбигойской знати (так, называли еретиков южной Франции по их центру в г. Альби), разделявшим учение богомилов, «повлекли за собой значительные политические, культурные и религиозные последствия, важнейшее из которых – объединение Франции и одновременно - гибель южно-французской культуры... Что касается религиозных последствий, то наиболее значительным из них явилось возросшее могущество и жестокость инквизиции... При этом борьба церкви с еретиками ускорила процесс ее реформирования»<sup>19</sup>, а в последующем подготовила фундамент для становления светского правового устройства и национальной государственности в Европе.

Нам представляется, что еретические учения и движения, которые довольно часто представлено схематично в истории политических и правовых учений, можно условно разделить на три этапа: первоначальный этап, т.е. этап формирования средневековой ереси (*IV – VIII вв.*); 2) развитие ереси и сект в западноевропейских государствах (*IX – XIII вв.*); 3) разложение феодального государства и права (*XIII – XV вв.*).

**1. Начальный этап** развития ереси (*IV – VIII вв.*), связанный с формированием альтернативных христианских учений и движений, которые по тем или иным основаниям противоречили как римской (западной) христианской церкви, так и византийской (восточной).

---

<sup>19</sup> Эллиаде М. История веры и религиозных идей. С. 231 – 232.

Первые еретические, сектантские и проч. движения, противоречащие официальной римско-христианской доктрине начали появляться ориентировочно в конце IV – начала V века в Малой Азии и Сирии.

В первые века своего существования христианская церковь была едина и в основном «сконцентрирована» на идейно-практической борьбе с иными течениями мыслей – языческой научной мыслью (например, Тацит именовал христианство «пагубным суеверием», а Плиний Младший «грубым и безмерным суеверием»), для которой мягко говоря было странным, что люди неученые, вышедшие из низших классов населения осмеливались решать вопросы над которыми издавна трудились подготовленные и лучшие умы. Стоики призирали христиан за грубый, по их мнению, фанатизм, а стоик император Марк Аврелий призирал их за суеверие и преследовал. В конце II века также неоплатоники начали полемику, а затем и нападки на христиан, например, ученик Плотина – Порфирий пишет пятнадцать книг «Против христиан» и известную книгу «О философии оракулов», неоплатоник Иерокл вообще обвиняет христиан в лживости в своих двух книгах – «правдивое слово христианам»<sup>20</sup>.

В целом в период «церковного единения» христиане в основном либо отгораживались от нападков правительства, народа и ученых; либо, наиболее подготовленные и образованные – христианские писатели, занимались апологетикой, т.е. писали апологетические сочинения. Апологетика была в основном представлена в двух письменных формах: *первая* – это судебная апологетика, написанная для правительства и

---

<sup>20</sup> Тальберг Н.Д. Ранняя христианская письменность. Лжеучения // История церкви. Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/talberg1/Main.html>

чиновников, с целью защиты от преследования христиан; вторая – это научная апологетика, направленная на противостоянии языческой философии.

В рамках первого периода ересь развивалась достаточно эпизодически, поскольку все усилия христианских общин было направленно на противоборство с языческим миром и на развития «внутрихристианских воззрений и учений» не оставалось просто сил и времени (да и вообще только начали формироваться практики толкования священных источников, слов пророков и т.д.). Тем не менее, именно на этом этапе закладывается фундамент, на котором в последующем периоде начнут возникать различные еретические учения, секты и движения. Связано это, прежде всего с тем, что с возникновением и распространением христианства появлялись люди, только внешним образом его принявшим, т.е. *по форме* эти люди разделяли и проповедовали христианские воззрения, а *по содержанию* существенно отличались. Эти отличия были вызваны тем, что приняв внешне учение о Христе, многие либо не поняли его сущность, либо искажали его содержание, либо привнесли примесь посторонних учений и воззрений (которые были понятны и близки этим людям).

Наиболее полно процесс формирования ереси и закономерности ее развития в рамках христианского учения, описал Е. Смирнов: «В появлении еретиков, искажавших божественное неизменное учение Христианской Церкви, есть некоторая последовательность и система, именно – переход от общего к частному. Следовало ожидать, что на первых порах, вследствие вступления в церковь иудеев и язычников, не хотевших полностью отказываться от иудейства и язычества и потому

смешавших христианское учение с воззрениями иудейскими, появятся еретические заблуждения относительно всей системы христианского вероучения, а не отдельного какого-либо пункта. Так действительно и было: с одной стороны явились еретики **иудействующие**, называемые также **евйонитами**, которые стремились слить христианство с иудейством, даже с подчинением первого последнему, а с другой – **язычествующие**, или, как они назывались во 2 веке, **гностики**, а потом манихеи, стремившиеся из христианского вероучения в соединении его с восточными религиозным мирозерцанием или греческой философией образовать смешанную религиозную систему. Когда лжеучения этих еретиков были отвергнуты Церковью и уже стали отживать, на смену им появились другого рода ереси, возросшие уже на христианской почве. Предметом их служит главный догмат христианства о троичности Лиц в Божестве. Это – ереси антитринитариев...»<sup>21</sup>.

Таким образом, на первоначальном этапе, практически до IX – X вв., в западноевропейских государствах господствующим направлением в развитии духовного и нравственного просвещения, становлении политических и правовых воззрений было *библейско-практическое*, т.е. основной интеллектуальный и богословский интерес заключался в изучении священного Писания и толкование древних учителей церкви. Поэтому в этот период и не формируется богословской науки как таковой, а теоритические движения и учения в основном связаны с ложным, искаженным пониманием священного Писания и того порядка который в нем установлен.

---

<sup>21</sup> Смирнов Е. И. История христианской церкви. М., 2007. С. 264.

Напротив, на следующем этапе в западноевропейских государствах активизируется богословское философствование, стремление к занятию отвлеченными богословскими вопросами и стремление свести все содержание церковного вероучения в научную систему<sup>22</sup>. Важно подчеркнуть, что такое стремление совпадает не только собственно с богословскими проблемами, но и с политическим возвышением папства, повышения политической и правовой (например, энциклики, буллы и проч. римского папы являются одним из значимых источников права в средневековый период) роли института католической церкви, распространением философских учений Платона и Аристотеля, а затем римских юристов.

**2. Этап**, связан с развитием еретических учений и христианских сект в западноевропейских государствах (*IX – XIII вв.*). Вследствие гонений и преследований, которым подверглась ересь со стороны византийской церкви, происходит движение и распространение последних на пространство западноевропейских государств. Так, например, избегая гонений, а также с целью сохранения своего учения и общины, богомилы начали переселяться на север Балкан, а в последствие проповедники богомильской общины направились в Далмацию, Францию, Италию. Причем в ряде стран богомилство на время приобрело статус государственной религии (например, в Болгарии в первой половине XIII века, в Боснии при бане Кулине 1180 – 1214 гг.)<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> См. об этом подробнее: Тальберг Н.Д. Ереси и секты на Западе // История церкви. Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/talberg1/H205-T.html>

<sup>23</sup> Эллиаде М. История веры и религиозных идей. С. 229.

Как уже отмечалось выше, в этот исторический период происходит оформление богословской науки – теологии, а в дальнейшем ее разделение на два направления – схоластику и мистику (мистическое от слова закрывать глаза). Первое направление стремилось к постижению церковного вероучения посредством логических умозаключений, а второе – старалось постичь церковные догматы чувством, путем внутреннего созерцания и углубления человека в самого себя. Соответственно, на данном этапе происходит и формирование строгих еретических учений, которые выстраиваются главным образом на синтезе местных традиций, обычаев, норм, ценностных ориентиров и сектантских учений, пришедших в Европу с Малой Азии и Сирии.

Развитию еретических движений в Западной Европе способствовало ряд факторов:

- *во-первых*, еретические движения, особенно богомилство, легко «ложились» на существующие недовольство знати и части духовенства, которая была в оппозиции господствующей римско-католической церкви;

- *во-вторых*, свойственное народному религиозному сознанию раздвоенность сверхъестественных сил соответствовала привносимым манихейским и богомилским воззрения (о чем отмечалось выше);

- *в-третьих*, народным представлением было свойственны и идеи «об усталости Бога» («оставил он мир созданный», «потерял Он интерес к тварям земным», «оставил он свои творения для управления другим сверхъестественным существам» и проч.)<sup>24</sup>;

---

<sup>24</sup> См.: Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

- в-четвертых, в еретических учениях немало было привнесено и «от здоровой крестьянской логики: кому приятно видеть крест, на котором казнен сын божий? Конечно же, не богу, а именно дьяволу; поэтому крестами – орудиями казни украшают себя богатые (причем, богатство по манихейским воззрением это и есть проявления злого духа, дьявола в миру – М.Ф.), особенно церковь, продавшееся дьяволу»<sup>25</sup>.

Поэтому в служении дьяволу обвиняли, практические все еретические движения, быстро богатеющую церковь, духовенство и аристократическую знать, которая держала в феодальной кобыле крестьянство – «Князь мира сего осужден... – говорил богомилы о царствующих, – Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон». В свою очередь о церковной утвари, пышных обрядах, уставах говорили, что «это не написано в евангелии, а установлено людьми», соответственно, угодны не Богу и Сатанаилу.

В тоже время распространяясь по Западной Европе и впитывая местные традиции и оппозиционные традиции духовенства, крестьян, ремесленников и знати, с одной стороны, обеспечивало широкое распространение сектантских движений, а с другой – затрудняло выработку сектантами целостной теологической системы и самого единства между оппозиционными учениями. Все это ставило в заведомо слабое и ущемленное положение еретические учения и движения по отношению к католической церкви.

Наиболее распространенной ересью этого периода является сектантские движения кафаров и вальденсов. Учение *кафары* (их еще

---

<sup>25</sup> История политических и правовых учений / Под ред. доктора юридических наук, профессора О.Э. Лейста. С. 83.

называли альбигенсами, от центра движения города Альби) было схоже с учением восточных павликиан и богомилов. В основе кафарских воззрений лежал также манихейский дуализм, при этом, одна часть кафаров исходила из абсолютного дуализма, где мир управляется двумя началами добрым и злым, с двумя сверхъестественными творениями во главе; а вторая часть –основывалась на относительном дуализме, считая злое начало в мире – падшим духом, который привнес в мирскую организацию злой элемент (богатство, тщеславие, зло и тиранию правителей, коварство церковных служащих и т.п.). Следует подчеркнуть, что кафарская ересь была в большей степени практическая, чем теоретическая и не имела вообще отвлеченного богословского размышления. Ежедневные причащения, отказ от обрядности, церковной внешности, отвержения властной иерархии и светских нормативов, жизнь под непосредственным водительством Святого Духа – вот характерные практики данной средневековой секты.

Еретическое движение *вальденсов* (получило свое название в конце XII века от лионского купца Петра Вальда) было странствующим обществом праведников, утверждающих, что римская католическая церковь отошла от истины Святого писания. В свою очередь, вальденсы обосновывали, что истинными учителями церкви могут быть только принявшие на себя добровольно подвиг апостольской нищеты. Следует отметить, что вначале вальденсы не собирались противопоставлять себя церкви, но когда господствующая католическая церковь их отвергла, они стали в жесткую оппозицию к ней. И принялись отрицать любую властную иерархию (светского или духовного характера не была бы она),



в конечном итоге в отрицании всего церковного вальденсы примкнули к кафарам.

*Третий период* развитие еретических движений в средневековье связан с разложением феодальной государственности в Западной Европе и с недовольством официальной политикой Римской католической церкви, которая старалась сохранить старые феодальные порядки. Так, большинство еретических учений и движений имели ярко выраженный антифеодальный характер, осуждали не только церковь, но и крепостничество, церковное богатство и дворянские привилегии, действующее феодальное государство и право<sup>26</sup>. Если ранее с IV по XIII вв. католическая церковь вполне «успешно» боролась и подавляла различные еретические движения, то с разложением феодальных порядков и формированием первых буржуазных отношений в западноевропейских государствах, развитием городского и крестьянского недовольства еретические учения и движения вспухают с новой силой в конце XIV – начале XV вв.

Причем в это время не одни сектанты восставали против недостатков римской католической церкви: «Во всех слоях западного христианского общества было очень много недовольных тогдашним положением. Но они не отделялись от церкви, а только требовали церковных преобразований. Когда злоупотребления папства и иерархии достигла предела, требование реформ становилось все настойчивее. Особенно ненавистно было **папство**, обратившее церковь в царство человеческое. Все, – и государи, и народ, – в 14 - 15 веках требовали, во

---

<sup>26</sup> История политических и правовых учений / Под ред. доктора юридических наук, профессора О.Э. Лейста. С. 82.

имя Евангелия и апостольского христианства, преобразования церкви **во главе и членах**. От папы требовали, чтобы он отказался от светской власти и чтобы он, ограничиваясь одной духовной властью, пользовался ей без насилий и произвола, в границах церковных законов. Требовалось введение строгой дисциплины в жизни иерархии и клира и улучшение их нравственности. Требовалось уничтожение индульгенций, а также очищение знания от схоластических наросов. Требовалось распространения в народе религиозного образования и восстановление благочестия в церкви и т.п.»<sup>27</sup>.

Как правило, в этот период различают два основных типа развития ереси – это *бюргерская* и *крестьянско-плебейская*. Бюргерская ересь начала развиваться вместе с крупными городами и выражала интересы горожан и части низшего дворянства. Эти еретические учения главным образом требовали «дешевой и простой церкви» и критически «нападала» на попов, на их богатство и политическое положение. Бюргерская ересь требовала возврата к чистоте евангельской веры и восстановления простого строя раннехристианской церкви и упразднения особого духовно-политического сословия – священников.

«Совершенно иной характер носила та ересь, которая являлась прямым выражением потребностей крестьян и плебеев и почти всегда сочеталась с восстанием... Она требовала восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Из “равенства сынов божьих” она

---

<sup>27</sup> Тальберг Н.Д. Реформация // История церкви. Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/talberg1/H206-T.html>

выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имущества»<sup>28</sup>.

Одним из первых представителей бюргерской ереси принято считать профессора Оксфордского университета Джона Уиклифа, который выступал в конце XIV века за четкое разделение государства и церкви, ее невмешательство в светскую организацию и управление. Он также осуждал церковную иерархию, богатство священников и их злоупотребления своим положением. Одновременно с учением Уиклифа возникает еретическое движение лоллардов, трубивших освобождение крестьян, передачу земель крестьянским общинам и ликвидацию крепостного права. Их учения существенно повлияли не только на крестьянские восстания, но и на «отмирание» феодального права. Один из лоллардских проповедников Джон Бол, представлявший так называемую крестьянско-плебейскую ересь, в качестве идеала общественного устройства обосновывал раннехристианские общины и осуждал всякое сословное неравенство: «Откуда же взялись их права, – говорил он о дворянах, – если они не были плодом узурпации? Ведь в те времена, когда Адам копал землю, а Ева пряла, не было и речи о дворянах»<sup>29</sup>.

В целом еретические движения конца XIV – XV вв., совпавшие с разложением феодального права и государственности, подготовили идейно-теоретический и практический фундамент для Реформации, сопровождавшееся кровавыми крестьянскими восстаниями, религиозными войнами, реформой римско-католической церкви и

---

<sup>28</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 362.

<sup>29</sup> Цит. по: История политических учений / Под редакцией проф. К.А. Мокичева. С. 81.

становлении национальных государств в Западной Европе<sup>30</sup>. Так, например, начало Реформации в Чехии было положено выступлением Яна Гуса против привелегий духовенства, десятины и церковных богатств. Казнь Гуса в 1415 году активизировали национально-чешскую крестьянскую войну «против немецкого дворянства и верховной власти германского императора, носившую религиозную окраску»<sup>31</sup>.

В Германии и других государствах «старой» Европы реформация связывается с массовым религиозным и общественно-политическим движением, инициированным Мартином Лютером (31 октября 1517 года он прибил к дверям виттенбергской Замковой церкви свои известные «95 тезисов»). Затем во многих европейских государствах различные народные восстания, начинавшиеся главным образом на религиозной почве, заканчивались, в конечном итоге, становлением светской национальной государственности. Причем под «теократической оболочкой» продвигались и формировались «республиканские тенденции»<sup>32</sup>. Идеи протестантской реформации были в дальнейшем развиты франко-швейцарским реформатором Жаном Кальвином в своем

---

<sup>30</sup> Конечно, не стоит в этом плане забывать и великие географические открытия, вызвавшие бурный теологический спор (например, открытие Америки Христофором Колумбом), выдающиеся научные достижения (Марсилио Фичино, Джордано Бруно, Коперника и др.), важные открытия алхимической медицины Парацельсия, изобретение книгопечатания, сыгравшей решающую роль в распространении идей Реформации (прежде всего, массовое тиражирование своих сочинений Мартином Лютером) и т.д., все это оказало влияние на развития как богословской мысли, так и общественного сознания.

<sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 180.

<sup>32</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 363.

«Катехизисе» и блестящем по стилистике и глубине произведение «Наставление в христианской вере».

В целом практически все учения периода реформации напрямую или косвенно требовали и доказывали необходимость реформ римско-католической церкви, ее властно-иерархической организации, принципов взаимодействия церкви и государственной власти, а также реформирование системы социально-нормативного регулирования. В части последнего была весьма сложная ситуация, поскольку феодальное право уже не отвечало времени, тормозило развитие складывающихся буржуазных отношений в Европе, правовое закрепление крестьян вызывало не только снижение производительности труда но и постоянные вооруженные конфликты, вспухающие по всей Европе на основе социально-экономических и религиозно-мировоззренческих противоречий. Первоначальная рецепция отдельных институтов римского права, энциклики и другие постановления римского понтификата, местные правовые обычае и нормативные акты монархов создавали достаточно сложную, крайне несогласованную систему источников и форм права, часто вступавших в конфликт с друг другом.

Одним из первых реформаторов был английский богослов *Джон Виклеф*, публично представив свое реформаторское учение уже во второй половине XIV века. Причем быстрому распространению учения Виклефа способствовала «удачная политическая конъюнктура», его учение совпало по своему содержанию с программой правительства Эдуарда III. Данный монарх реализовывал политику «высвобождения» из под властной опеки римского понтификата. В своем сочинении «О последних временах церкви» доказывал несостоятельность монашества,

обосновывал отказ от уплаты ленной подати папе, доказывал, что не посвящение в священничество, а личное благочестие индивида является основанием его права на управление и священнодействие в церкви. За что монахи и папа Георгий XI причислили его учение к ереси, однако, защита правительством Англии позволило Виклефу избежать наказания, и продолжал продвигать свое учение в качестве профессора и доктора богословия в Оксфорде.

Профессор богословия в Пражском университете *Иоанн Гусс* не только требовал кардинальных реформ католической церкви и властно-правового взаимодействия между королевской властью и римским понтификатом; но также обосновывал возвращение к древнему (реннехристианскому) православию. Он утверждал, что западноевропейская христианская вера ушла от раннехристианских общин, основанных на равенстве и благодати, православных идеалах и проч. В 1414 г. учение Гусса было признано еретическим и, несмотря на то, что император Сигизмунд дал ему охранную грамоту, 6 июля 1415 года он был сожжен на костре.

Другим основоположником Реформации в Италии был доминиканский монах *Джироламо Савонарола*. При поддержке Флорентийского правителя Лоренцо Медичи Савонарола занял кафедру учителя в монастыре Сан-Марко, где проповедовал необходимость срочной реформы церкви, ее организации и невмешательства в светские дела правителей. Он утверждал, что если этого не произойдет то Италию в ближайшее время Бог поразит своим гневом. Во времена вторжения в Италию Французского короля и бегства Медичи, он становится настоящим повелителем Флоренции, восстанавливает республиканские

учреждения, проводит социальные, правовые и политические реформы, направленные на равенство и обеспечение христианского порядка. Освобождает заемщиков от ростовщических долгов, восстанавливает народные советы, создает тайную полицию нравов (борющуюся с азартными играми, распутством, гуляниями и т.д.) и проч.

Конечно, наиболее влиятельным реформаторским учением выступил протестантизм. Данную религиозно-мировоззренческую доктрину можно условно разделить на три основных типа.

1. Это *эсхатологическое* или *крестьянско-плебейское протестантство*, «опирающееся на крестьянский элемент и городскую бедноту с коммунистическими идеалами общежития и тотального восстания против существующей религиозно-политической системы»<sup>33</sup>. Ярким представителем этого типа является реформаторское учение Томаса Мюнцера, ставшим одним из первых утопических социалистов и вождем крестьянской войны в Германии 1524 – 1525 гг. Он был противником как действующей феодально-католической политико-правовой системы, так и выступал против зарождающихся буржуазных политико-правовых порядков.

Мюнцер разделял общую необходимость кардинального реформирования католичества и действующей феодальной политической системы в тоже время он резко критикует М. Лютера, утверждая, что лишь властная элита (князья и дворяне) заинтересованы в лютеранской проповеди смирения. Мюнцер требует установления всеобщего братства и равенство, как это было в первых христианских общинах. Но эти

---

<sup>33</sup> Дугин А.Г. Философия политики. С. 256.

требования он относит не только к области религии, но и социально-политической и правовой жизни. Отрицая существования загробного мира, самой идеи спасения он призывает к установлению тысячелетнего «царства божьего на земле».

В свою очередь под «царствием божьим» Мюнцер понимает такой социально-религиозный и политико-правовой строй, в котором все равны, отсутствуют сословные и какие-либо другие различия. При таком строе, по его учению, не должно быть частной собственности, порождающей конфликты, противоречия и неравенство в обществе, а публичная власть должна выполнять служебные функции, т.е. служить исключительно народным интересам и быть зависима от общественного волеизъявления. В этом ракурсе он выступает против княжеской власти и обосновывает, что «князья не владыки, а слуги меча», т.е. слуги общественной власти. Цель реформации Мюнцера состоит в разрушении властно-иерархической власти князей и римско-католической церкви. Новая политико-правовая и социально-религиозная организация должна основываться на народном мнении, а общественная власть выражать интересы и потребности народа. В целом общественное устройство, по его учению, должно быть реформировано в христианскую демократическую общину.

В соответствии с программным блоком учения Мюнцера «все существующие власти, в случае если они не подчинятся революции и не примкнут к ней, должны быть низложены, все промыслы и имущество становятся общими, устанавливается самое полное равенство». Для достижения всего этого следует во «всем христианском мире» создать союз и предложить князьям и дворянам присоединиться к этому союзу.



В случае если они не пойдут на это, «союз должен при первом удобном случае свергнуть их с помощью оружие или уничтожить»<sup>34</sup>.

2. Направление протестантских реформаторских учений – это *лютеранство*. Данное реформаторское учение также было направлено на резкую критику римско-католической церкви и ее властные амбиции. Лютер, как и большинство реформаторов, выступал против торговли индульгенциями, за реформу церкви и отделения ее от светской власти, упразднение монастырей, конфискацию их имущества и земель, ликвидацию священников как особого социально-властного сословия. При этом Лютер обосновывает невозможность самого спасения посредством добрых дел, по его учению человек спасется исключительно верою в Христа: «лишь вера служит оправданию человека, искупленного от грехов страдания Христа».

В этом плане он не разделяет главного томиского положения о свободе воле и, соответственно, идеи ответственности человека за свой сознательный выбор. В своем трактате «Возражение против схоластического богословия» он яростно критикует данную доктрину католичества, утверждает, что человек неспособен творить добро по собственному выбору, поскольку грехопадение лишило его «свободы выбора». «По мнению Лютера, – отмечает известный историк религии Мирча Элиаде, – человеку присущи совершенный эгоцентризм и безудержное стремление к удовлетворению своих похотей. Человек не всегда аморален в своих поступках и намерениях; он способен на великодушие и благочестие, может следовать религиозным

---

<sup>34</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 372.

предписаниям и устремится к Богу. Но даже и творя добрые дела, он направляем эгоизмом, который Лютер считал главным стимулом всего человеческого поведения. Одновременно Лютер отрицал и этику Аристотеля, согласно которой добродетель можно воспитать... что же касается пресловутой гармонии между разумом и верой, то Лютер полагал ее невозможной и причислял к язычникам тех, кто считал иначе, так как разум и вера относятся к различным доменам»<sup>35</sup>.

В своих проповедях Лютер обосновывал идею *«западного христианского индивидуализма»*, согласно которому церковь не сокровищница благодатных даров, ее властно-иерархическое строение и теонормативная система требований – излишне, поскольку каждый сам совершает свое спасение через веру во Христа и не нуждается ни в каких дополнительных институтах и посредниках. Данный процесс индивидуализации и лютеранский скептицизм по отношению к человеку и мотивам его поведения, по заключению историка права Г. Дж. Бермана, «позволил возникнуть теории права – юридическому позитивизму, который принимает закон государства как морально нейтральный»<sup>36</sup>.

Для М. Лютера единственным правителем является Бог, которому и должен служить человек, а монарх и князья – это простые люди, власть которых покоится на народном волеизъявлении. Причем по его учению светская власть стоит выше духовной: «Раз светская власть установлена господом карать злых и охранять благих, то пусть она свободно исполняет свое назначение во всем христианстве, не взирая на лица, [все

---

<sup>35</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 297 – 298.

<sup>36</sup> Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. 2-е изд. М., 1998. С. 44.

равно] обратится ли она против папы, епископов, попов, монахов, монахинь или еще кого-либо»<sup>37</sup>.

Лютер в своём учении формирует основы *германского этатизма*, призывает возвышению государственной власти, требуя безусловного подчинения – человека, церкви, отдельных общественных групп и т.д. - государству и его интересам. Для него княжеская власть является официальной опорой для проведения Реформации и обеспечении порядка (он отмежевывается от крестьянского направления протестантизма, убеждая, что только государственная власть в праве и имеет возможность обеспечить порядок в обществе и сохранить христианские добродетели, а народные движения ведут к напрасному насилию и крови – «не хотел бы, чтобы евангелие отстаивалась *насилием и пролитием крови*»).

Все эти программные элементы учения Лютера легли в основу политической и правовой системы Пруссии в XVIII – XIX вв. и «главным элементом такой политической модели является именно Государство как самоцель и высший критерий. В этом мы можем увидеть отзвуки средневекового гибеллинства, заменяющего понятие “империи” на понятие “национального государства”»<sup>38</sup>

**3.** Тип протестантских реформаторских учений – это *кальвинизм*, наиболее яркими представителями являлись Ульрих Цвингли и Жан Кальвин. Цвингли восставал против постов, монашества, безбрачия духовенства, почитания икон, индульгенций и т.д. Он учил, что в религии нужно держаться только святого Писания. Он изгонял из

---

<sup>37</sup> Цит по: История политических учений / Под редакцией проф. К.А. Мокичева. Ч. I. С. 117.

<sup>38</sup> Дугин А.Г. Философия политики. С. 259.

богослужения всякую обрядность, а иконопочитание считал идолопоклонством. С 1523 г. (когда в Цюрихе состоялся религиозный диспут и Цвингли защищал свое реформаторское учение в 67 тезисах) его программа реформ стала практически официальной в преобразовании церкви и ее взаимодействия с государством в ряде швейцарских кантонах (в связи с этим в Швейцарии разгорелись вооруженные конфликты между реформаторскими кантонами и лесными кантонами в ходе которой Цвингли был убит и четвертован католиками). Гибель Цвингли на время прочертило внутри страны конфессиональные границы, сохранившиеся практически до XIX века.

В свою очередь, перебравшись в Женеву другой известный религиозный мыслитель и реформатор Жан Кальвин продолжил переустройство церкви, начатое Цвингли. В своем главном произведении «Наставление в христианской вере» он обосновывает, что протестантизм не есть собрание случайных, разрозненных и изменчивых мнений, а стройное исповедание истинной и божественной церкви. Здесь он утверждает мысль о предопределении ко спасению, что пробуждает чувство веры и преданности воли Божьей, располагает к строгой аскетичной жизни. Кальвин признает, что человек рожден грешником, однако, он может совершать «добрые дела» по благодати, посредством «открывания Бога» человеку.

Причем правила жизни, которые он разработал и которые, по его мнению ведут к спасению, «данные им женецам, и его стараниями возведенные в 1538г. жевевским советом на степень государственных законов, касались всего быта и отличались большой строгостью и суровостью. Так, например, всякого вида проявление роскоши, обычные

увеселения, игры, пение светских песен, музыка и тому подобное, этими правилами безусловно запрещались и даже преследовались с неумолимой строгостью разными исправительными наказаниями. За серьезные же проступки, как богохульство, кощунство, распущенная жизнь, назначалось изгнание из отечества, и даже смертная казнь»<sup>39</sup>.

Кальвин, как и Лютер, призывает к повиновению государству, несмотря на форму его организации, поскольку любое государство является, по его мысли, установленным Богом. Однако тирания вызывает у него протест и он допускает практику восстания и свержения тиранической формы правления, однако, оговаривается, что прямое и открытое сопротивление допустимо после того, как исчерпаны все другие средства. Хотя он явно и не упоминает в своем учении о наилучшей форме государства, но для Кальвина наилучшей формой правления является республика.

В своем учении он обстоятельно обосновывает, что церковь должна быть устроена по республиканскому принципу, а решения в ней приниматься на основе демократических процедур. И именно эти его суждения в последующем с церковной организации были перенесены на государство и в своем дальнейшем развитии стали в качестве идейно-концептуальных основ развития республиканских и демократических программ обустройства и развития европейских государств.

Кальвинистский тип реформаторского протестантизма ставил в центр преобразований договорную теорию и идею гражданского общества, основанных на равенстве, свободе индивидуальных суждений,

---

<sup>39</sup> Тальберг Н.Д. Реформация // История церкви. Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/talberg1/H206-T.html>

республиканских принципах общественного устройства и демократических процедурах принятия социально значимых решений. Именно эти индивидуалистические установки мышления, отстаиваемые Ж. Кальвином, сформировали современное западное юридическое мышления: «спутником рационализации западного правового мышления, – отмечает по этому поводу профессор А.И. Овчинников, – стал индивидуализм, являющийся важнейшим признаком современного западного правового мышления. Эта черта также исходит из религиозных истоков европейского права и связана, в первую очередь, с кальвинизмом – более поздней формой протестантизма, провозгласившей идею святости и договорных правах»<sup>40</sup>.

Парадоксально, но Кальвин наименее самостоятельный богослов<sup>41</sup> из всех великих реформаторов церкви и общественного устройства, однако, «именно к кальвинистским истокам неизменно ведет всякое политическое буржуазное движение Европы. Эта форма протестантизма настаивала на отмене западно-христианского католико-феодального строя в пользу демократического буржуазного общества с основными

---

<sup>40</sup> Овчинников А.И. Указ. раб. С. 99.

<sup>41</sup> Кальвин не разрабатывал нового и системного фундаментального учения, а блестяще соединял различные идеи и программы реформаторских движений в Европе. И вообще, по замечанию Мирча Элиаде, после «жесткого догматизма последних сочинений Лютера религиозное творчество перестает быть для протестантизма приоритетным. Отныне приоритет отдается борьбе за гражданские свободы и реорганизацию общественных институтов (курсив мой – М.Ф.)». Теперь важным является *деятельностный момент*, а именно утверждение и реализация права индивидуума отвергнуть все авторитеты и какие-либо формы коллективной идентичности, кроме Бога (См. об этом: Мирча Э. История веры и религиозных идей. С. 305).

его политическими атрибутами - правом, парламентом, принципом избираемости вождей и разделением властей... политико-административные, экономические и социальные основы современного капитализма являются прямым следствием “протестантской этики” (как это фундаментально обосновано в работах М. Вебера и В. Зомбрата – М.Ф.), примененной ко всем уровням политической организации»<sup>42</sup>.

В целом реформаторские учения обладали рядом схожих моментов, идейно-концептуальным ядром, которые как минимум можно представить в следующих пяти основных характеристиках:

- *во-первых*, все программные положения данных учений были направлены на умеренное, либо радикальное реформирование властно-иерархической структуры римской католической церкви, привилегий и доминирующего положения священников, практик индульгенций и других злоупотреблений;

- *во-вторых*, эти учения обосновывали необходимость четкого разделения светской и духовной власти<sup>43</sup>, невмешательство церкви в государственную политику (прежде всего, экономическую и правовую). Кроме того, все реформаторские учения поддерживались действующими монархами и правительствами тех или иных западноевропейских государств. Они выступали теоретико-практическим фундаментом в обосновании отделения государства от церкви, освобождения от ленных

---

<sup>42</sup> Дугин А.Г. Философия политики. С. 257.

<sup>43</sup> Именно эти социально-религиозные воззрения следует рассматривать в качестве идейно-концептуального источника (предпосылок) формирования в эпоху Возрождения представлений о разделении властей, которые получили свое дальнейшее развитие в политико-правовых учениях М. Падуанского, Ш.Л. Мотескье, Г. Гроция, Т. Гоббса и др.

податей и сакрально-властной зависимости. Например, в 1366 г. правительство Англии отказалось платить ленную подать, а многие из реформаторов (главным образом Джон Виклеф) публично выступили в защиту правительства, за что получали должности и главное защиту от католической церкви;

- *в-третьих*, в этих учениях обосновывался возврат к раннехристианским идеям равенства, благодати и святости. В них формировались республиканские практики организации и принятия социально значимых решений. Причем именно сторонники реформации формулируют основные принципы и положения, согласно которым для христиан единственным правителем является Бог, а монарх, король и т.п. являются простыми людьми, власть которого опирается исключительно на волеизъявления народа и служит народным интересам и потребностям. При этом проповедь христианского братства и свободной организации гражданских общин (идея, которая будет в последующем развития в организацию гражданского общества), а также положения «о том, что никто не должен быть подданным друг друга, вела к признанию равенства. Эти два понятия – равенство и свобода – в последствие легли в основу демократической идеологии»<sup>44</sup>;

- *в-четвертых*, практически все реформаторские учения подверглись влиянию еретических движений. Например, на германскую, болгарскую, французскую и другие Реформации оказали серьёзное влияние средневековые секты и движения - гностико-дуалистического и манихейского типа. Так, «вполне в духе гностических средневековых

---

<sup>44</sup> История политических учений / Под редакцией проф. К.А. Мокичева. Часть I. С. 116.



ересей протестанты (эсхатологический протестантизм, франко-швейцарское протестантство Кальвина и Цвингли, германский протестантизм Лютера – М.Ф.) обвиняли католическую церковь в узурпации посреднических функций между людьми и богом, в “эксплуатации спасения”, в коррупции, в разложении нравов (вопиющий случай продажи “индульгенций” римской церковью), в роскоши, в низведении духовных вопросов до уровня земной политики»<sup>45</sup>;

- *в-пятых*, все учения были направлены на критику действующего феодального государства и права, поэтому реформаторские движения были направлены как на борьбу против политических, экономических, юридических и иных институтов, так и против доминирующего положения римской католической церкви, олицетворяющей и сакрализующей феодальные порядки. Все это привело к тому, что в результате длительного процесса десакрализации феодализма происходит уникальный процесс перехода (т.е. свойственный, характерный только для западноевропейской цивилизации) от Средневековья и католико-феодальных отношений, к «новым временам» и буржуазно-светским отношениям, от религиозного государства и теонармативной системы регулирования к правовому государству. Так, «обвиняя католицизм в десакрализации христианства и предлагая вначале “альтернативную сакральность” с ярким эсхатологическим элементом, протестантизм в своей “позитивной программе” вел объективно к еще большей десакрализации. И не случайно именно в протестантской среде новую жизнь получил пребывавший на периферии

---

<sup>45</sup> См. об этом: Дугин А.Г. Философия политики. М., 2004. С. 255.

католического мира “номинализм”. Сделав вопросы веры “индивидуальным делом” отдельного человека, реформация радикально подорвала основы *коллективной идентификации*, внесло концептуальный вирус в самый фундамент традиционного общества»<sup>46</sup>.

Соответственно концом Реформации многие исследователи правомерно считают момент завершения этих процессов и формирование национальных государств в Европе, а именно подписание Вестфальского мира в 1648 году, согласно которому религиозный фактор перестал играть основополагающее значение в правовой и политической организации западноевропейских обществ.

Доминирующей философско-правовой основой христианских мыслителей в эпоху Возрождения стала идея о гармоничном взаимодействии божественного и мирского, которые по сути своей не противоречат, а дополняют друг друга, власть, право, церковь являются (или должны являться!) органичными элементами, организующими духовно-практическую жизнедеятельность человека. При этом главным вопросом выступает легитимация (оправдания через философско-правовые и религиозные учения) государственно-правовой организации, имеющая в своей основе, прежде всего, духовно-нравственное измерение функционирования юридических и политических институтов, их принципиальную зависимость от религиозных (священных и универсальных) идеалов и целей.

Справедливо в этом плане отмечает крупнейший богослов и философ права Карл Барт, что христианские мыслители этой эпохи

---

<sup>46</sup> Дугин А.Г. Философия политики. С 254 – 256.

«очень настойчиво внушали нам, что существует и то, и другое: божественное оправдание и человеческое право, проповедь Иисуса Христа, вера в него и должность, авторитет власти, признание церкви и признание государства, сокровенная жизнь христианина в Боге и его гражданский долг. Реформаторы постарались разъяснить нам, что одно не противоречит другому, а напротив, одно может существовать и действовать параллельно другому». Однако утвердив о постулат о взаимосвязи и параллельном существовании божественного и позитивного права реформаторы, по заключению К. Барта, так и не смогли четко дать ответ на то как и насколько эти две реальности связаны друг с другом, по этому вопросу «у реформаторов никакого ответа или лишь неудовлетворительный ответ в форме слабого намека»

<sup>47</sup>.

В общем и целом можно отметить, что юридические и политические институты, различные нормативные комплексы, государственно-правовой процесс жизнедеятельности общества в целом выступают в качестве внешних средств, с помощью которых Бог приглашает людей к общности со Христом и сохраняет их в ней. Данное положение является в принципе развитие древнеримских представлений о правовой оформленности жизни в христовой общине.

В соответствие с вероисповедальными книгами и теологическими философско-правовыми трактатами этой эпохи власть и закон основываются на «*ordinatio* (с лат. порядок – М.Ф.) божественного провидения, что они необходимы по причине еще не преодоленного

---

<sup>47</sup> Барт К. Оправдание и право. М., 2006. С. 8 – 9.

греха, что они служат для защиты человечества от самых ощутимых выражений и следствий последнего и потому должны приниматься человечеством с благодарностью и благоговением, - все это, несомненно, верные и библейские мысли, но этого еще недостаточно для объяснения связи вещей (закона, права, власти с божественным – М.Ф.)»<sup>48</sup>.

Постоянное противоборство светской и духовно власти в период Реформации и Возрождения привело к тому, что в обыденном, религиозном, а позднее и в правовом сознании европейцев стали преобладать представления, строго разводящие религиозную и политико-правовую жизнедеятельность общества, церковь и государство, клир и мирян. Массовое правосознание стало представлять церковь как организацию (институт) в значительной степени *«отдельную от мира»*. При этом церковь как августиновский «Град Божий» был противопоставлен тем самым греховному «Граду Земному» - государству, соответственно, между клиром и мирянами, как и между церковью и государством, воздвигалась стена, а священное и мирское резко противопоставлялись друг другу<sup>49</sup>.

Причем постоянная борьба между римскими понтификами и европейскими монархами, их беспощадные «силовые удары»<sup>50</sup> и

---

<sup>48</sup> Барт К. Указ. раб. С. 10.

<sup>49</sup> Дугин А.Г. Философия политики. С. 241.

<sup>50</sup> Например, крестовые походы случались не только на «землю обетованную», но и в самой Европе, направленные на непокорных светских правителей (в основном разделяющих те или иной, в целом или в отдельных частях еретические учения). Так, «за то, что альбигойцы подвергли сомнению многие постулаты официальной католической религии, за отказ подчиниться римскому престолу и королю Франции. Папа (Иннокентий III, о чем отмечалось уже выше – М.Ф.) не смог стерпеть и благословил на крестовый поход (!) против них под

обличительная критика привели к тому, что общественное сознание европейцев постепенно *отучилось от мысли* видеть высокий авторитет как в светской, так и духовной власти. Причем все учение церкви как схоластика (строгая системная религиозная картина обустройства различных сфер - политической, правовой, экономической, культурной – человеческой жизнедеятельности, мира естественного, природного в целом), так и мистика (познание порядка, принципов организации и проч. через внутренние духовные практики) постепенно в период Реформации оттеснялось от государственно-правовой организации, а в эпоху Возрождения и Просвещения вообще вынесено настолько далеко, что утратило свой общеобязательный теонормативный принцип, само участие Бога в духовно-культурной, политической и правовой жизни общества.

При этом «бытие причины (Бога) было вынесено настолько далеко, что постепенно стало интерпретироваться как то, что религиоведы называют “ленивым Божеством”, “Deus Otiosis”», т.е. не участвующем в повседневной жизни. Так, случилось с «христианской традицией Европы. Бог теологов, находящийся в центре всего религиозного мирозерцания, в какой-то момент оказался забытым, заброшенным, “мертвым” именно в силу его трансцендентности. Его бытие было настолько чистым, абсолютным, настолько не имеющим никакой общей меры с миром, с

---

лозунгом “Убивайте всех подряд - Господь отделит своих и защитит”. Произнесенные при взятии одного из городов южной Франции, они стали результатом и поводом для уничтожения всех его жителей...» (См. об этом подробнее: *Тощенко Ж.Т.* Теократия: фантом или реальность. М., 2007. С. 17 - 18).

тварью, созданной из ничего, что оказалось, что его просто можно вынести за скобки»<sup>51</sup>.

Именно эти процессы и сформировали современную политическую и правовую реальность, ведь «реальность» представляет собой как концепт мышления ту сторону мира, «которая не является откровением истины, которая не содержит в себе сокрыто-открытой имманентно-трансцендентальной причины и не указывает Творца. “Реальность” – это нечто сущностно несакральное... Реальность – это как раз то, что отстается, когда мы перестаем верить»<sup>52</sup>.

Рецепция римского права, начавшаяся еще в конце XI-начале XII вв. в Италии, Франции, Испании и Германии, естественно, привела к постепенной (в течении трех-четырех столетий) замене отражавших теологическое государственно-правовое мировидение и мирозерцание церковных кодификаций (например, Римский канонический закон IX в.) светскими кодификациями, в которых европейские мыслители позднего Средневековья, Реформации и Возрождения видели не только воплощение нового образа жизнедеятельности, но и основу утраченного единства западной правовой и политической культуры<sup>53</sup>, источник ответов на многие неразрешенные (как это представляется светским ученым) в средневековую эпоху вопросы государственно-правового

---

<sup>51</sup> Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 235.

<sup>52</sup> Там же. С. 239.

<sup>53</sup> По мнению Рене Давида, римское право было правом «блестящей цивилизации, простиравшейся от Средиземного моря до Северного, от Византии до Британии, вызывавшей в душе современников похожее на ностальгию чувство единства, утраченного христианским миром» (Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1988. С. 56.).

устройства. Кроме этого, именно восстановление утраченных институтов материального права и отчасти римских процессуальных форм, подходов к созданию в государстве юридической среды повлияло и на процессы создания первых Европейских университетов, выпускники которых своей деятельностью способствовали разрушению прежнего религиозного правового порядка и созданию светской правовой системы<sup>54</sup>.

Впоследствии ситуацию усложнила и конфессиональная борьба между различными религиозными конфессиями, каждую из которых светские власти зачастую поддерживали и на фоне ослабления института церкви и влияния римского понтификата утверждали свое доминирующее политическое положение. Конец средневековья и эпоха Реформации были охвачены непрекращающимися религиозными войнами, последняя из них была тридцатилетняя война (1618 - 1648 гг.). По сути это была ожесточенная схватка за власть и национальную государственность, «закамуфлированная» под защиту религиозной идеи. Схватка двух коалиций германских княжеств - Протестантской унии и Католической лиги - приобрела характер общеевропейского конфликта, ибо в него были вовлечены: с одной стороны, католическая Испания; а с другой, протестантские правители Англии, Дании и Швеции. Суть военных баталий, конечно, сводился к решению территориально-политических вопросов, поэтому поведение самих участников войны было весьма противоречиво: некоторые то поддерживали римско-католическую церковь; то выступали против нее из-за боязни усилить своих светских противников.

---

<sup>54</sup> Подробно об этом см.: *Берман Г.* Западная традиция права. С. 124.

Однако эта религиозная война имела очень важные последствия – был подтвержден принцип - «чья страна, того и вера», что ознаменовало окончательную победу идеи светской национальной государственности. Именно появление национального государства (как итог Реформации и подписания Вестфальского мира), как справедливо отмечает известный историк и правовед Ю.С. Пивоваров, *«явилось (во многом) и результатом, и способом выхода из полутора столетнего кровавого конфессионального конфликта. Причем результатом и способом весьма своеобразным. Ни одна из конфессий не одержала победу. Однако не победила и “дружба” между католиками и протестантами. Компромисс был достигнут путем выхода из сферы религиозного. Произошла, по словам К. Шмита, “детеологизация”. Детеологизация сознания и социума, самоидентификация человека не только по конфессиональному, но и вообще по религиозному принципу уступила место самоидентификации по принципу государственно-политическому (или национально-государственному). Религиозное как таковое вытиснилось из сферы властных отношений. Строилась новая вселенная - антропоцентричная. Теоцентричный мир был отправлен на свалку истории »*<sup>55</sup>. Однако, фундамент властных отношений который был создан в теоцентричной модели властно-правовых отношений, впоследствии использовался для построения антропоцентричной европейской цивилизации существующей уже более четырех веков.

При рассмотрении политических и правовых учений и доктрин эпохи Возрождения важным представляется остановиться на теории

---

<sup>55</sup> Пивоваров Ю.С. Русская политическая традиция. М., 2006. С. 12.



«христианского государства», которая достаточно активно разрабатывалась в это время. Кроме того, обстоятельное рассмотрение данной теории значимо: *во-первых*, потому, что в истории политических и правовых учений данные теоретико-практические и программные положения практически не рассматриваются; *во-вторых*, в концепциях построения христианского государства формируются оригинальные теоретико-методологические положения о формировании смешенной (нетипичной) формы правления, сочетающей теонормативную систему регулирования и республиканские тенденции эпохи Возрождения.

Так, в системе философско-правового знания, как правило, доминируют две аргументации теонормативной организации государства – это теократическая и монархическая парадигма. Последние более или менее основательно исследованы в специализированной литературе, предложены различные подходы к типологизации и классификации как монархических и теократических форм правления, так и соответствующих им религиозно-политических основ организации общественной жизни <sup>56</sup>.

Однако в литературе так и не получило должного внимания особая форма теонормативной и религиозно-политической организации, которую часто принято обозначать как «христианское государство». Собственно говоря, эта идейно-теоретическая конструкция используется произвольно в различных контекстах, она порой применяется и как к

---

<sup>56</sup> См., например об этом: *Маритен Ж.* Человек и государство. М. 2000; *Салыгин Е.Н.* Теократическое государство. М., 1999; *Сапронов П.А.* Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб., 2001; *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 1998; *Тощенко Ж.Т.* Теократия: фантом или реальность. М., 2007 и др.

обозначению теократических государств, так и монархических. С нашей точки зрения это, мягко говоря, некорректно, поскольку «*христианское государство*» является *понятием специфическим* и описывает процессы организации государства, принципы развития правовой системы, религиозно-духовных стандартов и т.п., только применительно к западноевропейской и восточно-европейской цивилизаций.

Более того, актуальность рассмотрение данного формы государства обусловлена тем, что «христианское государства» выступает в качестве *межтиповой (смешанной) формы*. Это конечно не характеризует ее в качестве неустойчивой, быстро переходящей (переходной), временной и т.п. Вообще сегодня многие исследователи указывают, что в государственно-правовой практике как в прошлом, так особенно и в настоящее время достаточно мало типичных (классических) форм государства<sup>57</sup>. Причем практически с начала XVIII века по настоящее время фиксируются многочисленные отклонения от так называемых «чистых», классических форм в сторону развития нетипичных моделей как в развитых современных государствах, так и в модернизирующихся, развивающихся странах. Именно в этом контексте и формировалась философско-правовая идея христианского государства, которая первоначально выражало различного рода государствоведческие процессы развития.

***Во-первых***, данная форма государства выступала в качестве особого переходного типа политико-правовой и духовно-нравственной организации общества, а именно перехода от теократии к светскому

---

<sup>57</sup> Любашиц В.Я., Мордовцев А.Ю., Мамычев А.Ю. Теория государства и права: Практикум. Изд. 2-е, доп. и перераб. Ростов н/Д, 2010. С. 169.

государству. Так, профессор М.А. Рейснер писал, что сложный многовековой переход от гармоничной формы развития государства и церкви к их разъединению, к формированию принципиально нового формата государственно-правовой организации, «как и всякое историческое событие, совершался (т.е. процесс перехода – М.Ф.) не сразу, не без промежуточных ступеней, не без переходных систем и теорий»<sup>58</sup>. С его точки зрения теория «христианского государства» возникла в XIX века по нескольким причинам: *во-первых*, в качестве ответа «на крушение старой вероисповедальной системы», а также потерявшей эффективность и легитимность старой теонормативной системы упорядочивания общественных отношений; а, *во-вторых*, с активизацией христианских идей и принципов жизнедеятельности в уже функционирующих светских национальных государствах, что в целом способствовало «общему повороту европейской политики в сторону христианских идей».

*Во-вторых*, данный вид формы государства рассматривался, с одной стороны, в качестве обратного процесса, т.е. перехода от светского государства к теократии (или более, точнее, к мировой теократической государственности как это, например, косвенно обосновывается у В.С. Соловьева, где христианское государство является национальным «подготовительным этапом» к переходу к универсальной мировой теократической государственности); с другой - анализируется как смешанный тип государственно-правовой

---

<sup>58</sup> Рейснер М.А. Христианское государство. Томск, 1899. С. 2.

организации (например, современные неотомисты – К. Барт, Ж. Маритен, Т. де Шарден, Т. Шнайдер и др.).

Так, с первой точки зрения христианское государство достаточно фундаментально исследовал русский юрист М.А. Рейснер, полагая, что развитие теории данной формы государства привело к становлению особого направления государственно-правовой эволюции. Христианское государство, отмечал исследователь, это «переходная ступень к новейшим система различия церкви и государства и правового верховенства этого последнего над церковью». При этом «государство и церковь не суть два чуждых соперничающих силы, но находящиеся друг к другу в отношении дитя и матери», где христианская вера выступает основой, «источником (а не догматически установленного – М.Ф.) познания власти и ее объема»<sup>59</sup>. Основой организации такого государства является: 1) живое сознание, что всякая власть от Бога, а ее реализация связана обеспечением христианского блага и человеческого права, а также ведению подчиненных к исполнению их назначения (или точнее предназначения) на земле; 2) решительное выражение христианского образа мыследеятельности в государственном управлении и правотворчестве; 3) постоянная (системная) забота об истинном духовном, физическом и социально-культурном благе населения.

Причем «проект» христианского государства по мысли В.С. Соловьева основывается на синтетическом теофилософском мышлении, снимающем снимающей односторонность мистицизма, рационализма и реализма, соединяя все эти формы познания воедино. Основным

---

<sup>59</sup> Рейснер М.А. Указ. раб. С. 26 – 27.

«творческим кредо» Соловьева стало создание христианской православной философии (философии общества, права, государства) <sup>60</sup>. Причем важно подчеркнуть, что он создал первую русскую категориально-понятийную систему, не сводимую к какой-либо одной традиции. Эта философия всеединства пронизывает все рассуждения автора, связанные с личностью, обществом, властью, государством, правом, прогрессом и проч. Здесь, следуя В.С. Соловьеву, в основу синтеза закладывается, главным образом, духовно-нравственный элемент. Так, нравственное выражение общественной жизни возможно только при условии единства личного и сверхличного, общественного. Это, в свою очередь не ведет к растворению личности в обществе, к ее подчинению общественному целому <sup>61</sup>, напротив, конкретная индивидуальность каждого может проявиться только в рамках общественной жизни. Отсюда и утверждение В.С. Соловьева о том, что «истинный индивидуализм требует внутренней общинности и неразлучен с нею», без общества личность не мыслима, по его утверждению, вообще.

Христианское государство в концепции всеединства В.С. Соловьева должно реализовывать некую «сверхзадачу», «мессианскую» идею. При этом оно должно быть деятельно нравственным и подчинять

---

<sup>60</sup> Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 5 – 170.

<sup>61</sup> Для В.С. Соловьева достижение всеединства есть такое качественное состояние, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им или целое живет не за счет единичного и в ущерб ему, а в пользу всех. Это определенное гармоничное единство множеств, полностью противоположное общему благу Ж.-Ж. Руссо, идеальный строй бытия, определяющий направления его прогресса и общественной эволюции (См. об этом подробнее: Миненков Г.Я. Соловьев // Новейший философский словарь. Мн., 2001. С. 958).

себя религиозному началу, поскольку идеал, который должно охранять и реализовывать государство в своей правовой политике, лежит в основе внутренних духовно-нравственных взаимоотношений живых сил общества. Поэтому качественным критерием совершенства государственной организации по Соловьеву является степень «пронизанности» ее той идеей, выразителем которой она является, т.е. степени идеальности, нравственного достоинства: «Дело не во внешнем охранении тех или других учреждений, которые могут быть хорошими или дурными, а только в искреннем и последовательном старании усовершенствовать внутренне все учреждения и отношения общественности, могущие стать хорошими, все более и более подчиняющему их единому и безусловному идеалу свободного единения всех в совершенном добре». При этом иерархия нравственного начала организуется в церкви, откуда она исходит на другие, низшие ступени общественной системы (государственно-правовую организацию и социально-экономический строй)<sup>62</sup>.

Другими словами полагалась, что данная форма обеспечит переход от чисто светской организации государственно-правовой жизни общества к постепенному установлению в качестве высших императивов частной и публичной жизни теонормативных и религиозно-политических, обеспечит гармоничное взаимодействие рационально-сконструированных институтов, индустриальных и технологических процессов развития общества с вашими ценностями человеческого общежития («признание церкви и признание государства, сокровенная

---

<sup>62</sup> См.: Исаев И.А., Золотухина Н.М. История политических и правовых учений России. 2-е изд. перераб. и доп. М., 2003. С. 320.

жизни христианина в Боге и его гражданский долг... одно не противоречит другому, а напротив, одно может существовать и действовать параллельно другому»<sup>63</sup>). Наполнит пустоту действующих институционально-правовых и политических структур глубинным внутренним содержанием, придаст им духовно-нравственную ценность и легитимность (проблема греха, конкретного грешника связывается в христианском государстве не только с верой, но и с проблематикой прав человека <sup>64</sup>. Эта связь прав человека и веры, по утверждению одного из ведущих современных христианских философов права Карла Барта, «связь внутренняя, необходимая, благодаря которой и человеческое право вместе с божественным оправданием в некотором смысле становится предметом христианской веры и христианской ответственности и, вместе с тем. Христианского исповедания» <sup>65</sup>.

Другой известный христианский философ права Ж. Маритен отмечал, что личность (а также институты, обеспечивающие устойчивое взаимодействие между ними) «является одновременно частью политического общества и чем-то высшим по отношению к нему - благодаря тому, что есть вневременного или вечного в ней, в ее духовных интересах и конечном предназначении» <sup>66</sup>. В свою очередь, различные порядки в христианском государстве, по его мнению, (юридический, политический, социально-экономический и проч.), а

---

<sup>63</sup> *Маритен Ж.* Философия прав человека // Европейский альманах. История, традиции, культура. М., 1992.

<sup>64</sup> *Барт К.* Оправдание и право. М., 2006. С.9.

<sup>65</sup> *Барт К.* Указ. соч. С. 7.

<sup>66</sup> *Маритен Ж.* Человек и государство. М., 2000. С. 137.

также обеспечивающие их устойчивость социальные институты подчинены (или должны быть подчинены) «абсолютному достоинству человека и его вневременным устремлениям как целям иного порядка - целям, выходящим за пределы политического общества».

При этом только христианское государство, по убеждению многих неотомизмов, может обеспечить реальное воплощения гуманизма (а точнее – христианского гуманизма) в политико-правовой организации общества. Только христианский интегративный гуманизм ведет к формированию гармоничного, недеформированного государственно-правового мышления и предлагает альтернативную модель демократической государственности, основанной на взаимодействии духовно-нравственных (истина, добро, справедливость, красота, милосердие, взаимопомощь и т.д.) и материальных ценностей, преодолении классовых антагонизмов. Данный альтернативный проект с точки зрения французского философа права должен стать ответом на исторические вызовы марксистской, советской, фашистской и либерально-рационалистической концепций государственно-правовой и социально-политической организации, каждая из которых ставит своей целью формирования нового типа человека и нового типа социальной мыследеятельности. Причем каждая из них формирует и собственную квазирелигиозную систему, поддерживающую атеистическую веру в идеологию, секуляризированный разум, чистую рациональность; а также формирует специфический режим жизнедеятельности со своей системой этико-социальной догматики.



## **1.2. Теория естественного права в трудах католических и православных богословов: сравнительный анализ**

С точки зрения католической юридико-теологической доктрины истинное значение естественного права было существенно искажена в XVIII веке. В просветительских учениях и доктринах Нового времени разрушается «идеациональный фундамент»<sup>67</sup> естественного права и подменяется достаточно зыбкими рационалистическими основами: «когда некоторые юристы-просветители все, что казалось им в какой-то мере “разумным”, относили к естественному праву. Одни доказывали тогда, что человек имеет естественное право на украшения и косметические товары (Христиан Вольф), другие заявляли, что введение почтамтов – требование естественного права, третьи представляли конституцию Священной Римской империи, феодальную систему или конституцию Французской революции в качестве естественного права»

---

<sup>67</sup> Концепты «идеациональное», «идеациональное право», «идеациональная культура» ввел в научный оборот известный социолог П. Сорокин для обозначения, описания теонормативной структуры организации общества морально-правового типа цивилизации, в которой вертикаль ценностно-нормативной иерархии устремлена из земного мира к сверхчувственному и ее абсолютной доминанте - Богу (См.: Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992). В свою очередь «идеациональное право опирается на идеациональную этику, для которой характерно пренебрежительное отношение к социальным ценностям, власти, материальным благам, богатству, телесным удовольствиям». Идеациональное право рассматривает «своды своих законов как данные свыше, считающие юридические нормы абсолютными предписаниями... где послушание закону равнозначно послушанию Богу, а преступление перед людьми расценивается как грех перед Богом» (См.: Бачинин В.А. Энциклопедия философии и социологии права. СПб., 2006. С. 334 – 335).

<sup>68</sup>. Этим всем просветители и реформаторы с точки зрения католической философско-правовой мысли, с одной стороны, стерли полностью какое-либо разумное и последовательное различие между естественным и позитивным правом, а, с другой – напрочь разрушили устойчивые, незыблемые основания естественного права.

Искажение сущности и содержание естественного права, которое произошло под воздействием рационалистической философии права и позитивистских юридических концепций привело к неверному пониманию этой фундаментальной категории являющейся, *с одной стороны*, центральной в религиозно-нравственных и теонормативных основах общественной организации и взаимодействия; а, *с другой* – основой гармонизации различных нормативных систем <sup>69</sup>, действующих в обществе и опосредующих взаимодействия человека с природными и социальными объектами. Причем в католической традиции осмысления естественного права «не является свободной концептуализацией» (Ж. Маритен), оно не подчиненно строгим рационализированным процедурам. Содержание естественного права связана с «сущностными склонностями бытия», неписанными законами эволюции и зависит от уровня духовно-нравственного развития личности и общества, морального и социально-правового опыта и т.д.

---

<sup>68</sup> Хёффнер Й. Христианское социальное учение. Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/hoffner/hoff06.html](http://krotov.info/libr_min/hoffner/hoff06.html)

<sup>69</sup> О таком гармоничном взаимодействии различных нормативных систем в обществе см. более подробно: Мальцев В.Г. Нравственные основания права. М., 2008; Он же. Социальные основания права. М., 2007.

Католическая теонормативная доктрина естественного права исходит, главным образом, из того, что в основе публичного порядка лежит не только, а вернее сказать не столько, правовая основа, сколько морально-нравственная система, поскольку без последней и право, и государство отходят *от изначального замысла*, от порядка вещей, *деформируя* не только свою сущность и социальное назначение, но и *искажая* природу человека. Более того без духовно-нравственной, абсолютной (идеационной) основы государственно-правовая организация общества становится нестабильной, неустойчивой, неадекватной времени и наличным (внутренним и внешним) условиям, а любая юридическая деятельность (правотворческая, правоприменительная, судебная) теряет стержень и направления развития.

При этом христианские философы права, в контексте настоящих неустойчивых и неоднозначных процессов развития национальных систем законодательства, инициируемых глобализацией и правовой унификацией, социально-культурной типизацией, мягко говоря, скептически и иронично рассматривают ориентацию к построению рационализированных теорий, обосновывающих «естественность» рискогенных и конфликтных условий современной жизнедеятельности человека и общества. «Приручают» людей к отсутствию каких-либо устойчивых ценностей и норм (будь то религиозно-нравственные императивы и нормы, правовые идеалы и ценности).

Вместо возвращения к вневременным основам, абсолютным истинам и принципам социальной жизни усилено, с точки зрения христианской философско-правовой мысли, *распространяются*

*заблуждения* о нормальности ситуации, в которой нет ни чего вечного, стабильного, очевидного, достойного. Современные политические и правовые теории и доктрины, с точки зрения христианской социальной доктрины, утверждают принципиальную неустойчивость всего социального и духовного, а единственным «естественным правом» современных рационализированных теоретиков является полная свобода в мыслях, поступках, отношениях, верованиях.

В свою очередь главным трендом правового развития общества, в новейших учениях, является создание абстрактных универсалистских правовых форм, «разрывающих» связь со всяким абсолютным и вневременным, узаконивающих в качестве нормы – отклонения от сущностной природы человека и общества. Правовая свобода трактуется как нестабильность самой личности (переходы в разные качества, мистические состояния, виртуальные миры, ценностно-нормативные предпочтения и проч.), ее дефрагментация (потери целостности, системной смены ценностно-мировоззренческих систем и состояний, как природных – смена пола, ориентаций, так и социальных – идентичностей, этнических принадлежностей и т.п.) и сознательному решению вопросов жизни – смерти<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Например, развитие современных теорий прав поколения, т.е. пятого и шестого поколения прав человека, связанных с институционализацией и защитой «соматических» (от греч. soma – тело) прав, т.е. право человека самостоятельно распоряжаться своим телом, осуществлять его «реставрацию», изменять структурные и функциональные его характеристики, принимать самостоятельно решение о телесной жизни или смерти, изменять свою сексуальную ориентацию туда и обратно (См. об этом подробнее: Абашидзе А.Х., Солнцев А.М. Новое поколение прав человека: соматические права человека // Московский журнал международного права. 2009. № 1. (73). С. 70 – 78).

Христианская философия права, напротив, в качестве постулата естественного права утверждает *устойчивость духовно-нравственных основ*, на которых опирается свобода личности, ее достоинства (как это было обоснованно выше), *целостность естества человека и его права* (рассматриваемые в взаимосвязанном единстве). Кроме того, естественное право формирует гармоничность социальной и духовной свободы, а также ответственности личности во внешнем и внутреннем ее становлении. Справедливо в этом плане отмечает А.М. Величко, что «отклонение от порядка вещей, данного нам в Законе Божьем, приведет к *искажению отношений в обществе, ниспровержению самой идеи права, утрате верховной властью нравственной меры дозволенности и дисбалансу общественных отношений...* Игнорируя нравственный идеал, хранимый Церковью, мы не построим гармоничного общества, хотя и ставим себе это первой задачей. Имея его в воле своем сознании, проникаясь им духовно, мы приближаемся к нему, делаем бремя несение общественных повинностей и служение власти благородным, нравственным занятием, *необходимым для самого естества свободного человека* (выделено мной – М.Ф.)»<sup>71</sup>.

Другой, но уже католический философ права и богослов Й. Хёффнер отмечает в схожем контексте, что «на самом деле признание естественного права, которое является неписанным, а сущностным правом, ни в коей мере не делает излишним позитивное законодательство. Естественное право содержит в себе основные нормы, вытекающие из сущности человека, действующие во все времена,

---

<sup>71</sup> Величко А.М. Философия русской государственности. СПб., 2001. С. 173.

высшие и всеобщие, – именно поэтому столь значимые для правового строя»<sup>72</sup>.

Конечно, в католической теонормативной доктрине существуют определенные вариации в интерпретации естественного права, на которые мы укажем ниже, но так или иначе основанием последнего являются идеационные основы. Последние рассматриваются либо в качестве системы объективных, извечных, вневременных требований, вытекающих как из самой природы человека, так из природы вещей (естественного устройства всего сущего) – К. Барт, Ж. Маритен, И Месснер, Т. де Шарден и др.; либо в качестве системы прав каждой личности и ее обязанностей, вытекающих из ее личностной природы и сверхъестественного достоинства – официальная социальная доктрина Иоанна Павла II<sup>73</sup>.

В рамках Православной теонормативной доктрины главный упор в понимании естественного права человека и его достоинства делается на нравственные нормы, которые выражают первозданную (естественную), «а значит истинную природу человека, не омраченную грехом»<sup>74</sup>. В

---

<sup>72</sup> Хёффнер Й. Христианское социальное учение. Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/hoffner/hoff06.html](http://krotov.info/libr_min/hoffner/hoff06.html)

<sup>73</sup> См., например, подробнее об этом: Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. М., 1987. С. 128 – 131.

<sup>74</sup> Отметим, что проблематика «греха» и «личной греховности» имеет существенное мировоззренческое и теоретико-методологическое значение как для католических философско-правовых доктрин, так и для православных учений о праве и государстве, поскольку «грех» рассматривается в качестве основополагающего элемента естественно-правовой регламентации общественных отношений и строжайшим элементом в содержании нравственной ответственности.

тоже время «признание достоинства личности означает утверждение ее нравственной ответственности». Эта отличительная черта Православной христианской философско-правовой мысли связана с тем, что естественное право трактуется главным образом в качестве *системы духовно-нравственных норм*, на них основывается разработка и применение концепции прав человека, которая является *вторичной*, производной от духовно-нравственной основы. Система прав человека в этом измерении эта не сущностное основание естественного права, поскольку она должна быть согласована с нормами морали, «с нравственным началом, заложенным Богом в природу человека и опознаваемым в голосе совести»<sup>75</sup>.

Поэтому для православных христиан права человека не могут быть основанием для принуждения к нарушению духовно-нравственных основ. В связи с этим многие права человека, особенно пятое и шестое поколение прав, как уже отмечалось выше, *не могут выступать основанием* подчинения нравственного и правового сознания взглядам и представлениям, разрушающих традиционный институт семьи, общинную жизнь, развивающих безрелигиозное понимание прав человека, отменяющих как евангельскую, так и естественно-правовую мораль. Истинное значение естественного права и благодатная реализация прав человека, связана с защитой человеческого достоинства и содействием духовно-нравственному развитию личности, обеспечению ее целостности и достоинства.

---

<sup>75</sup> Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»  
// Основополагающие документы Русской Православной Церкви. Режим доступа:  
<http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/tpc.php>

Причем в отличие от католической теонормативной доктрины, православное воззрение на право и государство критически оценивает универалистскую тенденцию, обосновывающую создание абстрактных общечеловеческих естественно-правовых основ, поскольку ни концепция прав человека, ни естественное право, имеющее в содержании традиционную мораль не могут противоречить «любви к Отечеству и к ближнему». При этом естественно-правой и либерально-демократический универалистский дискурс современности *не увенчается подлинным успехом, если будет игнорировать духовные и культурные традиции стран и народов*: «Под предлогом защиты прав человека одними цивилизациями не следует навязывать свой уклад жизни другим. Правозащитная деятельность не должна служить политическим интересам отдельных стран. Борьба за права человека становится плодотворной тогда, когда она служит духовному и материальному благу личности и общества»<sup>76</sup>.

Итак, вернемся к положениям современного христианского учения о праве и государстве в аспекте их трактовки тех искажений существа естественного права, которое стало итогом рационалистической философии. Так, неверная трактовка естественного права как рациональной категории, базирующаяся на свободной концептуализации, т.е. игнорирующей систему морально-правовых доминант, привела к дисбалансу между духовно-нравственными и социально-правовыми основами развития общественной системы.

---

<sup>76</sup> Там же.



В этом аспекте можно согласиться с О.П. Виноградовой, которая на диссертационном уровне обосновывает, что в плане гармоничного развития системы нормативного регулирования в современном обществе необходимым представляется выработка «обобщенной, синтетической теории права, ценностный аппарат которой включал бы в себя духовно-нравственные составляющие и, прежде всего, религиозные положения. Теория права как юридическая наука может развиваться, лишь опираясь на богатство духовной составляющей общества, одним из основных компонентов которой является религия. Необходимо выйти за пределы формально-догматического метода и рассматривать право как феномен культуры в его взаимосвязи с основными религиями»<sup>77</sup>.

Кроме того, данный дисбаланс ведет и к искажению процесса целостного познания социально-правовых и духовно-нравственных основ нормирования общественных отношений, а также формирования конкретно-исторической (в зависимости от времени и пространства) гармоничной ценностно-нормативной модели и системы. В том числе к нарушению гармоничности (естества) государственно-правовой эволюции общественных систем и соотношению устойчивого (вневременного), сущностного начала и временного, переменного в развитии законодательства, отдельных юридических институтов, структур и учреждений государственной власти

В XX веке в католической философско-правовой и религиозной мысли произошли существенные трансформации, связанные с содержательной трактовкой естественного права. В целом эволюцию

---

<sup>77</sup> Виноградова О.П. Религиозные аспекты в российском праве. Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Н. Новгород, 2011. С. 11.

воззрений на естественное право в XX веке можно условно разделить *на четыре этапа*. В рамках данных этапов особое значение с нашей точки зрения следует уделить папским энцикликам, которые формировали и развивали религиозно-философское мировоззрение на социально-правовые, экономические, политические и другие проблемы, в целом официально провозглашали, уточняли и развивали социальную доктрину католичества.

В этом контексте социальную доктрину католичества можно рассматривать в качестве авторитетной и официальной системы мировоззрения католиков (определяющего религиозное и правовое сознание), представляющей определенную систему представлений о личности, обществе, государстве. На основании этой официальной католической доктрины происходит обоснование как сущности и характера взаимодействия каждого из элементов из вышеобозначенных элементов (личности, общества, государства), так и дается духовно-нравственная оценка различным общественным институтам, процессам и явлениям (юридическим, политическим, социально-культурным и т.п.). В большинстве случаев теоретики социальной доктрины рассматривают ее в качестве особого «раздела» богословия, обращенного к обществу и дающего ему теонормативное толкование социально-правовой реальности и направлений ее развития. В ряде случаев эту социальную доктрину трактуют в качестве части христианской антропологии, т.е. теонормативного учения о человеке<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> См. об этом: Сомин Н.В. Экономические категории в священном писании и церковном учении. Режим доступа: [http://chri-soc.narod.ru/posobie\\_9.htm](http://chri-soc.narod.ru/posobie_9.htm)

Отметим, еще, что католическая религиозно-философская мысль в целом имеет явно «*деятельностный*» и учительский уклон, направлена на теонормативный анализ социально-экономических и политико-правовых проблем современности (в отличие, например, от православной традиции более склонной к мистике и созерцанию, духовно-нравственному познанию и внутреннему совершенствованию). Особенно это стало характерно с конца XIX века, когда вышла энциклика папы Льва XIII «*Rerum novarum*» (от лат. – «Новые вещи») от 15 мая 1891 года, ознаменовавшая рождение католической социальной доктрины и возрождения томской философско-правовой мысли (для католиков это событие сродни «*началу Новой эры*» в развитии католицизма).

***Первый этап*** развития главным образом связан с деятельностью папы Льва XIII, который был необычайно разносторонним и образованным человеком (в 1837 г. он стал доктором богословия, а также гражданского и канонического права). Хотя он и был последовательным приверженцем учения о праве святого Фомы Аквинского, в тоже время он внес существенные изменения в философско-правовое мировоззрение современной католической церкви. Именно его известная энциклика «*Rerum Novarum*» от 15 мая 1891 года сформировала основные тезисы римско-католической социальной доктрины, ставшей основанием (идейно-концептуальным и философско-религиозным) которая стала основой для современного социально-правового, политического и проч. религиозно-философского мышления. Причем последующие приемники Льва XIII в основном дополняли и модифицировали, заложенные им

доктринальные положения с учетом изменяющихся социально-политических и правовых условий.

В своей официальной социальной доктрине он трактует естественное право как изначальный *Богом данный порядок существования*, определяющий гармоничное развитие как всего материального мира, так и социальной организации (В единстве политической, экономической, правовой, культурной и других сфер жизнедеятельности общества). В связи с этим естественное право для Льва XIII выступает *основополагающим источником* (источником источников) всей социальной жизни человека. В том числе оно является *источником для всех форм права* и, соответственно, действующего законодательства<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> В данном случае источники права трактуются в широком контексте, т.е. они не совпадают с формами права, что обычно характерно для учебников и учебных пособий по теории государства и права. В силу этого определить источники права лишь с одной отдельно взятой позиции представляется невозможным, поскольку последнее сужает его сущность, содержание и назначение. Так, например, обычно при формулировании понятия «источник права» ограничиваются признанием того, что он есть «нечто, относящееся к форме права», т.е. под источником права понимают форму выражения правила, сообщающую ему качество правовой нормы. Споры по поводу определения «источника права» основаны, прежде всего, на разногласии по поводу того, какие все-таки факторы необходимо считать как правотворящие, т.е. иницирующие право как таковое. Так, если само право это многогранное, многоуровневое явление, то и, соответственно, факторы (источники) его формирования имеют многоуровневый иерархический характер. Христианская мысль (как католическая, так и православная) *однозначно разводит данные понятия* и относит к источникам права именно естественное право, *являющиеся по иерархии выше иных источников* — климатических, социально-культурных, политических, собственно юридических (т.е. форм права).

Кроме того, из естественного права он выводит и необходимость государства, власти, частной собственности, семьи и т.п., которые обеспечивают и поддерживают изначально установленный порядок вещей. Следует подчеркнуть, что именно в упомянутой энциклике «*Rerum Novarum*», неотомизм, основанный на учении Фомы Аквинского, становится официальной социальной доктриной и философским учением Ватикана. Папа Лев XIII в своей энциклике призывает к восстановлению томической христианской философии и к ее развитию с учетом современных условий и вызовов. Для него обращение к трактовке сущности и содержания естественного права, данное Аквинским является «*священным источником*» для решения современных социально-правовых и политических проблем.

***Второй этап*** развития католического философско-правового учения о естественном праве связан с деятельностью римских пап Пия X, Пия XI и Пия XII. Так, первый в своей энциклике от 15 мая 1931 г. «*Quadragesimo Anno*» (от лат. – сороковой год), посвященной сорокалетию «*Rerum Novarum*» Льва XIII представляет развёрнутую трактовку естественного права, но и основанную на нем идею христианской демократии.

В свою очередь папа Пий XI в своих энцикликах «*Singulari Quadam*» и «*Graves de Communi Re*» (от лат. – об опасностях для общества) продолжает развивать общественное устройство основанное на естественном праве и христианской демократии. При этом обосновывает необходимость социального движения всех католиков, основанное на томистской трактовке естественного права и естественного солидаризма. Это движение называлось по-разному:

«народное христианское движение», «христианский солидаризм», «социальное христианство», «христианская демократия». Здесь обосновывается, что справедливость священна для христианской государственности, право на частную собственность не подлежит сомнению, а социальный вопрос неразрывно связан с моралью и религией. При этом плюрализм (правовой, политический, социальный и т.п.) не должен нарушать естественно установленный Богом порядок, воплощенный в естественном праве, а право индивидуальных организаций, экономический либерализм и публичная деятельность всевозможных активистов не должны раскалывать единство воли, любовь и милосердие в обществе<sup>80</sup>.

В энциклике «*Graves de Communi Re*» обосновывается и устанавливается официальная доктрина «христианской демократии», утверждающая идеологию социал-демократизма. Данная система представлений, по мысли понтифика, должна была противостоять, прежде всего, развивающимся доктринам коммунизма, либерализма, конституционной монархии и светскому республиканизму (в последующем попытки формирования христианской государственности оказались неудачными, и Ватикан публично признал, что «проект» христианской демократии стал не духовно-нравственным движением, а политическим).

Пий XI призывает к реформированию государства и права в соответствии с принципами естественного права и солидаризма, подчеркивает важность права на объединение, а также призывает к

---

<sup>80</sup> *Graves de Communi Re*, § 3; § 7; § 11 – 12; § 16.

христианской солидарности всех обществ. С этих позиций он критикует как коммунизм, так и различные направления социализма, которые нарушают естественный порядок вещей, поскольку коммунизм по его убеждению основан на масштабном насилии, бесчеловечности и разрушительности, а социализм на обострении классовой борьбы и негативном отношении к частной собственности<sup>81</sup>.

Пий XII в документе «Dilectissima nobis» также развивает принцип христианского солидаризма и подчеркивает необходимость космополитизма во внешней политике, с целью обеспечения и защиты естественного права всех народов перед угрозой фашизма и коммунизма. В своих наиболее известных энцикликах «Communium interpretes dolorum» от 15 апреля 1945 года, «Auspicia quaedam» от 1 мая 1948 года, «Anni sacri» от 12 марта 1950 года, «Humani generis» от 12 августа 1950 года и «Datis nuperrime» от 5 ноября 1956 года Пий XII обосновывает, что Бог изначально выступает творцом «порядка» и лишь затем, *благодаря определенной Богом природе людей следует относительная автономия в их деятельности* (целенаправленность и целеполагание). Поэтому единый мир (отсюда стремление к космополитическому установлению естественного права и естественного порядка вещей) представляет собой объективный, неизменный и всеобщий порядок, который *имеет для всех нормативно-регулятивный характер*, т.е. обладает непосредственно обязующей силой.

Важно подчеркнуть, что трактовка естественного права в этот период стремится к более содержательному и рационально-логическому

---

<sup>81</sup> Quadragesimo Anno, § 63 – 75; § 109 – 121.

обоснованию, с учетом времени и политико-идеологических вызовов. Здесь естественное право выступает в качестве опредмеченной божественной воли, т.е. конкретизированной применительно к социально-правовой организации людей божественной воли. Другими словами вечный порядок, установленный Богом, является, в выше указанных официальных документах католической церкви, *неизменным источником и основанием опредмеченного естественного права*, которое также, в конечном счете, является божественным, поскольку в его основе лежит Божья воля<sup>82</sup>. При этом субъектом этих естественных прав выступает человек как личность со своим достоинством. А мерой этих прав является не разум человека, деятельность законодателя, а естественная природа человека.

**Третий этап** содержательной эволюции естественного права в рамках католической религиозной и философско-правовой мысли связан с понтификатом Иоанна XXIII. За непродолжительный период (он длился всего неполных пять лет) был выработан и официально представлен новый курс ватиканской политики и христианской философии, которые соответствовали новым реалиям и были призваны установить диалог между разными идеологиями, странами, религиями и конфессиями.

Кроме того, «генеральной линией» понтификата Иоанна XXIII было выбрано улучшение социально, правового и нравственного положения верующих в различных регионах мира. Большинство исследователей называют политику данного римского папы как реальное

---

<sup>82</sup> См. об этом: Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. М., 1987. С. 99 – 104.



воплощения принципов христианского социализма и естественно-правовой доктрины католической церкви (в 2000 году Папа Иоанн Павел II беатифицировал Иоанна XXIII, т.е. причислил его к лику блаженных).

В своей первой, программной энциклике «Ad Petri Cathedram», опубликованной в июне 1959 г. он также говорит о естественно установленном порядке, неизменной истине, которые является источником для социально-правовой, политической и духовно-нравственной организации. При этом все бедствия, которые обрушиваются на человеческие общества, *имеют своим источником не естественный порядок*, а его нарушение, связанное с незнанием, игнорированием и отказом от истины: «незнание истины, а порой не просто незнание, а неуважение к истине и безрассудный отказ от нее» <sup>83</sup>.

В энциклике «Pacem in terris» Иоанном XXIII уделяется особое внимание естественному порядку вещей, который, по его убеждению, основан на правде, на справедливости, на любви и на свободе. Здесь особо обстоятельно обсуждаются такие права как: право на существование и на достойную жизнь; права, относящиеся к нравственным и культурным ценностям; право на почитание Бога по благому велению совести; право на свободу выбора жизни; права, относящиеся к экономическому порядку; право устраивать собрания и создавать ассоциации; право на эмиграцию и иммиграцию; права политического значения <sup>84</sup>. Вот основной список прав, которые, по мнению понтифика, конкретизирует современное естественное право.

---

<sup>83</sup> Ad Petri Cathedram, § 6.

<sup>84</sup> Папа Иоанн XXIII. Окружное послание «Pacem in terris» - «Мир на земле». Режим доступа: [http://krotov.info/library/17\\_r/ron/calli.htm](http://krotov.info/library/17_r/ron/calli.htm)

При этом верное (истинное) понимание сущности естественного права предполагает и наличие определенных обязанности человека как свободной и достойной личности (в русской православной традиции данное положение выражается, например, в категории правообязанности, т.е. правильный порядок организации предусматривает единство прав и обязанностей, выражение прав через христианские обязанности): «Люди, – отмечает Иоанн XXIII, – поскольку они являются личностями, по природе своей социальны. Посему, они рождены для того, чтобы жить вместе и трудиться одни на благо других. Это требует, чтобы совместная жизнь была приведена к порядку и, следовательно, чтобы взаимные права и обязанности были признаны и осуществлены... это требует также, чтобы каждый великодушно сотрудничал в создании таких человеческих условий, в которых права и обязанности принимали бы все более существенное и глубокое значение»<sup>85</sup>.

Кроме того, Иоанна XXIII в своих энцикликах начинает напрямую связывать естественное право с достоинством личности, ее свободой и естественными правами человека, последние получают благодаря этой связи всеобщий, неизменный и неприкосновенный характер: «В каждом благоустроенном и плодотворном обществе должен быть поставлен как основание тот принцип, что каждый человек есть личность, то есть естество, одаренное разумом и свободой волей, а посему он подлежит правам и обязанностям, которые непосредственно и одновременно

---

<sup>85</sup> Там же.

вытекают из его же природы: права и обязанности, которые таким образом всеобщи, неприкосновенны, неотъемлемы»<sup>86</sup>

И хотя отправной точкой рассуждений Иоанна XXIII служат основы томиской философско-правовой мысли о естественном праве, как об установленном Богом порядке и его опредмечивании в этом праве, тем не менее, он впервые модернизирует содержательную трактовку данного феномена и привносит в католическое естественно-правовое мировоззрение три новых и принципиальных момента.

*Во-первых*, обосновывается, что естественное право возможно познать человеческим разумом, т. е. с помощью логико-рационалистических процедур; однако, Иоанна XXIII при этом отмечает, что такая форма познания чаще всего ведет к заблуждению и неверному толкованию содержания естественного права<sup>87</sup>.

*Во-вторых*, в отличие от его предшественников он подчеркивает динамический характер естественного права, объясняя эту динамику ссылкой не только на Бога, но и на свободную человеческую деятельность. Он отмечает, что как в сфере «естественного порядка», т.е. в природе, развитие и прогресс не нарушают, а лишь совершенствуют его; так и в социально-правовой жизни развитие и прогресс должны содействовать совершенствованию общежития людей на основе права, которое, по его убеждению, «творец проложил глубоко в сердце человека» и которое не совпадает и не может полностью совпадать с

---

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> См., например: Диакон Константин Голубев. Развитие католического социально-экономического учения в энцикликах папы римского Иоанна XXIII и его анализ митрополитом Никодимом (Ротовым) // Христианское чтение. 2011. № 4 (39). С. 34.

естественным порядком, т.е. существенно «отличается от законов природы». При этом Иоанном XXIII подчеркивает, что нравственный прогресс не должен отставать от правового, политического и экономического прогресса. Напротив, должна достигаться гармония в динамическом развитии общества и основных сфер жизнедеятельности человека, в противном случае общество и личность ждут социальные болезни и недуги, а превалирование только материального прогресса уничтожит в конечном счете саму солидарность и общество.

*В-третьих*, папа Иоанн XXIII формирует *персоналистическую традицию* (она получит свое развитие в деятельности Иоанна Павла II), которая знаменует переход от «натуралистической» позиции в интерпретации сущности и содержания естественного права, к «персоналистической». Так, уже в энциклика «*Mater et Magistra*» от 15 мая 1961 года проникнута идеей *христианского персонализма*, на основании которого обосновывается, что человек как личность и его неотъемлемые права являются основанием, причиной и целью любого общественного института (экономического, политического, юридического, духовного и т.д.). Кроме того, одной из особенностей данной энциклики является толкование «общего блага» как основного понятия естественного права и католического социального учения в целом. Данное понятие связывается понтификом со справедливым распределением материальных благ, защитой частной собственности и достойной оплатой человеческого труда.

**Четвертый этап** развития представлений о сущности и содержании естественного права связан с именем римского папы Иоанна Павла II, который трактует последнее уже не как неизменную, вечную

систему «объективных требований», вытекающую как из человеческой природы, так и из вечного порядка вещей; а как *динамическую систему* прав и обязанностей каждой личности, тесно связанных с природой человека и его сверхъестественным достоинством <sup>88</sup>. При этом важно подчеркнуть, что эта система объективных, естественных нормативов (имеющих воплощение в современных правах человека), направлена в тоже время на реализацию установленного в мире Богом порядка, *но порядка, отраженного и определённого с помощью человека*.

В связи с этим сама система прав человека является своего рода мессианской задачей современной католической церкви, поскольку последняя выражает в «земном варианте» теонормативные требования, связанные с объективным, божественным порядком. Так, в программной энциклике «*Redemptor hominis*» (от лат. «Искупитель человека») от 4 марта 1979 года Иоанн Павел II отмечает, что «Церкви не нужно лишний раз подтверждать, что защита прав человека теснейшим образом связана с Ее миссией в современном мире. Ибо именно защита прав человека лежит в основе общественного и международного мира» <sup>89</sup>.

Кроме того, важным аспектом в содержательной эволюции естественного права является также теоретико-методологическое, идейно-концептуальное и, в нектаром роде, институциональное сближение позитивного и естественного права. Так, понтификом Иоанном Павлом II была предпринята попытка *стирания граней* между

---

<sup>88</sup> Овсиенко Ф.Г. Методологические принципы социальной доктрины католицизма и их модернизация. Режим доступа:

<sup>89</sup> Иоанн Павел II. *Redemptor hominis*. Энциклика о Спасении. Режим доступа: <http://krotov.info/acts/20/voityla/19790309.html>

человеческим правом и божественным. Это сближение основывалось на идеи согласно которой все виды права суть права Бога. И в силу этого идейно-теоретического положения теонормативные элементы вводятся как в естественное право, так и в действующую систему прав человека и систему законодательства.

В этом плане происходит явное нарушение томиского принципа, заложенного Фомой Аквинским в иерархии законов (Божественный разум – естественное право – позитивное право – писанный Божественный закон). Другими словами происходит процесс интеграции в новом религиозно-правовом сознании земного и сверхъестественного, что позволяет идеологам католической церкви обосновывать необходимость своего влияния и учительского участия во всех сферах общественной жизнедеятельности.

Как видно из вышеизложенного в католической философско-правовой и религиозной мысли концепция естественного права эволюционировала от натуралистической интерпретации его сущности и содержания, к персоналистической модели, что, в общем и целом, свойственно либерально-индивидуалистическому дискурсу современности. Конечно, был в развитии социальной доктрины католицизма период солидаристской (коммунитурной) трактовки естественного права, но последний был относительно коротким по сравнению с двумя фундаментальными «осями» развития естественного права – персонифицированной и натуралистической. Однако и первая, и вторая позиции достаточно спорны в православном понимании естественного права.

Напомним, что «натуралистическая» трактовка естественного права восходит к томискому учению Фомы Аквинского, которое выражало установленный Богом «естественно-биологический» порядок вещей. Это однонаправленный процесс развертывания и материализации божественного замысла, т.е. Божественный закон проявляется в естественно-биологической организации всего сущего, определяя порядок и нормируя взаимодействие между живыми существами, что в общем отражено в концепте естественное право. Затем естественное право ценностно-нормативно определяет развитие права писанного, позитивного, которое также находится под теонормативным контролем писанного божественного закона (Библии). В свою очередь, «в соборной интерпретации естественное право уже не предстает как однонаправленный, хотя и обусловленный Богом, “биологический” закон. Человек, отмечается в соборной папской конституции, обладает телом и разумом»<sup>90</sup>, но только благодаря «интеллектуальной природе личности возможны поиски истины и добра»<sup>91</sup>.

В целом содержательная эволюция естественного права в персонолистическую модель обоснования последнего представляется вполне закономерным процессом, характерным как для развития католической мысли, а именно социальной доктрины католицизма; так и для западноевропейского мышления в целом. Данная модель толкования сущности и содержания естественного права, по мнению теологов, делает главный упор на роль конкретного человека, его свободы и роль

---

<sup>90</sup> Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. М., 1987. С. 131.

<sup>91</sup> *Gaudium et spes* // I documenti del Concilio Vaticano II: Costituzione, Decreti, Dichiarazioni. Roma, 1976. § 15.

индивидуальной совести «в глубинах которой человек открывает свое право»<sup>92</sup>.

Следовательно, человек сам познает и устанавливает божественное право и предписания соблюдать его, он уже является не пассивным субъектом (приоткрывая естественные законы и проникаясь, реконструируя замысел Божий), а уже активным субъектом, поскольку он лично формирует это право и требования по его соблюдению. При этом подчеркивание «активной роли личности, – отмечает по этому поводу Ф.Г. Овсиенко, – в установлении и даже обогащении содержания естественного права необходимо идеологам Церкви по двум причинам. Во-первых, чтобы доказать, что установленное Богом вечное право не перечеркивает, не исключает естественного права, поскольку его исполнение осуществляется на основе свободного прочтения голоса собственной совести. Во-вторых, чтобы показать, динамический характер этого права – дескать, в ходе осуществления естественного права совершенствуется и сам человек»<sup>93</sup>.

В свою очередь, с точки зрения православной философско-правовой мысли религиозно-нравственные положения естественного права, являющиеся его сущностным содержанием, выступают в качестве детерминирующих рамок развития позитивного права. Причем следует подчеркнуть, что естественное право, с рационально-логической точки зрения, реализуется в правовой действительности в определенной антиномичности, поскольку:

---

<sup>92</sup> Ibid. § 16.

<sup>93</sup> Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. С 132.



- с одной стороны, оно является сердцевиной действующего законодательства, так как главные религиозно-нравственные требования и нормативы (не убей, не укради, уважай достоинство и свободу каждой личности и т.п.) лежат в основе как действующей системы законодательства, так и входят в качестве основополагающих в концепцию общепризнанных прав человека<sup>94</sup>;

- с другой стороны, оно находится вне, за рамками системы законодательства, возвышается над ней, как более высокая и стабильная (вневременная) идеационная система. Последнее означает, что религиозно-нравственное содержание естественного права выступает в качестве ценностно-мировоззренческого и духовно-культурного ориентира развития всей правовой системы общества в целом и каждого из ее элементов (системы права, системы законодательства, юридической практики и т.д.).

В целом необходимо отметить, что категория «естественное право» как в религиозной, так и в светской философско-правовой мысли является одной из основополагающих в развитии юридического

---

<sup>94</sup> Здесь можно сослаться на достаточно фундаментальные историко-правовые исследования, обосновывающие то, что как все современные правовые системы имеют в своей основе религиозные корни, а неотъемлемые права и свободы человека, нашедшие свое отражение в различных международных декларациях и документах имеют в своих исходных идеях религиозно-нравственные основы (См.: Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1993; Маритен Ж. Философия прав человека // Европейский альманах. История, традиция, культура. М., 1992; Медушевская Н.Ф. Интеллектуально-духовные основания российского права. Автореф. дис. ... докт. юрид. наук. М., 2010; Осипян Б.А. Дух правовометрии или основания межерологии права. М., 2009; Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М., 2002 и др.).

мышления и практика правовой реорганизации общественного устройства. В отечественной правовой традиции, нет длительной и устойчивой традиции осмысления «естественного права» (по сравнению, конечно, с западноевропейской традицией), подобную категорию в рамках отечественной традиции (например, средневековой политико-правовой мысли) заменяет понятие «правды»<sup>95</sup>. Правда, так же как и естественное право не совпадает и не исчерпывает себя государственно установленными социально-политическими, экономическими нормами, не выражается взаимными выгодами. Также «как и естественное право в конституционной традиции, - пишет по этому поводу К.В. Арановский, - так и правда в российской культуре составляет ценность. Как и правда, естественное (должное, вечное, справедливое, разумное) право, а также естественные (неотъемлемые и неотчуждаемые) права стоят выше закона и других правовых форм»<sup>96</sup>. Однако, продолжает автор, «у правды шире область влияния. Она направляет или расстраивает условности, как в праве, та и в нравственности, не противопоставляя их и даже не стирая границы между нравственными и правовым. Естественное право, напротив, как бы широко его ни понимали, все же смещено к юридической стороне жизни»<sup>97</sup>. Кроме того, естественное право

---

<sup>95</sup> См. об этом: Золотухина Н.М. Особенности средневековой политической и правовой мысли в России // Философия права в России: история и современность: Материалы третьих философ.-правовых чтений памяти акад. В.С. Нерсисянца / отв. ред. В.Г. Графский. М., 2009. С. 75 -93.

<sup>96</sup> Арановский К.В. Аксиология правды в русском мировоззрении и государственное право // Правоведение. 2003. № 6. С. 191.

<sup>97</sup> Там же. С. 192. «Для христианской монархии, - пишет по этому поводу Л.А. Тихомиров, - естественное право особенно не отрицаемо... мы во всех монархиях видим особенное

доступно рациональному оформлению и разумному, казуальному объяснению, в свою очередь, в правде превалирует не личностное содержание, а межличностное (соборное), оно более интуитивное и психическое, в силу этого не поддается полному рациональному постижению. «Обо всяком официальном акте, так или иначе затрагивающим интересы человека, россиянин имел и имеет собственное мнение, обладая даром *различать правоту и законность*»<sup>98</sup>.

В целом естественное право для современных теологов выступает в качестве сущностного права, определяющего всю действующую в человеческой организации систему социально-нормативных регуляторов (действующие нормы позывного права, нравственные нормы, обычное право и т.д.). Это связано, прежде всего, с тем, что естественное право содержит в себе основные ценности, идеи и нормы, вытекающие из сущности человека и его сверхъестественного достоинства, действующие во все времена. Однако, по замечанию, например, кардинала Йозефа Хёффнера, было бы заблуждением и утопией рассматривать идеи и нормы естественного права достаточными для устройства совместной человеческой жизни, для обеспечения порядка в обществе и духовно-нравственной гармонии.

---

внимание к так называемой “справедливости”, которая именно стоит *в соответствии с правдой и правом* нравственным, а не юридическим. В аристократиях и демократиях, напротив, господствует юридическое понятие права» / Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 1998. С. 356.

<sup>98</sup> Краснов М.А. Перспективы правового государства в России // Общественные науки и современность. 2003. № 2. С. 61.

Поэтому естественное право не отменяет и не снимает проблему позитивного права, его качества и соответствия божественной природе, а также вопросы материального выражения и защиты достоинства человека, поскольку только «позитивные законы создают право, применимое к конкретно-историческим условиям (конституционное и административное право, гражданское право, торговое право, налоговое право, гражданское и уголовно-процессуальное право). При этом следует учесть, что, хотя основные нормы естественного права и имманентны позитивному праву, но позитивные законы содержат, кроме того, многочисленные исторически обусловленные и в силу этого изменчивые элементы, так что созидательная сила законодателя имеет широкий спектр действия»<sup>99</sup>.

Кроме того следует отметить, что отношение действующего законодательства и естественного права строится у современных теологов на ряде взаимосвязанных принципов. *Во-первых*, общеобязательность позитивного права вытекает из сущности естественного права, которое предписывает законодателю принимать нормативно-правовые акты с учетом и на основе общего блага, а гражданина к повиновению действующему законодательству.

*Во-вторых*, содержание естественного права имманентно целому ряду действующих нормативно-правовых актов таким образом, что их можно обозначить как материализованное и кодифицированное право (запрещение убийства, кражи и т.п.).

---

<sup>99</sup> Хёффнер Й. Христианское социальное учение. Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/hoffner/hoff06.html](http://krotov.info/libr_min/hoffner/hoff06.html)

*В-третьих*, действующее законодательство рассматривается многими христианскими теологами в качестве конкретизации и приспособления к конкретно-историческим условиям принципов естественного права, а также его осуществление в наличествующей политико-правовой и духовно-нравственной реальности (так называемое «прикладное естественное право»).

*В-четвертых*, многие элементы действующего законодательство напрямую не определяются по своему содержанию (по букве закона) естественным правом, однако, они подчинены его духу, т.е. общим принципам естественного права – служить общему благу, защите прав и свобод личности, ее достоинству. Поэтому конкретно-исторические условия, политико-правовые и социально-экономические возможности обуславливают совершенно разные законодательные системы у разных обществ.

И, наконец, *в-пятых*, наиболее острым для позитивистского типа мышления является положение о том, что действующие законодательные и правоприменительные акты однозначно нарушающие принципы и основные нормы естественного права для современных теологов являются недействительными, поскольку нарушают существо естественного права<sup>100</sup>. В основах учения Русской православной Церкви

---

<sup>100</sup> В целом следует отметить, что такая позиция свойственна и светским правовым доктринам, обосновывающих первостепенное значение сущностно-правовых и естественно-правовых (юснатурализм) принципов. Так, например, с точки зрения либертарной теории права В.С. Нерсесянца законодательные и правоприменительные акты, нарушающие сущность права, выраженной в естественно-правовой триаде - формальное равенство, формальная справедливость и формальное равенство, следует считать неправовыми (противоправными, правонарушающими, антиправовыми и т.п.), а государственную власть

о достоинстве, свободе и правах человека, например, утверждается, что никакое право не может подчинить взгляд верующих, на безрелигиозное понимание прав человека, осуждаются любые светские установления и акты, деформирующие и искажающие православное миропонимание и сверхъестественное достоинство человека. Кроме того, указывается на недопустимость введения в сферу права размывающих или отменяющих евангельскую мораль, национальные духовно-нравственные ценности и проч. Тоже характерно и для католической социальной доктрины согласно которой действия, нарушающие естественное право и права человека признаны Вторым Великанским Собором «преступными», так же как и «приказы, которые предписывают эти действия; и ссылка на слепое подчинение не может снять вину с тех, кто их исполняет»<sup>101</sup>.

Таким образом, и католические и православные теологи, как мы видим, одинаково негативно оценивают любые властно-правовые действия, направленные на нарушение естественного, Богом

---

издающие и принимающие подобные акты внеправовой. В целом с позиции теоретика права государства могут быть только правовыми, т.е. выражающие и защищающие естественное право, конкретные права и свободы человека, все остальные варианты властной организации маркируются исследователем в качестве авторитарных или тоталитарных, возводящих в закон свою эгоистическую волю, а не идеи и принципы естественного права. И таковые властные образования вообще лишаются статуса государств, поскольку в качестве таковых могут выступать только правовые государства, основанные на верховенстве права и принципах естественного права (См. об этом: Нерсисянц В.С. Право – математика свободы. М., 1996: Он же. Философия права. М., 1997; Он же Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 3 – 15).

<sup>101</sup> Документы II Великанского Собора. М., 1998.

установленного порядка вашей, нарушения принципов и идей естественного права, прав человека, однако, в их философско-правовых и религиозных взглядах имеются существенные отличия. Так, если в православном мировоззрении наряду с естественными правами, правами человека и евангельской моралью одно из ведущих мест «занимают» духовно-нравственные национальные системы, которые имеют также высокое значение в жизни христианина; то для католических богословов и религиозных философов права естественное право выступает в качестве «интегрального мировидения», снимающего любые противоречия, связанные с национальной духовно-нравственной, правовой, политической, социально-культурной и иной организации. Как отмечалось выше этот аспект в понимании естественного права выступает «универсализирующим проектом» католической социальной доктрины, базирующегося на глобальном учительстве католицизма и его влияния на все сферы жизнедеятельности общества, вне зависимости от границ, национальностей, этнических различий и т.п.

В этом существенные противоречия в развитии и роли естественного права в жизни человека, поскольку православная социальная доктрина утверждает абсолютно противоположные основы: «Творец вложил в человеческую природу необходимость общения и единения людей... Любовь к своей семье и другим близким людям не может не распространяться на народ и страну, в которой человек живет не случайно православная традиция возводит патриотизм к словам Самого Христа Спасителя: *“Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих”* (Ин. 15б 13)». Отсюда основополагающее положение православного мировоззрения, которое

гласит, что «Признание прав индивидуума должно уравниваться утверждением ответственности людей друг перед другом. Крайности индивидуализма (или в католическом варианте - персоналистической модели естественного права – М.Ф.) или коллективизма (солидаристская модель прав человека – М.Ф.) не способны служить гармоничному устройению жизни общества. Они приводят к деградации личности, нравственному и правовому нигилизму, росту преступности, утрате гражданской активности, взаимному отчуждению людей»<sup>102</sup>.

При этом как в Основах социальной концепции, так и в Основах учения Русской православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека однозначно осуждается любые универсалистские проекты (светского или и религиозного плана) духовно-нравственного развития человечества, отмечается, что ни существо естественного права, ни концепция прав человека не могут служить основанием и предлогом для навязывания цивилизационных стандартов (гуманитарных, правовых, политических и т.д.), нарушающих свободу, достоинство и патриотизм человека, глобальных укладов жизни.

Так, или иначе, но открытие, познание естественного права связано, прежде всего, с пониманием Евангелие, лишь оно открывает для современных теологов понятие божественного закона, естественного порядка и сущностного права. Лишь связь с Евангелием обеспечивает естественному праву обязательность и вневременной характер. В этом аспекте следует привести слова К. Барта, который отмечает в своем

---

<sup>102</sup> Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»  
// Основополагающие документы Русской Православной Церкви. Режим доступа:  
<http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/tpc.php>



известном трактате, что «когда закон следует за обетованием, то за ним следует *исполнение* обетования, и в нем, только в нем, также его собственное исполнение, исполнение закона. Закон не был бы законом, если бы он не был укрыт и заперт в ковчеге *Завета*. И Евангелие тоже только тогда Евангелие, когда закон, “пришедший после” (Рим 5, 20), *укрыт и заперт* в нем, как в ковчеге Завета. Евангелие не есть закон, как и закон не есть Евангелие; но поскольку закон можно понять в Евангелие, от Евангелие и к Евангелию, то, чтобы знать Евангелие, и не наоборот»<sup>103</sup>.

В целом обобщая вышеизложенное можно выделить три общих черты естественного права, характерных как для католических, так и для православных теологов. *Во-первых*, это всеобщность, которое связано с общей для всех человеческой природы и божественного порядка, которые обязательны для каждого, опредмечивает и сохраняет свободу (прежде всего, в духовно-нравственном, а затем лишь в социально-правовом аспекте) и достоинство индивида. Без этого всеобщего качество естественное право не может существовать и быть ориентиром для социально-экономического и политико-правового развития.

*Во-вторых*, это неизменность естественного права, как сущностного права, в отличие от законодательных, правоприменительных и судебных актов, зависящих от конкретно-исторических условий, уровня общественного развития, и подверженных изменениям, принципы и нормы естественного права являются неизменными, поскольку покоятся на естественной природе и

---

<sup>103</sup> Барт К. Оправдание и право. М., 2006. С. 116.

божественном замысле Создателя. При этом по замечанию кардинала Й. Хёффнера «неизменность естественного права ни в коей мере не противоречит историчности человека, так как естественное право покоится на вневременой, метафизической составляющей сущности человека. Историческому изменению подвержены отдельные люди и живущие во времени и пространстве человечество, но не метафизическая природа человека. Так, например, вытекающие из прав человека на жизнь и обоснованные естественным правом притязания на жизненно необходимые предметы первой необходимости, принимают у младенца другую форму, чем у взрослого, но в обоих случаях это тоже самое естественное право. Институты естественного права, приспособляющиеся к конкретным социальным условиям, обычно меняются вместе с этими условиями, как, например, в случаях с частной собственностью. Но принципы естественного права действуют вне времени и потому они неизменны»<sup>104</sup>.

И поэтому теории и доктрины естественного права всегда будут отличаться «сверх» консерватизмом стиле правового мышления и традиционалистской направленностью в интерпретации социально-правовых явлений и процессов.

*В-третьих*, познаваемость естественного права, которое у разных теологов осуществляется как форме философско-религиозного мышления (Ж. Маритен, Т. де Шарден, Й. Хёффнер и др.), с помощью анализа «базисной социальной ситуации» (Й. Месснер), так и в форме мистического откровения (А. Августин, Ф. Аквинский, К.Н. Леонтьев, Ф.

---

<sup>104</sup> Хёффнер Й. Христианское социальное учение. Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/hoffner/hoff06.html](http://krotov.info/libr_min/hoffner/hoff06.html)

Достоевский, Ю. Самарин, В. Соловьев, А.С. Хомякови др.), помогающего расшифровать «суть закона», которую Бог вписал «в сердцах» (Рим 2, 15).

### **1.3. Современные христианские философы о достоинстве личности и ее свобод**

Проблема достоинства человека, личностных прав и свобод является определяющей, фундаментальной как в христианских религиозных и философско-правовых учениях, так и в светских, юридических теориях. Эта проблематика вступает «исходным началом» всех религиозных представлений: об общинном и гражданском устройстве <sup>105</sup>; о соотношении естественного и позитивного права, их духовно-нравственной сущности, социальных функциях и задачах <sup>106</sup>; о сущности и месте прав человека в системе религиозного мировоззрения <sup>107</sup> и проч. Например, в «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», так же отмечается, что «на протяжении всей истории человечества понимание того, что есть человек,

---

<sup>105</sup> Так, например, проблема достоинства личности, ее нравственно-духовной и внешней свободы, охрана последних в общинном христианском порядке и светском правопорядке, является основой в учении, крупнейшего и наиболее влиятельного богослова XX века К. Барта, о христианской общине (сообщество в вере) и порядка в ней (церковное право), а также гражданской общины (сообщество территориально-публичной организации) и правопорядка в ней / См.: Барт К. Оправдание и право. М., 2006. С. 64 – 77.

<sup>106</sup> См., например: Циглер Й. Нравственное Богословие // Символ. 1997. № 38 (декабрь). С. 7 – 83; Шиманский Г.И. Нравственное Богословие. Киев, 2005 и др.

<sup>107</sup> Хёффнер Й. Христианское социальное учение. Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/hoffner/hoff06.html](http://krotov.info/libr_min/hoffner/hoff06.html)

сущностно влияло на устроение частной и общественной жизни людей. Несмотря на глубокие различия между отдельными цивилизациями и культурами, в любой из них наличествуют некоторые представления о правах и обязанностях человека». В другом месте данного Основопологающего документа Русской Православной Церкви, более конкретно отмечается, что *базовым*, основополагающим понятием, на которое опирается, например, теория прав человека или концепция правового государства, «является понятие человеческого достоинства»<sup>108</sup>.

Об этой основополагающей роли, в религиозных и научных построениях, понятия достоинства личности и его прав достаточно много и активно писали дореволюционные русские юристы. С точки зрения которых достоинство и свобода являются ключевыми в формировании правового государства, социального порядка, обеспечении в обществе «замирной среды» и т.д.<sup>109</sup> Так, например, по мысли профессора М.А. Рейснера, только свободная и достойная личность, в своей активной социальной позиции, может создать единое и мощное государство, обеспечить уважение прав и свобод в общественной организации. Для всего государственно-правового устройства, прежде всего, важно нравственное достоинство, свобода и активность личности, это фундамент, по его утверждению, успешной правовой и социально-

---

<sup>108</sup> «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» // Основопологающие документы Русской Православной Церкви. Режим доступа: <http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/gpc.php>

<sup>109</sup> См. об этом: Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. Очерк по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916. С. 489 – 490; Рейснер М.А. Государство. Часть I. Культурно-историческая основа. М., 1911. С. 10 – 11; Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1879. С. 211 – 220 и др.

политической организации. Причем, «только христианские чувства, мысли и поступки граждан делают государство христианским... только поверив в силу Христа и церкви и отказавшись от всякой подделки и замены силы своими грубыми материальными средствами, государство откроет истинный источник своей мощи и единства, своей нравственной высоты и религиозного озарения»<sup>110</sup>.

В современное время достоинство личности также является ключевой в юридической регламентации социального взаимодействия, государственно-правовой организации, в регулировании тех или иных общественных отношений. На международно-правовом уровне достоинство человека фиксируется в основополагающих правовых актах. Причем, например, в Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах, Международном пакте о гражданских и политических правах уже в преамбулах данных правовых документов четко обозначается, что различные права человека в качестве своего источника имеют достоинство человеческой личности и ее свободы: «Эти права вытекают из присущего человеческой личности достоинства».

В национальном законодательстве также значительное число юридических норм не только фокусирующих достоинство личности и вытекающей из этого прав и свобод человека и гражданина; но и направленных на охрану и защиту человеческого достоинства в различных публичных и частноправовых взаимодействиях в системе личность – общество государство. Например, человеческое достоинство выступает одним из ведущих принципов уголовного законодательства, а в

---

<sup>110</sup> Рейснер М.А. Государство и верующая личность. М., 1905. С. 64.

ст. 282 УК РФ говорится о противоправных действиях наносящих угрозу, унижение человеческого достоинства. Эта формулировка встречается и в ряде других статей УК РФ направленных на охрану и защиту прав и свобод человека и гражданина (ст. 110, 129, 130 и др.)<sup>111</sup>. В УПК РФ «человеческое достоинство» является одним из ключевых признаков уголовного судопроизводства, а взаимодействие всех участников этого процесса основывается на охране и защите этого достоинства (ст. 9, п. 2 ст. 2002, п. 3 ст. 241)<sup>112</sup>.

Довольно часто формулировка «достоинство человека» как основание прав и свобод, нравственного состояния, социальной гармонии, места в обществе, уважения и т.п. встречается и в других нормативно-правовых актах российского законодательства. Например, в Кодексе РФ об административных правонарушениях – п.3 ст. 1.6; п.2 ст. 3.1; ст. 5.13;

---

<sup>111</sup> Уголовный кодекс РФ от 13 июня 1996 г. N 63-ФЗ (с изменениями от 27 мая, 25 июня 1998 г., 9 февраля, 15, 18 марта, 9 июля 1999 г., 9, 20 марта, 19 июня, 7 августа, 17 ноября, 29 декабря 2001 г., 4, 14 марта, 7 мая, 25 июня, 24, 25 июля, 31 октября 2002 г., 11 марта, 8 апреля, 4, 7 июля, 8 декабря 2003 г., 21, 26 июля, 28 декабря 2004 г., 21 июля, 19 декабря 2005 г., 5 января, 27 июля, 4, 30 декабря 2006 г., 9 апреля, 10 мая, 24 июля, 4 ноября, 1, 6 декабря 2007 г., 14 февраля, 8 апреля, 13 мая, 22 июля, 25 ноября, 22, 25, 30 декабря 2008 г., 13 февраля, 28 апреля, 3, 29 июня, 24, 27, 29 июля, 30 октября, 3, 9 ноября, 17, 27, 29 декабря 2009 г., 21 февраля, 29 марта, 5, 7 апреля, 6, 19 мая, 17 июня, 1 июля 2010 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

<sup>112</sup> Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации от 18 декабря 2001 г. N 174-ФЗ (с изменениями от 29 мая, 24, 25 июля, 31 октября 2002 г., 30 июня, 4, 7 июля, 8 декабря 2003 г., 22 апреля, 29 июня, 2, 28 декабря 2004 г., 1 июня 2005 г., 9 января, 3 марта, 3 июня, 3, 27 июля, 30 декабря 2006 г., 12, 26 апреля, 5, 6 июня, 24 июля, 2 октября, 27 ноября, 3, 6 декабря 2007 г., 4 марта, 11 июня, 2, 22, 25, 30 декабря 2008 г., 14 марта, 28 апреля, 29 июня, 18 июля, 30 октября, 3 ноября, 17, 27, 29 декабря 2009 г., 21 февраля, 9, 29 марта, 7, 22, 30 апреля, 5, 19 мая, 1 июля 2010 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

ст. 20.21; ст. 24.3.<sup>113</sup>. Конечно особое место нормативная конструкция «человеческое достоинство» занимает в Семейном кодексе РФ, поскольку она ориентирует не только на охрану и защиту прав и свобод ребенка, семьи в целом; но и главным образом формирует социально-правовые ориентиры развития этого фундаментального общественного института, его основные принципы и направления. Так эта правовая конструкция встречается в различных нормах СК РФ (п.2 ст. 54, п.1 ст. 65, п.1 ст. 148, п.1 ст. 155.3 и др.), однако важным представляется то, что многие юридические нормы СК РФ «впитывают» в себя этот «энергетический заряд» нравственно-правовой конструкции «человеческое достоинство» развивают его в различных положениях связанных с социально-правовым и духовно-нравственным взаимодействием супругов, родителей и детей<sup>114</sup>.

Практически во всех конституциях, уставов и т.п. субъектов РФ

---

<sup>113</sup> Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30 декабря 2001 г. N 195-ФЗ (с изменениями от 25 апреля, 25 июля, 30, 31 октября, 31 декабря 2002 г., 30 июня, 4 июля, 11 ноября, 8, 23 декабря 2003 г., 9 мая, 26, 28 июля, 20 августа, 25 октября, 28, 30 декабря 2004 г., 7, 21 марта, 22 апреля, 9 мая, 18 июня, 2, 21, 22 июля, 27 сентября, 5, 19, 26, 27, 31 декабря 2005 г., 5 января, 2 февраля, 3, 16 марта, 15, 29 апреля, 8 мая, 3 июня, 3, 18, 26, 27 июля, 16 октября, 3, 5 ноября, 4, 18, 29, 30 декабря 2006 г., 9 февраля, 29 марта, 9, 20 апреля, 7, 10 мая, 22 июня, 19, 24 июля, 2, 18 октября, 8, 27 ноября, 1, 6 декабря 2007 г., 3 марта, 29 апреля, 13, 16 мая, 14, 22 июля, 8 ноября, 3, 22, 25, 26, 30 декабря 2008 г., 9 февраля, 7 мая, 3, 28, 29 июня, 17, 19, 24 июля, 9, 23, 25, 28 ноября, 21, 27, 28 декабря 2009 г., 9 марта, 5, 30 апреля, 8, 19, 31 мая, 17 июня, 1, 5 июля 2010 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

<sup>114</sup> Семейный кодекс Российской Федерации от 29 декабря 1995 г. N 223-ФЗ (с изменениями от 15 ноября 1997 г., 27 июня 1998 г., 2 января 2000 г., 22 августа, 28 декабря 2004 г., 3 июня, 18, 29 декабря 2006 г., 21 июля 2007 г., 24 апреля, 30 июня 2008 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

также присутствует конституционно-правовой институт «достоинство человека», который является базовым во взаимодействии человека и государства, реализации и защиты его прав и свобод, например: ст. 18 Конституции Республики Дагестан фиксирует, что «Достоинство личности, ее свободное развитие, уважение закона и прав других людей являются основой общественного порядка и социального мира»; а ст. 23 закрепляет, что «Достоинство личности охраняется государством. Ничто не может быть основанием для его умаления»<sup>115</sup>; практически та же формулировка содержится в Конституции Чеченской Республики, где в п.1 ст. 18 говорится, что «Достоинство личности охраняется государством. Ничто не может быть основанием для его умаления»<sup>116</sup>; конституция Кабардино-Балкарской Республики также упоминает о государственной гарантии социальной защиты и охраны достоинства личности как базовых конституционно-правовых принципов организации государственной власти субъекта РФ, деятельности её органов и должностных лиц, ориентиров развития правового и социального порядка в Республике и т.д.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Конституция Республики Дагестан (с изменениями от 12 октября 2005 г., 4 апреля, 8 декабря 2006 г., 7 октября 2008 г., 3 февраля 2009 г., 5 апреля 2010 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

<sup>116</sup> Конституция Чеченской Республики (принята 23 марта 2003 г.) (с изменениями от 2 декабря 2007 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

<sup>117</sup> Конституция Кабардино-Балкарской Республики от 1 сентября 1997 г. N 28-РЗ (принята Парламентом Кабардино-Балкарской Республики 1 сентября 1997 г.) (в редакции, принятой Конституционным Собранием 12 июля 2006 г., республиканских законов от 28 июля 2001 г. N 74-РЗ, от 2 июля 2003 г. N 61-РЗ, от 12 июля 2005 г. N 52-РЗ,



Таким образом, «достоинство личности» является *фундаментальной категорией* не только в философско-правовых, социально-религиозных, политических учениях и доктринах; но и выступает *базовым институтом* в современном законодательстве в Российской Федерации и многих современных зарубежных государств<sup>118</sup>; а также является основополагающим *концептуально-правовым ядром* в обосновании неотъемлемых прав и свобод человека в международно-правовом порядке.

Так, например, в Конституции Германии зафиксировано, что «Человеческое достоинство неприкосновенно. Уважать и защищать его – обязанность государственной власти». В п.1 ст. 2 Конституции Греции отмечается, что «Уважение и защита достоинства личности является первоочередной обязанностью государства». Конституция Италии указывает на неотъемлемость и равенство достоинства личности - п.1 ст. 3 «Все граждане имеют одинаковое общественное достоинство и равны перед законом». Взаимосвязь достоинства, прав, свобод и гражданского мира и согласия отражается в Конституции Болгарии: п. 2 ст. 4 гласит, что все государственно-правовая организация направлена на гарантирование «... жизни, достоинства и права личности и создает условия для свободного развития человека и гражданского общества». Наиболее четко «достоинство личности» в качестве *источника* прав и

---

от 13 июля 2006 г. N 48-РЗ)(с изменениями от 24 марта 2007 г., 5 февраля, 10 июля 2008 г.) // Информационно-правовая система «Гарант – Эксперт».

<sup>118</sup> См. об этом подробнее: Мишин А.А. Конституционное (государственное право зарубежных стран. М., 2009; Хабриева Т.Я., Чиркин В.Е. Теория современной конституции. М., 2007 и др.

свобод человека, на конституционно-правовом уровне, закрепляется в Конституции Польши ст. 30 гласит: «Естественное и неотчуждаемое достоинство человека является источником свобод и прав человека и гражданина. Оно нерушимо, а его уважение и охрана являются обязанностью публичных властей».

Однако главная проблема заключается не в юридической фиксации этой важной духовно-нравственной, социально-правовой и культурной смысловой конструкции, а в ее понимании. Содержание этой категории, ее понимание зависит также: *во-первых*, от социально-правового контекста и конкретной юридическому опыту общества, национального правосознания; *во-вторых*, от цивилизационной специфики, культурно-религиозной обусловленности юридического мировоззрения, формирующих конкретно-исторический тип юридического мышления и практики<sup>119</sup>.

О том, что современное правовое мышление, юридическая техника и правовая практика, ключевые юридические институты и фундаментальные правовые категории обусловлены развитием религиозно-философской мысли<sup>120</sup>, которая подготовила теоретический, нравственный и цивилизационный фундамент для тех или иных систем

---

<sup>119</sup> См.: Овчинников А.И. Правовое мышление: теоретико-методологический анализ. Ростов н/Д, 2003.

<sup>120</sup> Величко А.М. Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур. М., 1999; Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М., 2008; Синюков В.Н. Российская правовая система. М., 2010; Сорокин В.В. Понятие и сущность права в духовной культуре России. М., 2007 и др.

права<sup>121</sup>, мысль, конечно, не новая, однако, достаточно часто игнорируемая при проведении конкретно-исторических и иных правовых исследованиях.

В этом плане полностью согласимся с важным теоретико-методологическим замечанием, сделанным Р.А. Папаян: «С сожалением приходится констатировать, что современное правоведение порою предпочитает не осложнять себе жизнь и не органичевать свободу своих теоретических изысканий каким-то еще библейскими постулатами». Так во многих работах, посвященных исследованию источников права, общих принципов права, правосознания и т.п. «аккуратно разбираются» такие источники как доктрина, нормативный договор, правовой обычай, юридический (судебный, административный) прецедент, религиозные тексты (причем рассматриваются в качестве примера таковых мусульманские источники права!) «и лишь о последнем из них “религиозном”, - хотя бы в плане его роли в истории европейского права, не говорится ни слова... в общем контексте атеистических ориентаций постсоциалистической Восточной Европы и антитеологических настроений Запада это воспринимается скорее отрицательная оценка обращения права к “религиозным текстам” вообще. А еще важнее то, что вследствие подобного отношения... при существовании мусульманского видения права, создается впечатление *полного отсутствия того, что можно было бы назвать христианским видением, отсутствует*

---

<sup>121</sup> Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1993; Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990; Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1988; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992 и др.

*христианское осмысление основных, неотъемлемых прав человека. Подобное пренебрежение приводит в ряде работ к тому, что и человеческое достоинство, и мораль становятся величинами переменными (курсив мой – М.Ф.)»<sup>122</sup>.*

В этом плане и формируется в профессиональном и массовом правосознании установка на то, что «бытующий взгляд о некоем превосходстве морали, о якобы присущей ей первенстве в отношении права не имеет сколько-нибудь серьезных оснований»<sup>123</sup>, что права это высшая справедливость и более высокий ориентир для человеческого развития и защиты его достоинства, чем абстрактная и туманная система морали<sup>124</sup>.

Следовательно, употребление правовой категории «достоинство человека» требует уяснения и пояснения: во-первых, как общей философско-правовой категории; а, во-вторых, разъяснение содержание данной категории осуществляется с привязкой к национально-культурной специфике ее понимания, поскольку именно от последнего существенно зависит ее интерпретация в массовом и профессиональном правосознании. Такая методологическая позиция, с нашей точки зрения весьма оправдана, поскольку российская цивилизация и ее правовая система это относительно самостоятельно социокультурное явления, обладающее специфической динамикой и закономерностями развития. Справедливо в этом плане отмечает Е.А. Лукашева, рассматривающая проблематику прав человека и достоинства личности с позиции

---

<sup>122</sup> Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М., 2002 С. 155 – 156.

<sup>123</sup> Алексеев С.С. Философия права. М., 1999. С. 59.

<sup>124</sup> Хайек Ф.А. фон Дорога к рабству. М., 1992.

цивилизационного подхода к праву, что российская правовая цивилизация – это отдельное и самостоятельное образование «у нее сформировались свои принципы социального устройства, взаимодействия людей», которое «обладает устойчивыми компонентами, скрепляющими характер общественного взаимодействия, определяющими ее “стиль”»<sup>125</sup>.

Фундаментальное различие в духовно-нравственном понимании достоинства человека связана с цивилизационным различием религиозного мировоззрения, которое в течение многих веков формировало понимание личности, ее место в общественной организации, индивидуальные и социальные ее характеристики. Так, в православном мировоззрении достоинство личности всегда осмыслялось в качестве духовно-нравственного, социально-активного и правового феномена, поскольку связывалось не только с нравственными стандартами личности, но и с ее активной социальной позицией. В западноевропейском контексте достоинство было связано с приватной, частной жизнью, его индивидуальной верой и часто не гармонировало с активной социальной позицией. Индивидуальные духовно-нравственные стандарты здесь были частным делом индивида и редко выступали, особенно благодаря натурфилософским правовым учениям Просвещения, в качестве обязательных ориентиров общественного взаимодействия. Если в отечественном правосознании вера, дела, социально активное действие, право, духовно-нравственные стандарты и проч. стремились к гармоничному взаимодействию, то в

---

<sup>125</sup> Лукашева Е.А. Человек, право, цивилизации: нормативно-ценностное измерение. М., 2011. С. 309; 311.

западноевропейском мировоззрении, напротив, противопоставлялись друг другу.

Так, например, известный дореволюционный юрист Н.С. Суворов писал что «на христианском западе учения об оправдании человека перед Богом верою, а не делами, сделалось исходным пунктом и основным догматом реформации XVI века». В западноевропейских учениях и доктринах те или иные авторы «отрицали всякое значение этих (добрых, высоконравственных и т.п. – М.Ф.) дел, договаривались даже до таких крайностей, – как это сделал один из учеников Лютера, – что добрые дела вредны. Как будто история целых пятнадцати столетий, протекших от начала христианской эры до реформации, привела лишь к затемнению совершенно простой и ясной истины, что человек не головой и не устами только, а сердцем и делами должен обнаруживать и доказывать свою христианскую нравственность»<sup>126</sup>. В свою очередь, отечественная «религиозно-философская мысль никогда не находила интереса в таких вопросах», она акцентировала внимания именно на *гармоничности и взаимообусловленности веры и дела, нравственности и*

---

<sup>126</sup> Так, Мартин Лютер обосновывал, что после грехопадения человек лишился божественного достоинства (даже творя добрые дела, он направляется эгоизмом, собственными порочными интересами, которые он считал главными стимулами человеческого поведения), а вместе с ним и свободы воли. Причем гармония между разумом и верой, по его учению, вообще невозможна, а всех кто доказывал обратное он причислял к язычникам. По его убеждению «разум и вера относятся к различным доменам. религиозные догматы не противоречат диалектике (т.е. арестотелевой логике), а внеположны ей – они поверх, снизу, возле и поодаль» (См. об этом: Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомеда до Реформации. Изд. 2-е. М., 2009. С. 297 – 298).

*права, внешнего и внутреннего* <sup>127</sup>. И это со всей очевидностью проявлялось как в духовно-нравственном складе русской христианской цивилизации, так и в ее социальном, правовом, политическом и экономическом укладе.

В христианской философско-правовых и нравственных учениях большее внимание особенно после эпох Реформации и Просвещения уделялось догматическим вопросам, внешним характеристикам организации христианской и гражданской общины. Вопросы веры занимали мыслителей намного больше и чаще, чем проблематика социально-правового и нравственного поступка. Лишь в XX веке критике начали подвергаться «перемещение юридических оценок в области морали: этим объяснялся возврат к фарисейской и раввинистической трактовке закона, характеризующейся немилосердным ригоризмом или софистической интерпретацией его буквы. Все эти отклонения понуждают молодых богословов идти проторенным путем, вместо проникновения в индивидуальность верующего. В то же время требовалось использовать целую систему отживших практических предписаний, совершенно чуждых данному субъекту, которые извлекались из канонического права и литургии. Напротив, другие важные и актуальные проблемы, такие, например, как психология или социальная активность, вовсе не затрагивались. В противовес этим основным недостаткам застывшей и далекой от жизни казуистики необходимо было создать нравственность личных и

---

<sup>127</sup> Суворов Н.С. Вера и дела. Ярославль. 1888. С. 9 – 10.

актуальных достоинств» - пишет по этому поводу Й. Цеглер<sup>128</sup>.

Это «упущение» нравственной ответственности, моральной обусловленности социального поведения личности у христианских мыслителей в купе со светскими политическими и правовыми учениями (начиная особенно с Нового времени) не только отодвинули, но и полностью «вывели» нравственную проблематику из правосознания западноевропейского человека. В этом плане проблема достоинства личности, его права и свободы связывались исключительно с вопросами рационалистической свободы и индивидуального эгоизма и утилитаризма, составляющие идейно-концептуальное ядро в социально-правовом мировоззрении и «в новообразующихся структурах европейского правового сознания»<sup>129</sup>.

Так, если в христианской философско-правой мысли достоинство человека обосновывалось в духовно-нравственном аспекте, и оно было связано с наделенности *божественными свойствами человека* (т.е. достоинства человека в нем самом, в его наделенности божественным, сотворённости по образу и подобию Бога – «и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» Быт. 1, 26<sup>130</sup>), а

---

<sup>128</sup> Циглер Й. Нравственное Богословие // Символ. 1997. № 38 (декабрь). С. 12.

<sup>129</sup> Бачинин В.А. Энциклопедия философии и социологии права. СПб., 2006. С. 283.

<sup>130</sup> В православной традиции это ключевой момент в понимании человеческого достоинства как *Богоданной нравственной природы*: «Богоданное достоинство подтверждается наличием у каждого человека нравственного начала, которое опознается в голосе совести» - отмечается в учении Русской православной церкви о достоинстве человека («Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» // Основополагающие документы Русской Православной Церкви. Режим доступа: <http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/rpc.php>). Поэтому и личное достоинство неразрывным



нравственное начало обосновывалось через признание личностью тех же божественных свойств (Богом данного достоинства) за другими личностями («как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» - Матф. 7, 12)<sup>131</sup>; то в новоевропейской политико-правовой мысли нравственная составляющая из вышеуказанной моральной максимума полностью исчезает. *Формы осмысления личного достоинства сохраняется, но трактуется она в рационализированном и натурфилософском контекстах.* Классическим выражением этой «нравственно опустошенной константы» стала формула кантовского категорического императива, требующего, чтобы люди воспринимали и вели себя относительно друг друга как *самоценностями* (тождественными самому себе, а не Богу, ценность которых заключена в их индивидуальности, а не в Божественной природе) и никогда как к средствам достижения своих целей. Отсюда и направленность позитивного права, не на «реализацию определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних

---

образом в христианской философско-правовой мысли связано с *нравственной ответственностью*, а позитивное право, как это отмечал В.С. Соловьев, связывалось с *принудительной силой* к добру и нравственному порядку. Апостол Павел в Послании к Римлянам пишет, что «Дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющее, и оправдывающая одна другую» (Рим. 2, 15).

<sup>131</sup> Следовательно, «человек, носящий в себе образ Божий не должен превозноситься (как и производить действия по отношению к другому – М.Ф.) этим высоким достоинством, ибо это не его личная заслуга, но дар Божий. Тем более он не должен оправдывать им свои слабости и пороки, но, напротив, осознавать ответственность за направление и образ своей жизни» («Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» // Основополагающие документы Русской Православной Церкви. Режим доступа: <http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/rpc.php>).

проявлений зла»<sup>132</sup>; а на обеспечение формального порядка, основанного на максимуме «разрешать и запрещать другим лишь то, что не разрешаешь и запрещаясь себе».

Лишь естественно-правовая философская мысль и затем неотомиская философско-правовая доктрина возрождают нравственную проблематику и юридическую формулу достоинства личности, базирующуюся на универсальных этических максимах (например, развитие христианских католических и протестантских этических учений в XX веке) и религиозно-философских учений о личности и ее свободах (официальная доктрина неотомизма, возрожденная естественно-правовая мысль, основанная на учениях Св. Ф. Аквинского).

Однако отметим, что проблематика достоинства личности и ее свободы в западноевропейской христианской философско-правовой мысли решается исходя из следующего тезиса: постижение всего сущего основывается на гармонии разума и веры<sup>133</sup> (но подчеркнем не активного нравственного дела, в гармонизации веры, дела и разума, как в православной традиции, в которой фундаментальным является формирование нравственной ответственности). Эта традиция рассмотрения философско-правовых проблем была заложена еще Фомой Аквинским полагающего, что религиозная вера и рациональные знания о человеке, его правах и свободах суть различные формы и пути

---

<sup>132</sup> Соловьев В.С. Право и нравственность // Власть и право. Из истории русской правовой мысли. Л., 1990. С.102.

<sup>133</sup> Это, прежде всего, характерно для неотомиской католической философско-правовой мысли, поскольку в протестантизме лютеранского и кальвинистского типа, данная вопрос достаточно проблематичен, о чем ниже будет сказано подробнее.

постижения божественного замысла, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и посредством действия сверхъестественного, т.е. через Откровение, Божественное Слово<sup>134</sup>. Наиболее полно и развёрнуто современное католическое учение о человеке, свободе, праве, обществе, государстве и т.п., основывающаяся на традиции Аквинского, получило в неотомиской философско-правовой доктрине, ставшей с 1987 г. официально признанной Ватиканом (энциклика папы Льва XIII «Aeterni patris»).

При этом свобода и разум в христианских учениях Запада становятся ядром в интерпретации достоинства личности, ее жизненной перспективы и этическом взаимодействии с окружающим миром. Предлагаемые «обновленные» учения о достоинстве личности и ее нравственной ответственности по большому счету стремились приспособить духовно-нравственную проблематику этого вопроса к изменяющейся социальной действительности, развивались с учетом индивидуалистических, утилитарных и иных тенденций в развитии общества и его рационализованного правосознания.

В этом аспекте обосновывается в различных религиозно-философских трактатах, что «нравственные нормы должны, как правило – утверждает, например Дж. Маусбах, – приспособливаться к реальным социальным изменениям, происходящим в процессе эволюции человечества и природы». При этом обосновывается библейские и исторические методы должны предшествовать и направлять казуистическое познание. Например, предписывается то, что при

---

<sup>134</sup> См. об этом: Овсиенко Ф.Г. Католицизм. М., 2005. С. 117.

подготовке священников важным и необходимым будет к системе казуистических исповеднических предписаний и догматов, обращенных к духовникам, присоединить предназначенное для праведников и катехизаторов нравственное богословие, которое «на языке современной науки будет излагать библейским, историческим и теоретическим способами совокупность католической морали»<sup>135</sup>.

С точки зрения известного профессора догматики университета Майнца Теодора Шнайдера апеллирование в современное время к *«свободному решению индивидуума»* является ключевой как для философско-правовых рассуждений, так и с точки зрения теологического рассмотрения проблемы, «поскольку лишь оно может быть местом, исходя из которого может начинаться обращение к добру как в великом, так и в малом»<sup>136</sup>. Именно *достоинство человека и его свобода является тем основанием, которое «возвращает» в современном мире веру, смысл и гармонию в индивидуальное бытие.*

При этом утверждается, что различные светские моральные системы вне христианской веры не способствуют сегодня восстановлению ответственности, разума и добра в человеке. Не ведут чисто рационалистические морализаторства и к справедливому устройству, гармоничности гражданской общины, ни воспитывают они и уважение к свободе и праву других, искажая понятие ответственности и служение

---

<sup>135</sup> См. об этом: Connel J. "Moral Theology" in the AER (1891 - 1963) // In AER. № 150. 1964. P. 44 – 54; Mausbach J. Die neuesten Vorschläge zur Reform der katholischen Moraltheologie und ihre Kritik // Theologische Revue. 1902. № 1. H. 41 – 46; Strehler B. Das Ideal der katholischen Sittlichkeit. Eine apologetische Moralstudie. Breslau. 1912.

<sup>136</sup> Шнайдер Т. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры. М., 2007. С. 495.

общему благу. Так, отмечается, что «предложенное через Иисуса прощение отличает христианство от всех серых систем ригористического, самодовольного и безрадостного морализма. Оно освобождает нас от того чрезмерного стерильного требования, в которое нас ввергает моралистически усиленная мания совершенства, в конечном счете *разрушая любую радость конкретной ответственности*. Христианская мысль о прощении дарует именно радость ответственности; она дарует радость той личной ответственности, с которой все более считается и церковь, к которой она все более должна взывать и культивировать в растущей анонимности нашей общественной жизни с ее комплексами, сложно обозримыми жизненными ситуациями»<sup>137</sup>.

В контексте рассмотрения достоинства личности следует также указать на различие между категориями *индивидуальность* и *индивидуализм*, поскольку это различие влияет не только на понимание сущности и содержания «достоинства личности», но и уточняет, в контексте цивилизационного подхода к праву и иным социальным явлениям, имеющиеся разность в организации социально-правового взаимодействия между личностями, правовую регламентацию социальных отношений, правоприменительную и другую юридическую деятельность. Кроме того, это различие часто упускается из виду при проведении различных (юридических, политических, философских, социологических и др.) исследований.

Не претендуя на полноту отметим, что индивидуализм и индивидуальность различаются:

---

<sup>137</sup> Цитата по: Шнайдер Т. Указ. раб. С. 496 (Unsere Hoffnung, 15, in.: Synode I. 1976. 94f).

- *во-первых*, в логико-теоретическом аспекте, где первое ориентирует на принцип (организации, взаимодействия и т.п.), а второе – указывает на характеристику чего либо как конкретного, индивидуального, специфического;

- *во-вторых*, индивидуализм может трактоваться в качестве идеологии, стиля, формы мыследеятельности личностей, а индивидуальность – идея об исключительности конкретного феномена, явления, события, личности и т.п., т.е. первое носит всеобщий характер, а второй частный, конкретный;

- *в-третьих*, индивидуализм выступает в качестве объединяющего, всеобщего свойства, характерного группе, народу, нации, идеологической платформе, политическим учениям и т.п., а индивидуальность, напротив указывает на различия, на способы личностной, профессиональной, этнонациональной идентификации;

- *в-четвертых*, если индивидуализм неотъемлемо связан с рационализированной формой сознания, то индивидуальность, напротив, имеет преимущественной духовно-нравственное измерение, а также социально-психологические характеристики<sup>138</sup>;

- *в-пятых*, индивидуализм базируется на социальном, экономическом, символическом и т.п. неравенстве личностей,

---

<sup>138</sup> Справедливо в этом плане отмечает известный исследователь христианских основ права и государства А.М. Величко, «что, в конце концов, именно различие наших свойств (духовно-нравственных – М.Ф.), друг по отношению к другу, возможность идентифицировать каждого человека по присущим только ему признакам души и характера и составляет основу индивидуальности» // Величко А.М. Философия русской государственности. СПб., 2001. С. 45.

неравенство есть основа и фактор развития этого принципа организации и взаимодействия, а индивидуальность, напротив, основывается на духовном равенстве и единение разнообразных индивидуальных частей.

Так, в христианской догматической и философско-религиозной мысли в качестве аксиомы является то, что различные дарование личностей (т.е. дарованные духовно-нравственные ее качества, формирующие достоинство самой личности <sup>139</sup>) уравниваются в Боге как их Источнике, но не формально, механистически, а качественно и в этом духовном единстве все различия снимаются – «в этом неравенстве – писал священномученик Иоанн – залог высшего и разнообразного нравственного развития» <sup>140</sup>.

В этом плане *неверно* характеризовать российское общество как антииндивидуальное, отечественную государственность как противоречивую форму правления, основанную на коллективном духе с чуждыми формами индивидуального властно-правового взаимодействия, а русское право как общинно ориентированное и

---

<sup>139</sup> В «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве...» говорится, что «Если к образу Божию в Православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь соотносится понятием подобия Божия, которое по Божественной благодати достигается через преодоление греха и стяжание нравственной чистоты и добродетелей. А потому человек, носящий в себе образ Божий, не должен превозноситься этим высоким достоинством, ибо это не его личная заслуга, но дар Божий» («Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» // Основопологающие документы Русской Православной Церкви. Режим доступа: <http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/rpc.php>).

<sup>140</sup> Иоанн (Восторгов). Берегись обманных речей // Сочинения. В 5 т. Т. 5. СПб., 1998. С. 29.

уравнивающее. Напротив, «На Руси *всегда ценили индивидуальность* (именно в выше названном понимании, не выводимую из рационального принципа и идеологизированного шаблона – индивидуализма – М.Ф.), *но не привечали индивидуализм*. Эта особенность русского человека, ставшая основой национального мировоззрения и национального уклада жизни, определяла судьбу всех реформ в России за последние столетия, и будет определять впредь»<sup>141</sup>.

О данном факте свидетельствуют и многочисленные социологические опросы, которые проводились различными институтами и коллективами ученых на протяжении всего этапа либерально-демократической модернизации государства и права, духовно-нравственной типизации общественного мировоззрения и т.д. В них фиксируется, что индивидуальность личности и ее достоинства является одной из ключевых ценностей правосознания россиян, а вот свойства характеризующие принцип индивидуализма в общественном взаимодействии и государственно-правовой, социально-экономической и духовно-нравственной организации оцениваются весьма негативно<sup>142</sup>. Причем эта установка отечественного правосознания характерна как для

---

<sup>141</sup> Бабурин С.Н. Российский путь: утраты и обретения. М., 1997. С. 251.

<sup>142</sup> См., например: Левада Ю. Рамки и варианты исторического выбора: несколько соображений о ходе российской трансформации // Мониторинг общественного мнения. № 1. 2003; Общественное мнение – 2008. Ежегодник. М., 2008; Россия: мониторинг, анализ, прогноз. М.Ж НИИСС, январь – август 1996. №5 // [http://vybory.ru/sociology/issled.php3?id\\_1half1996\\_sozdanie.html](http://vybory.ru/sociology/issled.php3?id_1half1996_sozdanie.html); Тихонова Н.Е. Личность, общность, власть в российской социокультурной модели // ОНС. 2001. № 3 и др.



молодого, так и уже зрелого поколения людей <sup>143</sup>, что говорит о функционировании как механизма социально-правовой преемственности, так и об устойчивости основных характеристик правового сознания граждан.

Так, например, в недавнем социально-политическом исследовании респонденты отдают высокое предпочтение ценности индивидуальности личности и ее достоинству и выдвигают «серьезный запрос на морально-политические ценности и в, в частности, на идеи в целом презю социальной справедливости». При этом растет и востребованность такой ценностной правовой ориентации как индивидуальная автономия, которая трактуется не в «стиле» принципов индивидуализма, а имеет «морально-политический срез проблемы» <sup>144</sup>. В целом показывается в современных исследованиях тематизация и актуализация авторитарно-коммуникаристской модели демократии. При этом авторитарная проблематика связывается с построением сильной государственности и стабильной государственной властью. Социологические данные фиксируют, что «особое значение имеет такая ценность, как “сильное государство”». В литературе по авторитаризму она нередко интерпретируется как один из наиболее явных показателей авторитарности, анализ наших данных показывает, что этот индикатор следует трактовать более острожено», поскольку он связывается не с авторитарным началом государственной власти, а с морально-

---

<sup>143</sup> Арутюнян М.Ю., Здравомыслова О.М., Курильски-Ожвэн Ш. Обаз и опыт права: Правовая социализация в изменяющейся России. М., 2008;

<sup>144</sup> Шестопап Е.Б. Политическая повестка дня для российской власти и ее восприятие гражданами // Политические исследования. 2011. № 2. С. 20.

нравственным. Ратуя за усиление государственной власти, общество, прежде всего, предъявляет «серьезный запрос на морально-политические ценности и, в частности, на идеи социальной справедливости», идеократической обусловленности властно-правовой деятельности, обеспечение и реализацию высоких духовно-нравственных (деонтологических) стандартов деятельности тех или иных должностных лиц<sup>145</sup>.

В целом в современной западноевропейской богословской и религиозно-философской традиции доминирует традиция рассмотрения достоинства личности, заложенная Фомой Аквинским. Эту традицию продолжает в настоящее время достаточно авторитетное направление богословских и философско-правовых учений – неотомизм. В рамках неотомиской философско-правовой мысли достоинство человека трактуется как интегративная сложная субстанция, состоящая из души и тела. При этом душа – является формообразующей по отношению к телу принцип, вступая основой достоинства личности. Телесное в свою очередь связывается с индивидуальностью, а личность в своих деяниях направляется «естественным законом» («lex aeterna»), призывающим творить добро и избегать зла. Причем стремясь к благу человек «раскрывает» свое достоинство (как Дар Божий), обретает совокупность интеллектуальных, моральных и теологических добродетелей, культивировать которые и призвана общественная жизнь и все государственные и гражданские институты и структуры<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Там же. С. 20 – 24.

<sup>146</sup> См., например, об этом: Губман Б.Л. Неотомизм // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. /Под редакцией В.С. Стёпина. М., 2001.

Кроме того, в западноевропейской христианской религиозной и философско-правовой мысли проблематика духовности и индивидуализма (самодостаточности человека, как социального атома) и их гармонизации, решается в контексте соотношения христианской и гражданской организации общественной жизни. Наиболее влиятельное учение о сущности и назначении христианской и гражданской общины принадлежит влиятельному богослову XX века К. Барту.

Гармонизация духовного и рационального в понимании достоинства личности, организации их взаимодействия К. Барт интерпретирует с точки зрения некоторого единства гражданской и духовной жизни. методологическим инструментарием для этого является используемая им понятия «община». Как он отмечает сам это «применение одного понятия “община” для обозначения обеих величин (бытия человека в политико-правовой и духовно-нравственной организации – М.Ф.) может, во-первых, с самого начала указывать на существование между обоими... положительного отношения и связи»; а, во-вторых, обратить внимание на то, что «мы имеем дело не только и не первую очередь с институтами и должностями, а с людьми, которые объединены в “общину” для работы и служения общим задачам»<sup>147</sup>. Именно в общине в полной мере, по его мысли, выражается духовное (внутреннее) и внешнее (рационализированное, индивидуализированное) достоинство личности. Ее свободы и права. Причем важно подчеркнуть, что гармонизация духовного и гражданского достоинства личности может быть достигнуто путем *взаимного уважения и служения* (хотя

---

<sup>147</sup> Барт К. Христианская и гражданская община // Оправдание и право. М., 2006. С. 64.

прямо об этом Барт и не говорит, не акцентирует на этом внимание, но всегда исходит из этого).

Христианская община для Барта это не только сообщество по вере, духовная среда для нравственного роста человека, но еще и коллектив личностей объединенных территориальной идентификацией. Например, это ярко контрастирует как с классическими Византийским, так с Православно-русским пониманием сущности христианской общины, ее мессианских и иных целях и задачах, взаимоотношении с государством, правом и т.п.<sup>148</sup> Для Барта христианская община это более конкретная, локализованная, духовно, культурно и юридически определенное понятие: «это общность тех людей населенного пункта, области, страны, которые как “христиане” через познание и для исповедования Иисуса

---

<sup>148</sup> В Византийской и Православной государствоведческой традиции христианская община (*corpus christianorum* – понятие используемое императором Константином, представляет собой юридический перевод христианского понятия «церковь»), связывалась, прежде сего с мессианской идеей и «вселюдским братством» в вере. Хотя в центре этой традиции и стоит император/царь, тем не менее, последний олицетворял всю священную христианскую державу, т.е. державу для христиан, где все «православные, подданные православного императора, - отмечает Т.Н. Грановский, - сознавали себя братьями не по происхождению, а по вере» (См.: *Смолин М.Б.* Тайны русской империи. М., 2003. С. 26). В свою очередь, эта идея имела основы геополитического универсализма, формирования христианского экуменизма (См.: *Хаула Е.* Религиозная миссия империи // Имперское Возрождение. 2006. № 4. С. 76). Как Отмечает, Л.А. Тихомиров *corpus christianorum* – всегда воспринималась не территориально, а экстерриториально; не материально, а духовно, как сплоченная (идейно, духовно, социально) масса, эта масса «сплоченных людей» поддерживает и отстаивает идею «боговластия» на земле (Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 1998. С. 139).

Христа особенно призваны из среды остальных людей и объединены в общину».

Нам представляется, что такой теоретический «маневр» необходим был Барту для того, чтобы приблизить (сблизить) понимание христианской и гражданской общины, которая также имеет социально-духовную, правовую, территориальную, публично-властную и иную формы идентификации. Формирование в свою очередь единой «глобальной» христианской общины, по идеи мыслителя связано с тем, что «каждая отдельная община как таковая является вселенской (кафолической), т.е. вплоть до единства солидарной с христианскими общинами других населенных пунктов, областей и стран».

Гражданская община, определяется мыслителем схожим образом, как «общность всех людей населенного пункта, области, страны». Однако, ее отличие от христианской заключается во внешней общности, обеспечиваемой правопорядком. Здесь личность и ее достоинство находятся под охраной действенного и обязательного для всех и каждого, защищенного и осуществленного через принуждение правопорядка. Елью и смыслом существования гражданской общины, по Барту, обеспечение «как внешней, относительной, временной свободы отдельных личностей, так и внешнего, относительного, временного мира их сообщества. И в этом смысле обеспечение внешней, относительной, временной гуманности их личной и совместной жизни»<sup>149</sup>.

Свою очередь поддержание временной, относительной, внешней гуманности личности и ее сообщества обеспечивается по его мысли в

---

<sup>149</sup> Барт К. Указ соч. С. 66.

трех ведущих формах: *во-первых*, в форме законодательства, который создает для всех личностей действительный и всеобщий правопорядок; *во-вторых*, в форме правительственной и административной деятельности, которые обеспечивают его существование на практике, в конкретном взаимодействии личностей; *в-третьих*, в форме правосудия посредством которого должно определяться подтверждаться всеобщность правопорядка и его гуманизирующее значение в сомнительных и конфликтных ситуациях.

Другим отличием гражданской общины, по Барту, является отсутствие в ней «объединяющего всех сознания», которое может обеспечить только единение в вере и деле Христовом. Все остальные идеологические, государственно-правовые скрепы это суть внешние, временные и относительные формы объединения личностей. В противовес современным проектам формирования новых, глобальных форм гражданской идентичности<sup>150</sup>, мыслитель утверждает, что настоящая общность может быть только духовной, а гражданская община уже разворачивается на этой общности. Все иные формально-правовые и внешние конструкты в своей сущности абстрактны и временны. Представляют своего рода если и сосуды, то полностью

---

<sup>150</sup> Например, Ю. Хабермас говорит о конституционно-правовой идентичности, которая сменит в глобализирующемся мире старые национальные, этнические и иные формы традиционной идентичности, сблизит людей и соединит их на основании гуманитарных ценностей – прав человека, его свобод и т.п. (См.: Хабермас Ю. Расколатый Запад. М., 2008).

пустые и ненадежные, в которых невозможно апеллировать к чему-то вечному, незыблемому, авторитетному, вневременному и т.п.<sup>151</sup>

Поэтому, пишет он, «гражданская община как таковая духовно слепа и невежественна. У нее нет ни веры, ни любви, ни надежды. У нее нет братьев и сестер. В ней можно спрашивать, как спрашивал Пилат: “Что есть истина?”, потому что каждый ответ на этот вопрос упразднил бы ее предпосылки. “Толерантность” есть в “религиозном” смысле – “религия” здесь является последним словом, обозначающим эту другую вещь, - ее последняя мудрость. Именно поэтому у гражданской общины есть лишь внешние, лишь относительные, лишь временные задачи и цели... И именно поэтому, – продолжает развивать эту мысль К. Барт, у гражданской общины нет гарантии и корректива по отношению к опасности пренебречь собой и своим правопорядком или возвести то и другое в абсолют и, так или иначе, разрушить и ликвидировать самое себя»<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Характерный для этой позиции лозунг У. Альтерматта: «Национально-государственное мышление и действия европейцев должны быть денационализированы». Он призывает признать, что в современном глобализирующемся мире существует объективная и устойчивая тенденция к формированию новой формы общественной организации, освобожденной от традиционных религиозных и национально-культурных пут – глобального гражданского общества. «Современное государство, – продолжает автор, – *могут существовать лишь в том случае, если они освобождают политическое гражданство от культурной и этнической идентичности* (курсив мой – М.Ф.)». Объединяющее начало должно быть исключительно политическим феноменом, лишенным какого-либо религиозного, духовного, культурного или этнонационального содержания: «Гомогенность национального государства должна основываться на политических, а не на этнокультурных факторах» / См.: *Альтерматт У. Этнонационализм в Европе*. М., 2000.

<sup>152</sup> Барт К. Указ. Раб. С. 67.

Таким образом, «достоинство личности» является *фундаментальной категорией* не только для философско-правовых, социально-религиозных, политических учениях и доктрин; но и выступает *базовым институтом* в современном законодательстве. Для современных христианских философов достоинство человека является основополагающим *концептуально-правовым ядром* в обосновании неотъемлемых прав и свобод человека. При этом еще раз подчеркнем, что в христианской философско-правой мысли достоинство человека обосновывалось в *духовно-нравственном аспекте* и оно связано с наделенности *божественными свойствами человека*, это ключевой момент в понимании человеческого достоинства как *Богоданной нравственной природы*.

Следует также отметить тот факт, что духовно-нравственная категория «достоинство личности» играла определяющую роль в национально-культурной эволюции правовой системы общества (как западноевропейских, так и отечественной), тех или иных юридических институтов (особенно прав и свобод человека). Причем особенности понимания и трактовка данной категории влияло не только на формирование специфической системы нормативного регулирования общественными процессами и уникального (цивилизационного) характера взаимодействия различных социально-нормативных систем (религии, права, обычаев и т.п.); но и на становление особого типа устойчивого взаимодействия в системе человек – общество – государство.

Достоинство личности и ее свобода выступают основополагающими элементами духовно-нравственной культуры



общества и религиозного правосознания<sup>153</sup>. Понимание, устойчивые идейно-смысловые и чувственные элементы этой категории, сформированные в рамках религиозного мировоззрения, в дальнейшем выступали ориентиром не только духовно-нравственного развития общества и личности, социальной организации; но и нормативно-правового регулирования общественных отношений, обеспечивали преемственное воспроизводство национально-культурной (цивилизационной) формы и стиля правового мышления.

---

<sup>153</sup> В этом плане можно привести недавнее исследование, посвященное религиозным аспектам права и религиозного правосознания в котором автор, на наш взгляд достаточно верно отмечает, что « религиозное правосознание следует рассматривать как самостоятельный источник права, вбирающий в себя разнообразные духовные элементы, отражающие различные сферы общественной идеологии и психологии... Религиозное правосознание даёт важную для генезиса права духовно-культурную основу правотворчества, выступая важным элементом правосознания в юридически значимых жизненных ситуациях» (Виноградова О.П. Религиозные аспекты в российском праве. Автореф. дис... канд. юр. наук. Н. Новгород, 2011. С. 11).

## **Глава II. НЕОТОМИЗМ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ**

### **2.1. Влияние неотомизма на европейскую философско-правовую мысль**

Одна из наиболее древних и влиятельных философско-правовых традиций Западной Европы представлена французской католической мыслью. В советский период в силу идеологических предубеждений и по инерции до самого последнего времени в постсоветских странах о ней практически не было известно, хотя публиковались работы, посвященные ее критике<sup>154</sup>. Французская католическая традиция восходит к Фоме Аквинскому, Пьеру Абеляру, Рене Декарту, Николя Мальбраншу, Жозефу де Местру, Луи-Габриэлю-Амбруазу де Бональду, Виктору Кузену и др. В XX веке она дала всемирно известных мыслителей – Жака Маритена, Жака Шевалье, Эмманюэля Мунье, Этьена Жильсона, кардинала Анри де Любака. В значительной степени благодаря близости и сотрудничеству с католическими мыслителями она оказала влияние на протестантского философа Поля Рикера. В последнее десятилетие с трудов католических авторов было снято идеологическое табу, они стали доступны в русском переводе, появились первые

---

<sup>154</sup> Гараджа В. И. Неотомизм – разум – наука : (критика католической концепции научного знания) / В. И. Гараджа. – М. : Мысль, 1969. – 215 с.; Губман Б. Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена / Б. Л. Губман. – М. : Мысль, 1983. – 134 с.; Губман Б. Л. Современная католическая философия : человек и история / Б. Л. Губман. – М. : Высш. шк., 1988. – 190 с.; Кимелев Ю. А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология / Ю. А. Кимелев. – М. : Наука, 1985. – 143 с.; и др.

объективные исследования, посвященные их творчеству<sup>155</sup> Тем не менее, пока что в философско-правовой литературе остается неисследованным вклад французских католических философов XX века в осмысление актуальных проблем философии права. Работ монографического характера, специально посвященных этой теме, нет ни в отечественной, ни в зарубежной литературе (в том числе и французской).

Дело в том, что вплоть до конца XX века идеологическое противостояние существовало не только между советской и западной, но и западной атеистической и западной религиозной философией. В 1930 году, в период быстрого роста популярности возрожденного томизма, известный своими просоветскими симпатиями Андре Жид замечал в своем дневнике: «Возрожденный томизм и статьи Маритена будут иметь лишь историческую ценность: сомневаюсь, что кто другой, кроме археолога, ими заинтересуется»<sup>156</sup>. Этот писатель оказался плохим пророком – это им, а не Маритеном в наши дни может заинтересоваться только «археолог знания». Андре Жид полагал: «Проблемы», волновавшие человечество, не разрешив которых, казалось, невозможно жить, постепенно теряют прежний интерес, и не потому, что решение

---

<sup>155</sup> Багдасаров Д. Р. Взаимодействие религии, культуры и истории в неотомистской концепции Жака Маритена : автореф. дис. на соиск. ученой степени канд. филос. наук : 09.00.06 / Багдасаров Д. Р. ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 1999. – 25 с.; Луковская Д. И. Социологическое направление во французской теории права / Д. И. Луковская. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1972. – 230 с.; Шишков К. А. Власть и политический идеал в политико-философской концепции Ж. Маритена / К. А. Шишков // Культура и власть. – Тверь, 1999. – С. 66–71.; Доброхотов А. Л. Христианство и философия [Электронный ресурс] / А. Л. Доброхотов // Библиотека Гумер. Философия. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/\\_Dobroh\\_ChristFilos.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/_Dobroh_ChristFilos.php); Каневский К. Социальная доктрина католической церкви. Институт государства глазами католиков / К. Каневский // Рос. юстиция. – 2003. – № 6. – С. 69–72.

<sup>156</sup> Жид А. Страницы из дневника [Электронный ресурс] // Lib.ru : Б-ка Максима Мошкова : зарубеж. проза. – Режим доступа: <http://lib.gornet.ru/INPROZ/ZHID/pages.txt>.

найденно, а потому, что жизнь отходит от них. Стоит им потерять злободневность, и они умирают, совершенно незаметно, без агонии, просто – отмирают». Но оказалось иначе – католический философ обращался к актуальным по сей день и одновременно вечным проблемам, которые французскому коммунисту казались незначительными.

Как отмечает швейцарский католический ученый Патрик де Лобье, «современный мир, сначала враждебный Церкви, в наши дни проявляет гораздо более тонкий психологический подход к ней, констатируя духовный, по сути своей, характер ее деятельности»<sup>157</sup>. С другой стороны, стороны светских интеллектуалов, всемирно известный философ Юрген Хабермас вскоре после совершенного исламистскими радикалами террористического акта 11 сентября 2001 года в благодарственной речи по случаю присуждения ему Премии мира немецкой книготорговли заявил,<sup>158</sup> что светское общество нуждается в новом понимании религиозных убеждений, которые есть нечто большее, нежели просто реликты прошлого, и представляют собой «когнитивный вызов», брошенный философии. На наш взгляд, речь идет не только о «когнитивном вызове», но и о вызове всей гуманистической традиции права, поступившем от религиозных фундаменталистов и фанатиков экстремистских решений сложных политико-правовых проблем. В силу этого обращение к католической версии философии права приобретает дополнительную значимость.

---

<sup>157</sup> Лобье П. де. Социальная доктрина католической церкви. Опыт воплощения христианского идеала [Электронный ресурс] / Патрик де Лобье. – Брюссель, 1989. – Режим доступа: [http://www.agnuz.info/library/books/soc\\_doc/index.htm](http://www.agnuz.info/library/books/soc_doc/index.htm).

<sup>158</sup>

Некоторое представление о развитии современной французской философии и социологии права дают опубликованные за последние десятилетия переводы работ Р. Арона<sup>159</sup>, Ж.-Л. Бержеля<sup>160</sup>, Ф. Буше-Сольнье<sup>161</sup>, Ж. Гурвича<sup>162</sup>, Р. Давида и К. Жоффре-Спинози<sup>163</sup>, В. Декомба<sup>164</sup>, Ж. Карбонье<sup>165</sup>, Р. Пэнто и М. Гравитц<sup>166</sup>, и др. Тем не менее, целостная картина развития этой мощной ветви западноевропейской мысли в постсоветских странах еще далека до завершения и осмысления. В частности, несмотря на появление переводов работ одного из классиков французской католической философии права Жака Маритена, а также публикаций отечественных авторов, посвященных различным аспектам его творчества (работы Д.Р. Багдасарова<sup>155</sup>, Б.Л. Губмана<sup>154</sup>, З. Коларжа<sup>167</sup>, Б.И. Трилесника<sup>168</sup>, К.А. Шишкова<sup>169</sup> и др.), за исключением статьи итальянского автора В. Поссенти<sup>170</sup> о месте Маритена в истории обоснования прав человека, его философско-правовые взгляды еще не

---

<sup>159</sup> Арон Р. Демократия и тоталитаризм / Р. Арон. – М.: Текст, 1993. – 303 с.; Арон Р. Эссе о свободах: пер. с франц. / Р. Арон. – М.: Праксин, 2005. – 196 с.

<sup>160</sup> Берже Ж.-Л. Общая теория права / Ж.-Л. Берже. – М.: Нота-Бене, 2000. – 576 с.

<sup>161</sup> Буше-Сольнье Ф. Практический словарь гуманитарного права / Буше-Сольнье. – М.: МИК, 2004. – 551 с.

<sup>162</sup> Гурвич Г. Д. Философия и социология права: избр. соч. / Г. Д. Гурвич. – СПб.: Издат. дом Санкт-Петербург. ун-та, 2004. – 848 с.

<sup>163</sup> Давид Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози. – М.: Междунар. отношения, 1999. – 399 с.

<sup>164</sup> Декомб В. Современная французская философия: [сборник] / В. Декомб; пер. с фр. М. М. Федоровой. – М.: Весь мир, 2000. – 344 с.

<sup>165</sup> Карбонье Ж. Юридическая социология / Ж. Карбонье. – М.: Прогресс, 1986. – 351 с.

<sup>166</sup> Пэнто Р. Методы социальных наук / Р. Пэнто, М. Гравитц. – М.: Прогресс, 1972. – 607 с.

<sup>167</sup> Коларж З. Человек в теологии Жака Маритена / З. Коларж // Наука и религия. – 1984. – № 5. – С. 32–33.

<sup>168</sup> Трилесник Б. И. Жак Маритен и рационализм / Б. И. Трилесник // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – М., 1980. – № 6. – С. 106–114.

<sup>169</sup> Шишков К. А. Власть и политический идеал в политико-философской концепции Ж. Маритена / К. А. Шишков // Культура и власть. – Тверь, 1999. – С. 66–71.

<sup>170</sup> Поссенти В. Традиции прав человека и идеи Ж. Маритена / В. Поссенти // Европейский альманах. – М., 1992. – С. 12–29.

были предметом исследования. Поэтому в данной работе мы опираемся, прежде всего, на первоисточники – главным образом на сочинения Фомы Аквинского как предтечи неотомизма и труды Ж. Маритена<sup>171</sup>, частично на работы Э. Жильсона<sup>172</sup>, Э. Мунье<sup>173</sup> и Г. Марселя<sup>174</sup>.

Вторая важная группа источников – папские энциклики<sup>175</sup>, постановления II Ватиканского Собора<sup>176</sup>, выступления пап и кардиналов<sup>177</sup> **[Ошибка! Источник ссылки не найден., Ошибка!**

---

<sup>171</sup> Маритен Ж. Философ в мире : пер. с фр. / Ж. Маритен. – М. : Высш. шк., 1994. – 192 с.; Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен ; пер. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-персе, 2000. – 196 с.; Маритен Ж. Знание и мудрость : знание и мудрость. Религия и культура. О христианской философии. Фома Аквинский, апостол современности / Ж. Маритен ; пер. с фр. Степачева Л. М. – М. : Науч. мир, 1999. – 243 с.; Маритен Ж. Письма к Н. А. Бердяеву, 1926–1936 гг. / Ж. Маритен // Путь. – М., 1992. – № 2. – С. 333–346.; Маритен Ж. Философия прав человека : (ответ на анкету ЮНЕСКО, июнь 1947 г.) / Ж. Маритен // Европейский альманах. – М., 1992. – С. 30–34.; Maritain J. l'Ordre des concepts (logique) / J. Maritain // Jacques et Raissa Maritain. Oeuvres complètes. – Fribourg (Suisse) : Editions universitaires / Paris Editions Saint-Paul, 1987. – Vol. II. – P. 277–765. ; Maritain J. La loi naturelle ou loi non écrite / J. Maritain // Jacques et Raissa Maritain. Oeuvres complètes. – Fribourg (Suisse) : Editions universitaires. – Paris : Editions Saint-Paul, 1999. – Vol. XVI. – P. 689–918.

<sup>172</sup> Жильсон Э. Избранное : христианская философия : пер. с фр. и англ. / Э. Жильсон. – М. : РОССПЭН, 2004. – 703 с.; Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристике до конца XIV века / Э. Жильсон. – М. : Республика, 2004. – 678 с.; Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / пер. Г. В. Вдовиной // Избранное / Э. Жильсон. – М. ; СПб. : Университет. кн., 2000. – Т. 1. – 496 с.

<sup>173</sup> Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – М. : Республика, 1999. – 559 с.

<sup>174</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии : пер. с фр. / Г. Марсель. – М. : Республика, 2004. – 224 с. ; Марсель Г. Человек праведный : пьесы / Г. Марсель. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 2002. – 365 с.

<sup>175</sup> Aeterni patris. Encyclique de Léon XIII [Electronic resource]. – Mode of access: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_fr.html) ; Inciarte F. Jacques Maritain im politikphilosophischen und theologischen Kontext Deutschlands / F. Inciarte // Giornale di metafisica. – Torino, 1982. – A. 4, № 3. – S. 475–486. ; Ioannes Paulus II. Fides et ratio. Aux Évêques de l'Église Catholique sur les rapports entre la Foi et la Raison [Electronic resource] / Ioannes Paulus II. – 1998. – 14 set. – Mode of access: [http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/_INDEX.HTM).

<sup>176</sup> Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш. – М. : Библ.-богослов. ин-т Св. Ап. Андрея, 2007. – 416 с.

<sup>177</sup> Ратцингер И., кардинал. Доктринальная нота, касающаяся некоторых вопросов участия католиков в политической жизни : Конгрегация Вероучения, Рим, резиденция Конгрегация вероучения, 24 ноября 2002 г. [Электронный ресурс] / Кардинал И. Ратцингер, архиепископ

**Источник ссылки не найден., Ошибка! Источник ссылки не найден., Ошибка! Источник ссылки не найден.],** в которых содержится оценка эволюции и намечаются идейные перспективы доктрины католической церкви. Важность этой группы определяется строгой доктринальной иерархической дисциплиной, сложившейся в католической церкви за многовековую историю ее существования, в силу которой обеспечивается относительное единство выражаемых взглядов. Впрочем, как будет показано ниже, это доктринальное единство относится только к основным принципам вероучения и не исключает различий в теоретических подходах и методологии.

Третья группа источников – исторические обзоры развития католической церкви и учений ее крупнейших представителей, представленные в литературе западных стран (Г.Берман<sup>178</sup>, И. Конгар<sup>179</sup> и др.).

К четвертой группе относятся историко-правовые исследования, либо прямо относящиеся к предмету данной работы, либо характеризующие идейный контекст, в котором развивалась современная

---

Т. Бертоне // [Www.Katolik.ru](http://www.katolik.ru). – Режим доступа: <http://www.katolik.ru/modules.php?name=Pages&go=page&pid=423>.

Ратцингер Й., Бенедикт XVI. Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности / Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М.: Библ.-богослов. ин-т Св. Андрея, 2007. – 144 с.

<sup>178</sup> Берман Г. Дж. Вера и знание: примирение права и религии / Г. Дж. Берман. – М.: Канон+, 1999. – 431 с.; Берман Г. Западная традиция права: эпоха формирования / Г. Берман. – М.: ИНФРА-М: Норма, 1998. – 623 с.

<sup>179</sup> Congar Y. M.-J. A History of Theology / Y. M.-J. Congar. – Garden City (New York): Doubleday, 1968. – 312 p.

французская философия права (П.де Лобье<sup>157</sup>, Д.И. Луковская<sup>180</sup>, Т.Рауш<sup>176</sup> и др.).

Для методологии данного исследования необходимо учитывать динамичный характер современной католической философии вообще и католической философии права в частности. В этой связи уместно привести мнение кардинала Роже Эчегаре, Председателя папского Совета по вопросам справедливости и мира: «Социальная мысль Церкви не есть нечто застывшее. В ней, как во всем, протекает жизненный процесс, содержащий как элемент непрерывности и единства, так и элемент изменения и прогресса. Не являясь сборником рецептов, она некоторым образом определяет ряд наиболее значительных направлений, по которым можно следовать различными способами. Отсюда — исторический характер этого учения, в котором выражается его сила и способность творить»<sup>181</sup>.

Таким образом, вопреки устоявшемуся у нас взгляду на католическую философию права как на ортодоксальное следование доктрине Фомы Аквинского, постановлениям Соборов и папским энцикликам, она находится в постоянном развитии в поисках ответов на актуальные проблемы человечества. Ярким примером этой динамики и

---

<sup>180</sup> Луковская Д. И. Понятие прав человека: многообразие подходов. Проблема универсальности прав человека / Д. И. Луковская // История государства и права. – 2007. – № 12. – С. 32–36.; Луковская Д. И. Социологическое направление во французской теории права / Д. И. Луковская. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1972. – 230 с.

<sup>181</sup> Эчегаре Р., кардинал. Предисловие [Электронный ресурс] / Кардинал Р. Эчегаре // Патрик де Лобье. Социальная доктрина католической церкви. Опыт воплощения христианского идеала. – Режим доступа: [http://www.agnuz.info/library/books/soc\\_doc/index.htm](http://www.agnuz.info/library/books/soc_doc/index.htm).



актуальности является современная французская католическая философия права.

## **2.2. Взаимосвязь конфессиональных и светских учений в философии права.**

На протяжении тысячелетий правовая мысль и законодательство самых различных цивилизаций имели в качестве фундамента и мировоззренческих ориентиров постулаты тех или иных религий. Более того, известные в наши дни древнейшие памятники правовой мысли и законодательства первоначально были включены в религиозный контекст, а судебные процессы сопровождались религиозными ритуальными формулами и обрядами. Рассуждать о законах первоначально было исключительной привилегией жрецов главных божеств. Об этом писал еще Ульпиан: «По заслугам нас называли жрецами, ибо мы заботимся о правосудии, возвещаем понятия доброго и справедливого, отделяя справедливое от несправедливого, отличая дозволенное от недозволенного, желая, чтобы добрые совершенствовались не только путем страха наказания, но и путем поощрения наградами, стремясь к истинной... философии, а не к мнимой»<sup>182</sup> [Ошибка! Источник ссылки не найден., с.157]. Римляне не были исключением, царь Древнего Вавилона Хаммурапи получал таблички с законами от верховного бога Шамаша, индийскому Ману передал законы бог Кришна, древнееврейскому пророку Моисею его единый Бог и т.п.

---

<sup>182</sup> Дигесты Юстиниана // Памятники Римского права. Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. – М. : Зерцало, 1997. – С. 152–607.

Характеризуя взаимосвязь религии и права с позиций сравнительного правоведения (которое он, кстати, считал частью философии права), известный французский ученый Р. Давид писал: «Сравнительное право показывает нам множество правопониманий. Оно знакомит нас с обществами, в которых отсутствует наше понимание права; с обществами, в которых право тесно связано с религией и составляет ее сокровенную часть»<sup>183</sup> (с. 9-10).

Религия и церковь по сей день играют видную роль не только в так называемых теократических государствах вроде Ирана, Иордании или Объединенных арабских эмиратов (в которых право считается частью исламской религии), но и в куда более продвинутых в светском отношении и вполне секуляризованных странах Западной Европы, Латинской Америки и даже в США. С распадом СССР и появлением новых независимых государств прежнее угнетенное состояние религий и церквей сменилось постоянным ростом их влияния в важнейших сферах политико-правовых отношений. Достаточно сослаться, например, на преамбулу к Конституции Украины, в которой впервые за 75 лет была сделана ссылка на Бога. Заметим, что подобных ссылок нет ни в Конституции США, ни в Конституции Франции, ни в Конституции Италии, ни в конституционных законах Великобритании, т.е. тех государств, в которых католическая, протестантская или англиканская церковь соответственно все еще имеют очень прочные, хотя и постоянно оспариваемые позиции.

---

<sup>183</sup> Давид Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре–Спинози. – М. : Междунар. отношения, 1999. – 399 с.

Нет никакого сомнения, что положение церкви в современных секуляризованных обществах сильно отличается от того, которое она имела еще полвека тому назад, не говоря уже о той монополии на регулирование всей духовной жизни в Европе с V – VII и вплоть до конца XVIII века. По мнению кардинала Марио Франческо Помпедда, высказанному в интервью газете «Corriere della Sera» от 17 декабря 2004 года, «предположение, что Европа в основном все еще остается христианской, не является реалистичным. В таких странах, как Франция, одной из первых принявшей христианство, сегодня очень большое число некрещеных людей, имеющих французские этнические корни. Но и в таких странах, как Италия, мы должны иметь мужество обращать внимание не столько на статистику крещений, сколько на повседневный опыт людей»<sup>184</sup>.

Тем не менее, несмотря на рост равнодушия к религии и несомненное ослабление ее позиций в современном секуляризованном государстве, преждевременно говорить об окончательном упадке влияния религии и церкви на общество и государство. Тот же кардинал Помпедда далее утверждает, что «Европейская Конституция во многих отношениях соответствует христианскому видению»<sup>184</sup>. Свидетельством этому, как будет показано дальше, является гуманистическая составляющая и конституционные идеи Фомы Аквинского и их развитие в трудах французских неотомистов XX века, в особенности Жака Мартена.

---

<sup>184</sup> Pompedda M. F. Europe is not Christian anymore [Electronic resource] / M. F. Pompedda // 30 Days in the Church and the World. – 2004. – № 12 (dec.). – Mode of access: [http://www.30giorni.it/us/brevi\\_stampa.asp?id=163](http://www.30giorni.it/us/brevi_stampa.asp?id=163).

Но есть и более впечатляющие факты. Сравнительно недавно, 19 января 2004 г. по инициативе Баварской Католической Академии в Мюнхене состоялся диалог между интеллектуальными антиподами: одним из всемирно известных философов современности Юргеном Хабермасом и тогдашним префектом Конгрегации Вероучения кардиналом Йозефом Ратцингером (ныне папой Бенедиктом XVI). Эти фигуры приобрели не только вполне заслуженный научный авторитет (кардинал Ратцингер в 1992 году был избран иностранным ассоциированным членом Академии моральных и политических наук при Institut de France), но и символическое значение. После переписки главы вольнодумцев Вольтера и папы Бенедикта XIV (годы понтификата 1740–1758) это был второй в истории диалог между римским первосвященником и светским мыслителем. Поэтому их дискуссия привлекла к себе внимание всего мира, причем не только католического, но и мусульманского – запросы в Мюнхен о содержании дискуссии поступали даже из Марокко и Ирана.

В этом диалоге <sup>185</sup> обсуждаются принципы современной европейской и мировой секулярной цивилизации. Темой диалога стали «Дополитические моральные основы либерального государства», т.е. о том, «на чем держится мир», по выражению кардинала Ратцингера. Хабермас говорит о практическом разуме постметафизического секулярного мышления, Ратцингер – о реальности человека как творения, предшествующей всякой рациональной общественной обусловленности. Оба отталкиваются оттого, что перед секулярным

---

<sup>185</sup> Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М. : Библ.-богослов. ин-т Св. Андрея, 2006. – 112 с

государством стоит множество внешних и внутренних проблем, связанных с религиозным мировоззрением. Возможно ли их решение? Столкнулись ли мы с кризисом права, кризисом либерального государственного устройства, кризисом сосуществования культур? Есть ли иная коммуникативная и этическая основа светского общества, с совершенно иным, по сравнению с прошедшим столетием, местом религии в культуре?

Оба мыслителя полагают, что решение этих проблем возможно, хотя современная мировая цивилизация действительно столкнулась с кризисами права, либерального государства, мирного сосуществования культур и религий.

На основании тенденций, наметившихся в современном диалоге между католиками, представителями других религиозных конфессий и светскими учеными, можно сформулировать несколько методологических критериев светского анализа философско-правовых концепций религиозных мыслителей. К ним мы предлагаем отнести:

- *критерий репрезентативности*, отображающий степень влияния той или иной философской традиции на общественное сознание;
- *критерий мировоззренческого плюрализма*, благодаря которому становится возможным учет позитивных достижений того или иного религиозно-философского исследования правовых проблем безотносительно от его конфессиональной или светской ориентированности;
- *критерий авторитетности* соответствующего источника, определяемый степенью его распространения и признания в пространстве и времени;

– *критерии гуманности и демократизма*, позволяющий произвести критический отбор персоналий и литературного материала, репрезентативного для целей данного исследования;

– *критерий релевантности* исследуемых источников, предмету, целям и задачам философии права.

Применительно к теме данного исследования первый *критерий* – *репрезентативности* предмета исследования выдерживается благодаря тому, что около 80% французов, безотносительно от степени их церковной активности, относят себя к католической церкви. Это обстоятельство позволяет предполагать, что идеи французских католических мыслителей то ли через непосредственное ознакомление с их работами, то ли косвенным образом, через проповеди и наставления кюре, доходят до сознания верующих католиков и влияют на их жизненные позиции. Как именно это происходит, можно установить лишь очень опосредованным образом, например, анализируя итоги голосования на выборах за тех кандидатов, которые позиционируют себя как сторонников католической церкви. Ярким примером является нынешний Президент Франции Николя Саркози, который постоянно подчеркивал в своей предвыборной кампании приверженность ценностям и институтам католической церкви.

В истории французской католической церкви были мрачные периоды, когда она была вдохновителем кровавых расправ над инакомыслящими и прежде всего инаковерующими (инквизиция, преследование еретиков – тамплиеров и альбигойцев, избиение французских протестантов-гугенотов и т.п.). Поэтому не случайно именно во Франции возникли и получили законодательное закрепление в

эпоху Наполеона I принципы свободы совести и секулярности государства как предпосылка формирования современного научного *критерия мировоззренческого плюрализма*, исключающего тотальный критицизм и принципиальное отторжение инакомыслия и инаковерия, которые в СССР доводились до преследования и физического уничтожения их носителей. «Мягкой» формой подобного мировоззренческого монизма являлось замалчивание самого факта существования подобного инакомыслия и инаковерия, которое проявилось в длительном отсутствии изданий работ интересующих нас католических авторов.

Применение в данном исследовании *критерия авторитетности* как самих католических мыслителей, так и их сочинений, осуществляется путем отбора только ведущих авторов современных католических философско-правовых концепций и оставления за пределами рассмотрения второстепенных католических писателей.

Учитывая далеко не простую историю отношений католической церкви с тоталитарными и коллаборационистскими режимами XX века – поддержку Муссолини в Италии, Франко в Испании, Петэна в Виши, войны гитлеровской Германии против СССР в 1941 году, – применение *критериев гуманности и демократизма* побуждает отказаться от анализа философско-правовых взглядов некоторых реакционных католических деятелей в пользу более детального анализа концепций представителей прогрессивного крыла французской католической философии. Кстати, сочинения упомянутых реакционных деятелей того времени, вроде Жака Шевалье, хотя и не находятся в чем-то вроде советских «спецхранов», не

переиздаются и поэтому труднодоступны даже для французских исследователей.

Наконец, *критерий релевантности* исследуемых источников, предмету, целям и задачам философии права побуждает авторов в данной работе рассматривать только те работы французских и зарубежных авторов, которые имеют прямое историческое или логическое отношение к ее теме.

### **2.3. Социально-исторические и мировоззренческие предпосылки возникновения католической философии права.**

Католическая философия вообще и католическая философия права в частности возникли как производные ветви христианской апологетики.

Термин «апология» (др. – греч. *απολογία* – защита самого себя) восходит к знаменитой защитительной речи Сократа на суде, воспроизведенной Платоном<sup>186</sup> и Ксенофонтом<sup>187</sup>. Далеко не так детально, зато куда более впечатляюще, в Евангелиях описана самозащита Христа перед судом Понтия Пилата. Таким образом, сам философский жанр апологии обязан своим появлением практике судебных выступлений и защиты прав отдельной личности, ее взглядов и жизненной практики их воплощения.

---

<sup>186</sup> Платон. Апология Сократа // Сочинения : в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1968. –Т. 1. – С. 81–112.

<sup>187</sup> Ксенофонт. Защита Сократа на суде / Ксенофонт // Сократические сочинения. Киропедия / Ксенофонт. – М. : Ладомир, 2003. – С. 168–179.



Развитие этого жанра в позднеримский период привело к возникновению более сложной и отвлеченной от защиты права отдельного лица формы апологии, предметом которой становится защита религиозной веры.

Широкое и быстрое распространение христианства было бы невозможным без активности первых апологетов – Климента Александрийского, Оригена, Григория Кесарийского, Юстина Иренея (Юстина Философа), Татиана, Афинагора, Тертуллиана, Лактанция, Боэция, в известной степени бл. Августина и др. Их апологии были обращены прежде всего к императорам, и уж затем – к образованным римлянам. Через них христианство постепенно «входило в мир» и завоевывало умы. Для апологетов было главной задачей доказать, что христианство лучше признанных философских воззрений.

Полемический нерв апологетики состоял в следующем: «христианская философия ничем не хуже вашей философии», «наша философия – то же самое, что ваша философия, только древнее и лучше». Древнее, потому что Моисей был древнее Гомера, а лучше потому, что христиане, благодаря Евангелию, якобы знают больше, чем Пифагор, Платон и Аристотель вместе взятые. При этом Климент Александрийский допускал, что у античной философии есть свои заслуги перед Богом, но после Нового Завета ее время прошло. Более радикальным был Юстин, который утверждал, что все лучшее в философии язычников по праву принадлежит христианам.

Начав с защиты самого права на существование в римском социуме, апологеты христианства со временем стали стремиться придать

ему максимально респектабельную философскую форму уже во втором веке н.э.

Как отмечает Г.Г. Майоров<sup>188</sup> (с.30-34), помимо собственной эллинистическо-римской традиции, христианские апологеты опирались на многие положения Евангелий, Деяний и посланий апостолов, особенно Павла и Петра.

Апостол Петр призывал каждого христианина быть готовым дать ответ всякому, требующему отчета о его христианской вере (1 Пет. 3:15). Помимо этих источников, первые христианские писатели использовали методы, аргументы и идеи, разработанные в иудейской апологетике (Филон Александрийский, Иосиф Флавий). Тем не менее, раннехристианские апологии имеют два адресата: иудейство и языческий неоплатонизм, по разным причинам противостоящие христианству. Апостол Павел писал: «Мы проповедуем Христа распятого – для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Защита от тех и других имела свою ярко выраженную специфику. Если с иудеями дискуссия шла, главным образом, о божественной и мессианской сущности Иисуса Христа, то с язычниками – о единстве Бога, уникальности Богоявления во Христе, лживости различного рода обвинений против христиан, несправедливости и незаконности гонений на них.

С утверждением христианства в статусе государственной религии в IV веке меняется характер апологетики, и центр ее богословско-философских усилий переходит от борьбы с внешними оппонентами к

---

<sup>188</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философской мысли / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 365 с.

защите чистоты веры, нравственности и канонического правопорядка, к борьбе с ересями в пределах самой Церкви. В основном эта защита носила чисто богословский и внутрицерковный характер и ее основные положения были закреплены в решениях Вселенских Соборов IV – VIII вв.

Наконец, уже после разделения Западной и Восточной церквей в западной церкви стал актуальным вопрос о принципах государственного устройства и правопорядка. В Византии он был решен еще Константином и Юстинианом – по позднеримской традиции приоритет в решении всех государственных дел и правовых дел был у императора. На Западе Европы после обращения германских и франкских завоевателей в христианство единственным авторитетным носителем государственно-правовой культуры были папа и ученые монахи. Более того, поскольку первые университеты (в том числе в Париже, Лионе и Бордо) учреждались и функционировали под эгидой римской церкви, во Франции не могло существовать никакой иной философии, кроме католической, вплоть до появления в эпоху Возрождения ее первых протестантских оппонентов вроде Пьера де ла Раме.

Детальный исторический обзор формирования и укрепления роли католической церкви и ее философии в исторические периоды, предшествовавшие Французской революции 1789 – 1794 гг. выходит за рамки данного исследования. Эта роль общеизвестна и не нуждается в каких-то обоснованиях – достаточно напомнить борьбу за присутствие папы во Франции вплоть до насильственного удержания его в Авиньоне, прямое участие в государственном управлении кардиналов Ришелье и Мазарини и т.п. Более важно для нас отметить эту роль как

своеобразный исторический маркер, определяющий постоянное присутствие католической философии в интеллектуальной жизни Франции вплоть до наших дней.

#### **2.4. Причины и обстоятельства реставрации томизма в католической философии права. Энциклика «Aeterni Patris» как предпосылка возрождения томизма во Франции.**

Среди главных целей Французской революции XVIII века было не только свержение абсолютистской монархии и установление демократической республики, но и устранение католической церкви с политической сцены и учреждение новой «религии Разума». После бурных событий 1791 – 93 годов, сопровождавшихся погромами церквей, санкционированными судебными приговорами казнями и просто бандитскими убийствами священников и монахов, широкой антиклерикальной пропагандой в прессе и в устных выступлениях революционных ораторов позиции католической церкви были сильно подорваны. Приход к власти Наполеона I, его конкордат и коронация папой, а затем и реставрация Бурбонов после отречения этого императора привели к частичному восстановлению доминирующего влияния церкви во Франции.

Однако восстановление официального статуса не устраняло угрозы новых потерь влияния для католической церкви. На фоне распространения атеистических и антиклерикальных идей и настроений было необходимо дать обновленную версию социально-политической и

морально-правовой философии, альтернативную позитивизму, атеистическому материализму и протестантскому идеализму.

В статье «Неотомизм», помещенной на авторитетном католическом сайте BELIEVE, В. Кордуэн<sup>189</sup> отмечает, что уже в начале XIX столетия в Италии некоторые профессора философии обратились к учению Фомы Аквинского в поиске принципов, которые могли бы помочь в решении проблем, поставленных идеалистической философией права Канта и Гегеля, британским эмпиризмом, скептицизмом и либерализмом. Следует сказать, что изучение теоретического наследия св. Фомы в католических семинариях и академиях со времени его беатификации в XIV веке вообще не прекращалось. Но речь шла о единичных штудиях, которые носили скорее характер интеллектуальных упражнений, чем программных исследований, нацеленных на практический результат. В середине XIX века неотомизм или неосхоластицизм стал распространяться благодаря работам Гаэтано Сансеверино (Gaetano Sanseverino) и Маттео Либераторе (Matteo Liberatore), периодическому изданию иезуитов «Civilita Cattolica» («Католическая цивилизация»), основанному в Неаполе в 1850 году. Эти усилия возглавили Йозеф Клэйтген (Josef Kleutgen) в Германии, Анри Ла Кордер (Henri LaCordaire) во Франции, Зеферино Гонсалес (Zeferino Gonzales) на Филиппинах и в Испании, Томмазо Зиглиара (Tommaso Zigliara) и Римский папа Лев XIII в Италии.

Манифестом неотомизма стала папская энциклика «Aeterni Patris» («Отцу Вечному», 1879), в которой учение Фомы Аквинского

---

<sup>189</sup> Corduan W. Neo-Thomism [Electronic resource] / W. Corduan. – Mode of access: <http://mb-soft.com/believe/txo/neothomi.html> last updated on 05/31/2007.

объявлялось официальной (но не единственной!) философией католической церкви. В последующих энцикликах Лев XIII стремился показать применимость томистских идей к современным проблемам. Все последующие римские папы, включая сравнительно недавно умершего Иоанна Павла II и нынешнего Бенедикта XVI, неоднократно заявляли о необходимости обращения к наследию св. Фомы для развития христианской философии.

Практика энциклик (папских посланий), первоначально содержащих программные установки для иерархов церкви, а с течением времени и для всех верующих, была учреждена Бенедиктом XIV (годы понтификата 1740–1758).

В отечественной религиоведческой, историко-философской и философско-правовой литературе общеизвестен факт издания Римским папой Львом XIII 4 августа 1879 года, на второй год его понтификата, энциклики «Aeterni Patris» («Отцу Вечному»)<sup>190</sup>, а также основная тема энциклики – реставрация томизма как официальной философской доктрины римско-католической церкви. В работах советского периода как основные мотивы издания энциклики указывались необходимость дать альтернативу революционному рабочему движению, «борьба с диалектическим и историческим материализмом и необходимость преодоления неортодоксальных течений в лоне церкви»<sup>191</sup> (с. 138; ср. 35, с. 10; 40, с. 11-15). Но ни о чем этом в тексте энциклики речь вообще не

---

<sup>190</sup> Aeterni patris. Encyclique de Léon XIII [Electronic resource]. – Mode of access: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_fr.html)

<sup>191</sup> Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. – М. : Мысль, 1975. – 183 с.

идет, так что данная оценка мотивов в наши дни представляется не только прямолинейной и категоричной, но и просто ложной.

При знакомстве с текстом энциклики возникает впечатление, что никто из ее критиков в период безраздельного идеологического доминирования марксистско-ленинской философии и так называемого «научного атеизма» либо не читал, либо сознательно фальсифицировал этот документ. Энциклика на самом деле носит характер внутрицерковного циркуляра. Для независимого исследователя в своей мотивировочной части она содержит ряд важных исторических сведений и в этом отношении является авторитетным источником. Поэтому в рамках данной работы имеет смысл рассмотреть ее как принципиально-важную идейную предпосылку возрождения томизма в конце XIX в. в целом и становления неотомизма во Франции в частности.

Прежде всего, следует отметить, что данная энциклика имеет подзаголовок «О восстановлении христианской философии» и уже в силу этого не была рассчитана на широкую публику. Она была адресована не всем верующим (такие энциклики адресуются *Urbi et Orbi*, т.е. *Граду и Миру*), а «Патриархам, Примасам, Архиепископам и Епископам Католического Мира». Таким образом, в ней имелись в виду иерархи католической церкви, по должности обязанные попечительствовать учебными заведениями, а не простые миряне. Это своеобразная должностная инструкция, в 36 статьях которой исторически мотивируется, кратко объясняется суть и затем предписывается изучать и распространять философию «ангельского доктора» Фомы Аквинского, интерпретируя и применяя ее к анализу актуальных проблем современной жизни.

В первой статье Папа Лев XIII возводит право и обязанность католических иерархов заботиться об интеллектуальной подготовке паствы к вере, напоминая, что Христос велел своим апостолам распространять свое учение среди всех народов. Со времен ап. Петра как первосвященника Римской церкви, это право и обязанность возложена на всех ее иерархов, которые призваны особенно следить за тем, чтобы распространялась согласованная с католической верой «истинная философия», от которой «в значительной мере зависит правильная интерпретация других наук, совместимая и с превосходством веры и с достоинством человеческой науки».

Между тем, отмечается во второй статье энциклики, многие «ложные заключения относительно божественных и человеческих вещей, которые были сделаны в [современных] философских школах, проникли во все сферы государства и стали общепринятыми благодаря согласию масс». В третьей статье папа предложил не игнорировать философию вообще, а воспользоваться ее методами для преодоления заблуждений. Как следует из статей 4 – 9 и 11 – 16, христианская философия имела своих предшественников среди античных мыслителей, о чем ясно заявляли еще первые христианские философы и вероучители Аристид, Юстин, Иреней, Ориген, Афинагор, Лактанций, Оптат, Иларий, Григорий Неокесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, бл. Августин и др. Поскольку христианство встретилось со множеством идейных противников, названные выше ранние христианские писатели стали *апологетами*, т.е. защитниками нового вероучения.

В энциклике (ст.14) особо подчеркивается многогранная философская деятельность бл. Августина, оказавшего влияние на Иоанна



Дамаскина, Василия Великого, Боэция и Ансельма. Труды этих ранних отцов церкви предварили деятельность схоластов, среди которых в энциклике особо подчеркнут вклад св. Фомы Аквинского и св. Бонавентуры по собиранию мнений ранних отцов церкви и их систематизации в едином теологическом корпусе. В ст. 17 приводится данная Каетаном оценка творческой личности Фомы Аквинского как «наиболее прославленного доктора Церкви, некоторым образом унаследовавшего интеллект всех». Присоединяясь к этой оценке, Лев XIII в статьях 17 – 18 дополняет ее характеристикой Аквината как ученого, систематически разработавшего все разделы философского знания, от логики, онтологии и теории познания до анализа человеческой деятельности и обустройства общественной жизни по Богоданным и человеческим законам.

Вот почему на протяжении столетий, как отмечается в ст. 19, основатели и главы большинства церковных орденов – доминиканцы, кармелиты, бенедиктинцы, августинианцы, иезуиты и многие другие, – рекомендовали своим членам изучать философское наследие Аквината. В ст. 20 приводятся данные о том, что доктрина «ангельского доктора» была принята университетами Парижа, Саламанки, Алькалы (Alcalá), Дуэ (Douay), Тулузы, Лувена (Louvain), Падуи, Болоньи, Неаполя, Коимбры и др.

Согласно ст.21 энциклики, исключительные заслуги Аквината были отмечены в булле Клементя VI (*Ordine*,) послании Николая V проповедникам, 1451; в булле *Pretiosus* Бенедикта XIII, в булле Пия V *Mirabilis*, булле Клементя XII *Verbo Dei*, в послании Урбана V Университету Тулузы от 3 августа 1368 г. говорилось: «Это наша воля,

которую Мы сообщаем вам, чтобы вы следовали учению Благословенного Фомы как истинной и католической доктрины и чтобы вы трудились со всем усердием, чтобы преуспеть в ее распространении». В энциклике упоминается также, что в послании от 6 февраля 1694 года Иннокентий XII, следуя примерам Урбана в послании университету Лувена, и Бенедикта XIV в письме Колледжу св. Дионисия в Гранаде, ссылается на мнение Иннокентия VI из проповеди о св. Фоме (*Sermo de S. Thomas*): «Его учение выше всех других, за исключением канонических писаний, наслаждается такой точностью языка, порядком вопросов, истинностью заключений, что те, кто его придерживается, никогда не отклонятся от путей истины, и тот, кто посмеет нападать на него, всегда будет подозреваться в ошибке» [**Ошибка! Источник ссылки не найден.**].

Наконец, об авторитете творений Аквината свидетельствует и приводимый в ст. 22. факт, что городские советы Лиона, Вены и Флоренции во всех затруднительных случаях постановили обращаться к авторитету св. Фомы. Отцы Трента (по – видимому, имеются в виду члены городского Совета) даже поместили его «Суммы» в алтаре, вместе со Св. Писанием и папскими декретами, «в которых они искали совета, разума и вдохновения».

Мы опускаем пространные панегирики учению Аквината, содержащиеся в последующих статьях энциклики. Обратим внимание на ст.24, в которой формулируется вывод о необходимости унифицировать преподавание философии в католических высших и средних учебных заведениях на основе доктрины Фомы Аквинского как наиболее авторитетной, последовательной и адекватной с точки зрения

католической церкви. По мнению Льва XIII, «Поскольку многообразная система [преподавания], которая зависит от власти и выбора любого профессора, имеет основание, открытое к изменениям, она ... дает нам философию не прочную, устойчивую и здравую, ... но шаткую и слабую» »<sup>190</sup>.

В ст. 29 говорится, что учение Фомы отвечает актуальным запросам времени. Так, по мнению понтифика, «оно дает истинное значение свободы в ее соотнесении с божественным происхождением всей власти, с законами и их силой, со справедливостью правления, с повиновением более высоким полномочиям, взаимным милосердием людей друг к другу и т.д. Оно способно опровергнуть те новые принципы, которые грозят стать опасными для мирного порядка вещей и для общественной безопасности». Вероятно, читая энциклику «между строк», марксистские критики католицизма увидели здесь угрозу для собственной идеологии. Но во времена, когда энциклика писалась, ничто еще не предвещало грядущего в XX веке торжества марксизма. Более актуальным для понтифика было противостояние католической философии атакам со стороны представителей естествознания, позитивистского атеизма и религиозного индифферентизма. И в этом пункте для папы было совершенно естественным подчеркнуть обоснованный Фомой тезис об относительной независимости истин разума и веры, открывающий путь к взаимному сотрудничеству религии и науки. Как утверждается в ст. 30, «было бы величайшей несправедливостью обвинять нашу философию в том, что она противопоставляет себя прогрессу и развитию естествознания». Примеры самого Фомы и Альберта Великого свидетельствуют об их

интересе к изучению физических явлений. Более того, уже в наше время многие прославленные профессора физических наук открыто свидетельствуют, что между определенными и принятыми заключениями современной физики и философскими принципами схоластики нет никакого конфликта, достойного этого названия.

Принимая все вышесказанное во внимание, Лев XIII в ст.31 энциклики предлагает иерархам католической церкви подбирать и воспитывать преподавателей и ученых, способных поддерживать и развивать «золотую мудрость» томистской доктрины в современных условиях, а также поддерживать ее изучение в уже существующих университетах и учреждать новые учебные заведения под эгидой католической церкви.

В соответствии с этой директивой в Риме была основана Академия св. Фомы, при Католическом университете в Лувене – Высший философский институт, а также сотни новых католических университетов в различных городах Западной Европы и Америки (в частности, Католические университеты в Париже, Дублине и Люблине, в столице США Вашингтоне, Университет св. Фомы в Техасе, Университет Св. Фомы в Сан Пауло и др.). Еще в 1870-е годы было начато переиздание оригинальных текстов, а также переводов сочинений Фомы Аквинского на современные языки с целью привлечения внимания светских философов к творчеству «ангельского доктора». Процесс переводов на русский язык был сильно затруднен, сначала в силу активного сопротивления православной церкви (которая ему противится и по сей день), а затем и в силу категорического неприятия любой религиозной философии советской идеологической машиной.

Только после развала СССР в 1991 году труды Фомы Аквинского стали доступны и отечественной философской общественности благодаря серии переводов на русский язык. Таким образом, можно предположить, что воздействие энциклики «*Aeterni Patris*» продолжается и в наши дни, распространяясь далеко за пределы традиционного ареала католической конфессии и одновременно за пределы сообщества религиозных философов и вообще верующих интеллектуалов. Спустя сто лет закреплению и расширению интереса к наследию св. Фомы в немалой степени способствовали философские по своему содержанию энциклики «*Veritatis splendor*» («Сияние Истины») от 6 августа 1993<sup>192</sup> и особенно «*Fides et ratio*» («Вера и разум») от 14 сентября 1998<sup>193</sup> исключительно популярного во всемирном масштабе папы Иоанна Павла II, в которых также подчеркивался первостепенный авторитет Фомы Аквинского.

Естественно, что в первую очередь влияние неотомизм оказал на современную философско-правовую мысль в странах с преимущественно католическим населением – в Италии, Франции, Испании, Португалии, странах Латинской Америки. Однако даже в России, где католицизм никогда не был господствующей конфессией, сейчас происходит значительное повышение интереса к томизму. Эти факты и соображения служат, на наш взгляд, достаточно веским основанием дальнейшего обращения к взглядам этого мыслителя и к

---

<sup>192</sup> Ioannes Paulus II. *Veritatis splendor*. A tous les évêques de l'Église Catholique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église [Electronic resource] / Ioannes Paulus II. – 1993. – 06 agos. – Mode of access: [http://www.vatican.va/edocs/FRA0081/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/FRA0081/_INDEX.HTM).

<sup>193</sup> Ioannes Paulus II. *Fides et ratio*. Aux Évêques de l'Église Catholique sur les rapports entre la Foi et la Raison [Electronic resource] / Ioannes Paulus II. – 1998. – 14 set. – Mode of access: [http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/FRA0075/_INDEX.HTM).

рассмотрению его влияния на философско-правовую мысль во всем мире.

Но наиболее значительным было воздействие энциклики «Aeterni Patris» на те страны, в которых католическая церковь всегда имела наибольшее влияние. В первую очередь оно проявилось во Франции на рубеже XIX и XX веков.

Следует отметить, что уже в начале XX века в среде католических идеологов стали назревать модернистские и даже антитомистские настроения. Прежде всего, усилилось неоавгустинианское направление (М. Блондель, Э. Мунье, Г. Марсель), отрицавшее актуальность томизма и необходимость возрождения и использования разработанного св. Фомой схоластического метода. Благодаря экзистенциальным персоналистическим мотивам, очень сильным в «Исповеди» Августина, произошел поворот от трансцендентальных сюжетов к проблемам человека (так называемый «антропологический поворот»). От неотомизма отказался и принадлежащий к ордену иезуитов всемирно-известный палеоантрополог Тейяр де Шарден, который видел основную цель своей философии эволюции и ноосферы в подкреплении научными данными католического вероучения.

Тем не менее, неотомизм начал широко распространяться благодаря многочисленным периодическим изданиям и публикациям. Начали переиздаваться схоластические тексты, включая критическое издание сочинений Аквината. Видную роль в этом процессе сыграли Жак Маритен, Этьен Жильсон, Мартин Грабманн и Ив Конгар (Yves Congar). Следует заметить, что в начале XX века в Западной Европе стали популярны различные версии неокантианства, во все большей

степени оттеснявшего томизм. Само томистское движение разделилось на два направления. Первое, представленное Жозефом Марешалем, Бернардом Лонерганом (Lonergan) и Карлом Ранером, стало сознательно сближаться свои доктрины с неокантианством. Другое же направление, возглавленное Этьеном Жильсоном и Жаком Маритеном, стремилось реставрировать и адаптировать изначальную версию учения Фомы. В конечном счете попытки синтеза неотомизма и кантианства привели к непредвиденному результату – размыванию конфессиональных границ. К изучению сочинений св. Фомы обратились протестантские философы, такие, как Е. Л. Мэскол (E. L. Mascall). Не избежали влияния неотомизма и основоположники экзистенциализма М. Хайдеггер, К. Ясперс и, опосредованным образом уже через их влияние, даже представитель атеистического экзистенциализма Ж.-П. Сартр.

Дело в том, что основной метафизический тезис неотомистов гласил «существование предшествует сущности». Имея в виду как повторение этого тезиса Хайдеггером и Сартром, так и саму традицию теоретической рефлексии над феноменом существования, Маритен утверждал, что томизм и есть оригинальный экзистенциализм. Это утверждение основывалось на трактате св. Фомы в трактате «О существовании и существующем»<sup>194</sup>, где была разработана сложная аргументация, суть которой можно упрощенно изложить следующим образом.

Каждый человек, прежде, чем познать, чем именно является та или иная вещь, должен знать, что эта вещь существует, и прежде, чем знать

---

<sup>194</sup> Аквинский Ф. О сущем и сущности / Фома Аквинский // Историко-философский ежегодник, 1988. – М., 1988. – С. 228–252.

то, что нечто существует, он должен принять, что вообще что-либо существует. Это последнее убеждение есть результат непосредственного (врожденного) знания, а не рациональной дедукции. Таким образом, факт бытия, воспринятый прямой интуицией, предшествует его различным модальностям.

Положение о предпонимании бытия ведет томистов к тому, чтобы обосновать существование Бога посредством космологического аргумента. Ибо даже при том, что реальность бытия есть непреложный факт, она не является логически необходимой истиной. Бытие существует, но существует не необходимым образом. Поэтому бытие по своей внутренней природе случайно, и его случайность делают его конечным. Если же оно существует, не имея никакой собственной необходимости, чтобы существовать так, оно должно быть вызвано к существованию. Сами формы, которые бытие принимает, есть результат взаимодействия различных причин; и факт изменения, так характерный для бытия, должен быть результатом причинных воздействий. Поэтому бытие связано причинами везде, где оно появляется.

Однако, поскольку логически абсурдно допускать, что что-либо может быть причиной самого себя, у бытия должна быть внешняя причина. Но если эта причина также является конечной, мы не находим ее основания, и она не может существовать. Сколь угодно длинная цепочка конечных причин не дала бы разрешения проблемы. Поэтому томисты вслед за Аристотелем постулируют беспричинную первопричину всего бытия, т.е. Бога. Следует отметить, что этот аргумент основан на метафизической необходимости первопричины



бытия, а не на необходимости объяснения, как это имело место у Лейбница с его принципом достаточного основания.

Понимание Бога как безусловно необходимой экзистенции ведет к обеспечению основания для томистической естественной теологии. Ибо если Бог не имеет причины для своего бытия, он неограничен. Тогда он содержит все совершенства бесконечно; например, он есть абсолютно добрая, вездесущая, всеведущая, всех любящая, совершенная и т.д. личность. Может быть только один такой Бог, так как Бог, который обладает всеми совершенствами, не может отличаться от какого-то другого Бога, который также обладал бы всеми названными качествами. В силу этого томисты чувствуют себя уверенными в том, что их философские аргументы относятся к тому же самому Богу, которому они поклоняются в церкви.

Св. Фома и его последователи понимают отношение между Богом – Творцом и созданным Им порядком как аналогию. Бог есть источник всего бытия, и конечность причастна к Его бытию, но особым образом. В вопросе применения языка к Богу, предикация также может быть только аналогией. Язык происходит из конечного мира. Но тогда, когда его применяют к Богу с пониманием того, что он есть источник всех названных свойств и что он обладает всеми этими свойствами без ограничения. Например, можно применять слово «любовь» к Богу, даже при том, что это есть слово, выученное только в пределах человеческих конечных отношений, потому что Бог есть пречистая любовь и создатель всей человеческой любви.

Примат бытия над сущностью проявляется и в понимании томистами человеческой личности. Они избегают как платоновского

дуализма разума и тела, так и их материалистической редукции. С пониманием души как формы тела, человек трактуется как единство, составленное из души и тела в их взаимной зависимости. Так, например, познание объединяет физическое/ эмпирическое (ощущение) и духовное (абстракция) начала. В социально- политической сфере томистические авторы последовательно отстаивают значение и целостность человеческой личности, особенно против тоталитарных идеологий.

## **Глава III. ПРАВО И ЗАКОН В УЧЕНИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО.**

### **3.1. Теологическая система и классификация законов в учении Фомы Аквинского.**

Как указывает Э. Жильсон<sup>172</sup> (с. 397-398), величайший философ Средневековья родился в знатной семье вблизи итальянского города Аквино в конце 1224 или в начале 1225 г. В четырнадцать лет он становится студентом факультета искусств Неаполитанского университета, по окончании которого в 1244 г. принимает монашество в ордене доминиканцев. В следующем году он отправляется в Париж, где учится на теологическом факультете у Альберта Великого. После окончания обучения в 1248 г. Фома вместе со своим учителем отправляется в Кельн, где находится до 1252 г., после чего возвращается в Парижский университет, где в 1256 г. получает степень магистра и начинает преподавание. В 1259 – 1268 гг. Аквинат преподает в ряде итальянских университетов (Ананьи, Орвьето, Рим, Витербо). В 1269 – 1272 гг. он снова в Парижском университете, в 1273 – преподает в Неаполе. Умер 7 марта 1274 г. в пути на Лионский собор.

За свою сравнительно недолгую жизнь св. Фома написал множество книг, комментариев и проповедей по всем разделам философии и теологии – логике, онтологии, гносеологии, этике, эстетике, экзегетике, ангелологии, эсхатологии, истории церкви и т.д. В его грандиозном наследии есть и сочинения, в которых рассматриваются

вопросы философии права: «Сумма теологии» (1265 – 1272, не закончена), «О правлении государей», «Комментарии к «Политике» Аристотеля».

Католическая церковь канонизировала его в 1323 году и причислила к учителям Церкви, присвоив титул «ангельский доктор» («*doctor angelicus*»). Его память как святого католическая церковь отмечает 20 июля.

С распадом СССР и исчезновением идеологического диктата КПСС в последние годы появились многочисленные переводы на русский язык многих работ Фомы Аквинского<sup>195</sup>. В ближайшие годы планируется полностью перевести все сочинения Аквината на русский язык. Тем не менее, пока лишь фрагментарно переведены важнейшие разделы «Суммы теологии», в которых содержится философско-правовая теория «ангельского доктора» как отправной пункт для всех современных католических философов права и юристов.

В самых общих чертах эта теория была известна отечественным исследователям благодаря ее интерпретации Ю. Боргошем в небольшой

---

<sup>195</sup> Аквинский Ф. Дискуссионные вопросы об истине. (Вопрос 1, гл. 4–9) / Фома Аквинский // Благо и истина : классические и неклассические регулятивы / под ред. А. П. Огурцова. – М., 1998. – С. 171–191. ; Аквинский Ф. Комментарий к «Физике» Аристотеля. Кн. I. Вступление, sent. 7–11 : (Физика 184a16–b14) / Фома Аквинский // Философия природы в Античности и в Средние века. – М., 1998. – Ч. 1. – С. 136–139. ; Аквинский Ф. О единстве интеллекта против аверроистов / Фома Аквинский // Благо и истина : классические и неклассические регулятивы / под ред. А. П. Огурцова. – М., 1998. – С. 192–214. ; Аквинский Ф. О правлении государей / Фома Аквинский // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе, 6–17 вв. – Л. : Наука, 1990. – 365с.; Аквинский Ф. О сущем и сущности / Фома Аквинский // Историко-философский ежегодник, 1988. – М., 1988. – С. 228–252.; Аквинский Ф. Сумма теологии, I–II. Вопрос восемнадцатый. О благе и зле применительно к человеческим действиям вообще / Фома Аквинский // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 44–56..

Аквинский Ф. Сумма теологии. Вопрос первый, о священном учении / Фома Аквинский // Антология средневековой мысли. – СПб., 2002. – Т. 2. – С. 144–161.

книге «Фома Аквинский», вышедшей еще в 1975 году<sup>191</sup>. Сегодня трудно судить о степени искренности автора в его уничижительных характеристиках философии Аквината, возможно, вызванных идеологической диктатурой того времени. Эта книга в той части, которая касалась философско-правовых взглядов великого схоласта, основывалась не на «Сумме теологии», а на трактате «De regimine principum» («О правлении государей»), не отображающей всей тонкости разработки этого раздела философии св. Фомой. Прямолинейно-классовая интерпретация, данная Ю.Боргошем, до самого недавнего времени была заимствована в ряде отечественных учебных пособий по истории политических и правовых учений, а ее отголоски до настоящего времени встречаются в русскоязычной научной литературе<sup>196</sup> (с.188).

Считая, что для понимания идейного ресурса французской католической философско-правовой мысли необходимо более основательное изучение соответствующей теории Аквината, обратимся к анализу ее наиболее полной версии, предложенной в «Сумме теологии». Как писал Э. Жильсон о доктрине св. Фомы, ее «бесконечное богатство и чудесная упорядоченность ... раскрываются только в результате ее непосредственного изучения»<sup>172</sup> (с.407). К тому же в отечественной литературе пока отсутствует систематический обзор философско-правового учения Аквината. По-видимому, единственным известным отечественным философом права, который имел компетентное представление об этом аспекте философии Аквината, полученное не «из вторых», а «из первых рук», был П.Г. Редкин, один из

---

<sup>196</sup> Азаркин Н. М. Всеобщая история юриспруденции / Н. М. Азаркин. – М. : Юрид. лит., 2003. – 608 с.

основоположников философии права в Российской империи<sup>197</sup>.

Поскольку традиция перевода философско-правового наследия Аквината в отечественной литературе еще не сложилась, автору следует учитывать замечания, сделанные одним из его глубоких знатоков, Ж. Маритеном, относительно того, что терминология св. Фомы различается от одного произведения к другому и что св. Фома не всегда правильно понимал профессиональные выражения римских юристов, в частности, Ульпиана<sup>198</sup> (с.82).

Сам св. Фома ставил целью этого гигантского произведения дать систематическое изложение христианской философии. Прежде всего, обратим внимание на место этой теории в общей структуре данной «Суммы», доступной в электронной публикации на сайте <http://catholiquedu.free.fr/somme/index.htm>.

*Часть первая.* Священная Доктрина. Единый Бог. Святая Троица. Творение. Ангелы. Шесть Дней. Человек. Управление творениями.

*Часть первая второй части.* Конечная цель человека. Человеческие Действия. Страсти. Привычки. Недостаток и грех. Закон. Благодать

*Часть вторая второй части.* Вера. Надежда. Милосердие. Благоразумие. Правосудие. Сила духа. Умеренность. Действия, которые принадлежат некоторым людям.

*Часть третья.* Воплощение. Жизнь Христа. Причастия.

---

<sup>197</sup> Редкин П. Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. 5 / П. Г. Редкин. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1890. – 519 с.

<sup>198</sup> Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен ; пер. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-персс, 2000. – 196 с.

Крещение. Конфирмация. Святая евхаристия. Эпитимия.

*Дополнения к третьей части. Эпитимия (продолжение).*  
Последнее причастие. Святые заповеди. Супружество. Воскрешение.  
Приложения.

Как видим, непосредственное отношение к теме данного внеконфессионального исследования имеют только части первая и вторая второй части «Суммы теологии»<sup>199</sup>. Более того, внеконфессиональная позиция позволяет автору при анализе содержания «Суммы» оставлять без комментариев ряд теологических положений, которые представлялись важными самому Аквинату и продолжают представляться важными для его католических последователей. Более интересной для нас является сама стратегия аргументации, подводящей св. Фому к рассуждениям о природе закона (*lex*) и справедливости (*justitia*).

В преамбуле к первой части второй части «Суммы теологии» Аквинат со ссылкой на Иоанна Дамаскина (*De Fide Orthod.* II. 12) постулирует, что поскольку о человеке говорят, что он создан по образу Бога, этот образ подразумевает *разумное существо, наделенное свободной волей и самодвижением*. Поэтому человек благодаря разуму и свободной воле в состоянии избирать цели, средства и способы контроля за своими действиями.

Все эти частные человеческие цели должны быть подчинены

---

<sup>199</sup> Saint Thomas d'Aquin, Docteur des docteurs de l'Eglise. Somme théologique IIa IIae Pars [Electronic resource] // Edition numérique: bibliothèque de l'édition du Cerf, 1999. Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin. – Mode of access: <http://docteurangelique.free.fr>, 2004.

высшей, конечной цели: слиянию человека с его Творцом (вопрос 1). Степень близости выдвигаемых человеком целей к этой конечной является объективным мерилom его счастья (вопросы 3 – 4).

Предпринимаемые для достижения целей человеческие действия Аквинат делит на произвольные и непроизвольные (вопрос 6) действия, которые модифицируются конкретными обстоятельствами (вопрос 7).

Ведущую роль в действиях играет воля, определяемая ее целью (вопрос 8), Творцом (вопрос 9) и способом реализации (вопрос 10). На характер воли влияют отношение к целям: удовольствие (вопрос 11) и интенция (намерение) (вопрос 12). Действия воли соотносятся со средствами посредством выбора (вопрос 13), совета (вопрос 14), согласия или несогласия с этим советом (вопрос 15) и конкретной формы использования воли (вопросы 16-17).

В зависимости от использования воли в поступках проявляется добро либо зло. Доброкачественность и злокачественность человеческих действий вообще (вопрос 18) зависит от внутреннего акта воли (вопрос 19) и от внешних человеческих действиях (вопрос 20). Последствия человеческих действий из-за их доброкачественности либо недоброкачественности (вопрос 21) определяются степенью близости либо отклонения от конечной цели.

На курс человеческих действий существенным образом влияют страсти души (вопрос 22), которые Аквинат делит на доброкачественные и злокачественные (вопрос 23 – 24). Динамический баланс между ними проявляется в реальном действии (вопрос 25). К страстям души в первую очередь относятся любовь (вопрос 26), происходящая от Творца (вопросы 27-28) и ненависть (вопрос 29). Справиться с ненавистью



призвана воля (вопрос 30). К другим страстям Аквинат относит восхищение (вопросы 31 – 34), переживание боли или горя (вопросы 35 – 38), которые также определяют доброкачественность или злокачественность действия (вопрос 39), а также переживания надежды и отчаяния (вопрос 40), страха или опасения (вопрос 41 – 44), качества смелости (вопрос 45), гневливости (вопросы 46 – 48). Важную роль в действиях человека играют хорошие и плохие привычки, а затем большая или меньшая зависимость от них (вопросы 49 – 54).

Противостоять привычкам к злокачественным действиям помогают добродетели, т.е. личностные предрасположенности делать доброкачественные поступки (вопросы 55 – 56). В зависимости от предмета, Аквинат различает интеллектуальные (вопрос 57) и моральные добродетели (вопрос 58). Моральные добродетели предполагают контроль над страстями (вопросы 59 – 60). Среди интеллектуальных добродетелей св. Фома различает кардинальные, т.е. рациональные (вопрос 61) и теологические добродетели. Первопричиной добродетелей является Святой Дух (вопрос 63), который снабжает и средствами (вопрос 64) их сохранения. Добродетели взаимосвязаны между собой (вопрос 65), взаимно равны (вопрос 66) и продолжают существовать в блаженной вечной жизни после конца земного бытия человека (вопрос 67) благодаря дарам Святого Духа (вопросы 68–70).

Антитезой добродетелям являются пороки и грехи (вопросы 71–75). Их внутренними причинами являются невежество (вопрос 76), негативные страсти (вопрос 77) и личностная испорченность (вопрос 78). Внешними причинами являются дьявол (вопросы 79–80) и сам человек (вопрос 81). Наиболее показательным примером является первородный

грех (вопросы 82–83), открывающий цепь других грехов (вопрос 84). Последствиями греха является порча природы (вопрос 85), неизгладимое пятно греха (вопрос 86), а также и долг наказания (вопрос 87) за грехи вообще (вопрос 88) вообще, и за простительные грехи в частности (вопрос 89).

Таковы в самом общем виде те общефилософские и теологические предпосылки, которые Аквинат считал возможным привести прежде, чем обратиться к проблематике закона. Сегодня их можно назвать морально- психологическими характеристиками добродетельной либо преступной личности. Собственно философско-правового значения эти предпосылки еще не имеют, но они образуют тот антропологический стержень и внешний содержательный фон, без учета которых становится непонятной дальнейшая аргументация св. Фомы, уже непосредственно относящаяся к нашей теме.

Более детального анализа заслуживают вопросы 90–108, посвященные концепции закона и его проекциям в Ветхом и Новом Завете. Характерно, что Фома Аквинский называет оба Завета «законами», что соответствует первоначальному пониманию этих священных текстов в древней и средневековой традиции. Книги Библии почитались древними евреями и продолжают почитаться в современной иудео-христианской традиции, прежде всего, как книги Завета (сэфер берит), т.е. Великого Договора между верующими и Богом. Этот договор может интерпретироваться в чисто юридическом смысле: он связывает (обязывает) обе стороны условиями церемониально-закрепленного соглашения. Верующие обязуются соблюдать заповеди Господни и приносить Богу жертвы, а Бог обязуется защищать и поддерживать

верующих в Него.

При анализе этой части доктрины Аквината обратим внимание на метод его исследования. Каждый отдельный смысловой фрагмент начинается с постановки *вопроса о его состоятельности*. Затем приводятся *возражения (отрицательные ответы)* на сформулированное в вопросе положение с приведением мотивирующих аргументов (как правило, мнений других авторитетных писателей). Затем Аквинат дает выражает свое несогласие с возражениями формулой «*Напротив*» и кратко формулирует свою позицию, а уже после этого дает собственный развернутый *положительный ответ* в общем виде (всегда начинается с формулы «*Аквинат отвечает, что...*»), а затем приводятся опровержения выдвинутых ранее возражений. Считается, что такой *диалектический метод* был если не изобретен самим св. Фомой, то во всяком случае закреплён его «Суммой» как стандарт схоластического исследования<sup>200</sup> (с.135-136).

**Вопрос 90** посвящен исследованию сущности закона. Прежде всего, для Аквината с его тенденцией к рациональной теологии важно установить общее философское основание: *является ли закон чем-то причастным разуму?* Если понимать этот вопрос еще шире, исследуется сама возможность разработки философии закона.

По мнению св. Фомы, закону присуще приказывать и запрещать. Но поскольку и разуму присуще приказывать (вопрос 17), поэтому закон есть нечто причастное разуму. Далее говорится: «закон есть правило и мера действий, посредством которых человек побуждается действовать

---

<sup>200</sup> Берман Г. Западная традиция права: эпоха формирования / Г. Берман. – М. : ИНФРА-М : Норма, 1998. – 623 с.

или воздерживаться от действия: ибо «lex» [закон] получен из «ligare» [связывать (обязывать)], потому что он обязывает действовать. Тогда правило и мера человеческих действий определяются разумом, которая является первым принципом человеческих действий». Фома ссылается здесь на Аристотеля (Физика II), согласно которому именно разуму свойственно направлять к цели, которая является первым принципом во всех вопросах действия. «То, что есть принципом для любого рода, есть правило и мера этого рода: например, единство для рода чисел, и первого движения для рода движений. Из этого следует, что закон есть нечто причастное к разуму».

Так как закон – своего рода правило и мера, он может существовать в чем-то двумя способами. Во-первых, в том, *что* он измеряет и *чем* управляет. Так как эти его атрибуты свойственны разуму, закон находится в одном только разуме. Во-вторых, он находится и во всех вещах, производных от тех, что измеряются и управляются им. Этим способом закон находится во всех тех вещах, которые склонны к чему-то возникающему из закона, но «не по сущности, а по причастности, так сказать».

Так же точно, как во внешнем действии, мы можем рассмотреть процесс работы и сделанную работу, например, работу по строительству и построенный дом; так и в действиях разума мы можем рассмотреть акт самого разума, то есть понимание и рассуждение, и что-то произведенное этим актом. В отношении к спекулятивному разуму, это прежде всего *определение*, затем *суждение* и затем *силлогизм* или *аргумент*. Ссылаясь на Аристотеля (Этика VII, 3), Аквинат использует аналогию между силлогистическими выводами спекулятивного

интеллекта, в которых следствия вытекают из посылок, и тем способом, каким практический разум использует силлогизм относительно работы, которая будет сделана, и результата практических действий. «Подобным образом универсальные суждения практического интеллекта, которые направлены на действия, имеют характер закона. Обычно эти суждения находятся под нашим интеллектуальным контролем, но иногда они сохранены в разуме только посредством привычки».

Движущая сила разума проистекает из воли (вопрос 17). Если человек желает достичь цели, его разум отдает распоряжения относительно вещей, пригодных для этого достижения. «Но чтобы веление того, кто командует, могло иметь характер закона, оно должно соответствовать некоторым правилам разума. И только в этом смысле должно быть понято высказывание, что воля суверена имеет силу закона; иначе воля суверена основывалась бы на беззаконии, а не на законе».

*Во второй статье вопроса 90* ставится другой подчиненный вопрос: *всегда ли закон направлен к общему благу?* Отвечая на него, Аквинат пишет, что поскольку закон относится к тому, что является принципом человеческих действий, как их правило и мера (в. 1), тогда в самом разуме есть нечто такое, что является принципом относительно всего остального и к этому принципу в основном и главным образом должен быть отнесен закон.

Первый принцип в практических вопросах, которые являются объектом практического разума, является конечной целью. Но так как конечная цель человеческой жизни есть наслаждение или счастье (вопрос 2, ст. 7; вопрос 3, ст. 1), закон должен рассматриваться преимущественно в его отношении к счастью. Кроме того, поскольку

каждая часть предопределяется целым, а отдельный человек есть часть сообщества, закон должен рассматриваться в отношении к всеобщему счастью. Аристотель в определении юридических вопросов упоминает и счастье, и государство. Он говорит (Этика. V, 1), что мы называем те юридические вопросы «вопросами о справедливости, которые призваны к тому, чтобы произвести и сохранять счастье и его части для государства», так как государство есть совершенное сообщество (согласно его Политике, I,1). «Ведь в каждом роде то, что принадлежит его индивиду в основном, есть принцип и других индивидов, и другие индивиды принадлежат этому роду в подчинении этой вещи». Аквинат поясняет это положение примером: огонь, который является главным среди горячих вещей, является причиной теплоты в смешанных телах, и они являются горячими в той степени, в какой они имеют свою долю огня. Аквинат заключает: «Следовательно, поскольку закон в основном предопределяется к общему благу, любое другое предписание в отношении некоторого индивидуума не должно иметь характера закона».

Еще один важный для понимания сущности закона вопрос формулируется в ст. 3: ***Разум всякого ли человека может считаться компетентным для того, чтобы создавать законы?***

Развивая положение Исидора (Isidorus Hispaniensis (560–636), Etym. V. 10): «закон есть постановление людей, посредством которого что-то санкционировано старшими вместе с общиной», Аквинат отвечает следующим образом. Поскольку закон в собственном смысле слова относится прежде всего и больше всего к порядку приближения к общему благу, то право приказывать что-либо ради общего блага принадлежит или всему народу, или тому, кто наделен правом

представлять весь народ, т.е. публичному лицу, которое заботится обо всем народе.

*Вопрос 90, ст. 4 посвящен анализу того, является ли **обнародование (promulgatio)** существенным для закона?*

Как утверждается в Decretalia, dist. 4, «законы вступают в силу только тогда, когда они обнародованы». Конкретизируя свою позицию, св. Фома ссылается на ранее установленное положение (вопрос 90, ст.1), что закон функционирует как правило и мера, применяемыми к тем лицам и действиям, которые должны этим законом управляться и измеряться. Поэтому, чтобы закон получил надлежащую обязывающую силу, он должен быть применен к людям, которые должны им управляться. Такое применение предполагает, что они уведомлены о его существовании его обнародованием. Поэтому обнародование необходимо для закона, чтобы он мог получить его силу.

На основании четырех предыдущих статей вопроса 90 Аквинат синтезирует **определение закона**: он есть *постановление разума ради общего блага, созданное и провозглашенное тем, на ком лежит забота о сообществе*.

**Вопрос 91** посвящен характеристике различных видов закона. Аквинат различает вечный, естественный и человеческий закон и ставит вопросы об их существовании и необходимости.

В ст.1 ставится вопрос: **существует ли вечный закон?** Обсуждается утверждение Августина (De Lib. Arb. I, 6): «Тот Закон, который является Высшим Разумом, не может быть понят в своем бытии иначе как неизменный и вечный». Аквинат на основании заявленного выше (в. 90, ст.1; в. 3, ст. 4) напоминает, что закон есть диктат

практического разума, происходящий от правителя, который управляет совершенным сообществом. Благодаря тому, что мир управляется Божественным Провидением (ч. I, в. 22, в.1, ст. 2), все сообщество вселенной управляется Божественным Разумом. Поэтому сама Идея управления вещами в Боге – Правителе вселенной имеет природу закона. И так как концепция вещей в Божественном Разуме не подчинена времени, но вечна (Притчи 8:23), поэтому этот вид закона следует назвать вечным.

Таким образом, различие Ю.Боргошем между вечным и Божественного законом у Фомы Аквинского<sup>191</sup> противоречит как взгляду «ангельского доктора», так и основным постулатам христианской церкви. Признание существования какого-то еще вечного закона, независимого от Божественного, означало бы наличие еще одного источника закона, стоящего то ли вне, то ли *над* Божественным законом, который, в свою очередь, не обладал бы атрибутом вечности. Но атрибут вечности может быть приписан только Богу. Поэтому только Божественный закон может считаться вечным, и наоборот – вечный закон и есть Божественный закон .

*Статья 91.2* содержит обсуждение вопроса ***Есть ли в нас естественный закон?*** Основанием для этого вопроса послужила глосса на Римл. 2:14: «Когда Язычники, которые не имеют закона, делают по своей природе те вещи, которые имеют закон», в которой содержится следующий комментарий: «Хотя они не имеют письменного закона, они все же имеют естественный закон, посредством которого каждый знает и ощущает, что является добром и что является злом». Согласно Аквинату, закон, будучи правилом и мерой, может осуществляться в человеке



двумя способами: одним способом, когда *он сам управляет и измеряет*; и другим, когда *им управляют и его измеряют*. Поскольку же все вещи являются предметом Божественного провидения, они управляются и измеряются согласно вечному закону. Среди всех других, рациональное существо (т.е. человек) есть предмет Божественного провидения наиболее совершенным способом, а именно тем, которым оно причастно к провидению и для себя, и для других. Поэтому оно имеет долю Вечного Разума, посредством которой имеет естественную склонность к надлежащему действию и к цели. *«Это участие вечного закона в рациональном существе называют естественным законом»*. Поэтому Псалмист после высказывания (Псалом 4:6 ): «Предложи жертву правосудия», разъясняет далее, что такое работа правосудия: «свет Твоего самообладания, о Господь, написан на нас». Иными словами, согласно Аквинату, свет естественного разума, посредством которого мы различаем то, что есть благо и что есть зло, есть функция естественного закона, т.е. отпечаток Божественного света на нас. «Поэтому очевидно, что *естественный закон не является ничем иным, чем участием рационального существа в вечном законе*».

В ст. 91.3 рассматривается вопрос ***Существует ли человеческий закон?*** Августин (De Lib. Arb. I, 6) различал два вида закона: один вечный, другой временный, который он называл человеческим. Согласно Аквинату (в. 90, ст. 1, к возражению 2), закон диктуется из практического разума. Этот диктат есть не что иное, как силлогистический вывод: «Следует учитывать, что та же самая процедура имеет место в практическом и в спекулятивном разуме: ибо следование осуществляется от принципов к заключениям. Аналогично

тому, как в спекулятивном разуме из естественно известных недоказуемых принципов мы делаем выводы в различных науках, знание которых не дано нам от природы, но приобретено усилиями разума, точно так мы поступаем при выводах из предписаний естественного закона, как от общих и недоказуемых принципов, когда человеческий разум должен перейти к более специфическому определению некоторых вопросов. Эти специфические определения, изобретенные человеческим разумом, называют человеческими законами». В подкрепление своей точки зрения Аквинат ссылается на Цицерона (Rhet. II), согласно которому «правосудие (justitia) имеет источник в природе; отсюда некоторые вещи вошли в обычай из-за их полезности; впоследствии эти вещи, которые происходили от природы и были одобрены обычаем, были санкционированы страхом и почтением перед законом».

В исследовании Божественного закона св. Фома не останавливается и перед вопросом **91.4. *Была ли вообще необходимость в Божественном законе?*** Библейский Давид просил Бога установить перед ним Его закон (Псалом 118:33). Аквинат полагает, что, кроме естественного и человеческого закона, для направления человеческого поведения было необходимо иметь Божественный закон.

Для этого он видит четыре причины. Во-первых, потому что такой Закон предписывает человеку, как осуществлять надлежащие действия ввиду его конечной цели. Если бы человек не предопределялся ни к какой иной цели, кроме той, которая пропорциональна его естественной способности, для него не было никакой необходимости иметь какое-либо иное руководство для его разума помимо естественного закона и полученного из него человеческого закона. Но так как человек

предопределен к цели вечного счастья, которое не является пропорциональным естественной способности человека, поэтому было необходимо, чтобы кроме естественного и человеческого закона человек должен быть направлен к его цели согласно закону, данному Богом.

Во-вторых, потому что из-за неуверенности человеческого суждения, особенно в вопросах о случайности и о частных делах, различные люди формируют различные суждения о человеческих действиях. В этом причина появления различающихся между собой и противоположных по направленности законов. Поэтому, чтобы человек мог твердо знать, что ему следует делать и чего он должен избегать, для него было необходимо иметь точную направленность в надлежащих действиях согласно закону, данному Богом, поскольку такой закон не может ошибаться.

В-третьих, потому что человек может создавать законы только относительно тех вещей, о которых он компетентен судить. Но человек не компетентен судить о внутренних движениях, которые скрыты от него, он компетентен только в суждениях о явных внешних действиях. Однако для совершенствования добродетели человеку необходимо правильно вести себя в обоих видах действий. Человеческий же закон не может в достаточной степени обуздывать и направлять внутренние действия в той мере, в какой это необходимо для той цели, к которой может вести только Божественный закон.

В-четвертых, потому что человеческий закон не может наказывать или запретить все злые дела. Аквинат поясняет, что при стремлении к отказу от любого зла, подобное наказание или запрещение покончило бы со многими хорошими вещами, и тем самым воспрепятствовало бы

прогрессу общего блага. Достаточной гарантией того, чтобы никакое зло не могло бы остаться незапрещенным и безнаказанным, является неукоснительное следование Божественному закону, посредством которого запрещаются все грехи.

Для католического мыслителя принципиальное значение имеет вопрос: *Существует ли только один Божественный закон?* Аквинат ставит его в **ст. 91.5**. К постановке этого вопроса его побуждает положение Апостола (Евреям 7:12 ): «Духовенство переводит, необходимо, чтобы перевод также был сделан по закону». Но духовенство в то время было двойственным, как заявлено в том же самом пассаже, то есть было левитическое духовенство, и новое духовенство Христа. Поэтому со строго формальной точки зрения и Божественный закон является двойственным, а именно Старый Закон и Новый Закон.

Аквинат аргументирует свой ответ, начиная с того, что различие есть причина числа. Поэтому вещи можно различать двумя способами. Во-первых, таким образом, как те вещи, которые являются определенно отличными в своем роде, например лошадь и вола. Во-вторых, как совершенные и несовершенные в одном и том же виде, например, мальчика и мужчину. Последним способом Божественный закон разделен на Старый и Новый. Так, Апостол (Галатам 3:24 – 25) сравнивает состояние человека согласно Старому Закону с положением ребенка «при педагоге». Состояние же человека согласно Новому Закону следует сравнивать с состоянием вполне взрослого человека, который «больше не находится при педагоге».

Аквинат считает, что степень совершенства этих двух законов

должна устанавливаться в связи с возможными тремя состояниями, имеющими отношение к закону.

Во-первых, хотя закону присуще направлять к общему благу относительно его цели, само это благо может быть двойственным. Оно может быть понято как земное благо, и к нему человек предопределялся согласно Старому Закону, например, евреи были призваны идти в земное царство Ханаанское (Исход 3:8,17). Но благо может быть интеллигибельным и небесным благом, и к нему человек предопределяется согласно Новому Закону. Христос пригласил людей в небесное царство: «Покайтесь, ибо царство небесное – под рукой» (Матф. 4:17).

Во-вторых, закону присуще направлять человеческие действия согласно порядку справедливости. В этом Новый Закон превосходит Старый Закон, так как он направляет наши внутренние действия, согласно Мф. 5:20: «Пока ваше правосудие не станет больше, чем у Писцов и Фарисеев, Вы не должны вступать в царство небесное».

В-третьих, всякому закону присуще побуждать людей соблюдать его заповеди. Старый Закон делал это внушением страха перед наказанием. Новый же Закон делает это посредством любви, дарованной в Новом Законе, но предвещенной и в Старом.

Другой аспект проявления закона относится уже к двойственной – тварной и духовной, - природе самого человека. Св. Фома формулирует вопрос **91.6** так: *Есть ли закон в подстрекательстве к греху?* Постановка этого вопроса подразумевается изречением Апостола (Римл. 7:23 ): «я вижу другой закон в моих членах, борющихся против закона в моем разуме».

Исследуя эту проблему, Аквинат напоминает, что закон, в его сущности, находится и в том, *кто* управляет и измеряет, и в том, *каким* управляют и которого измеряют. Каждая склонность или расположение, которые могут быть найдены в вещах, подлежащих закону, называется законом по причастности. Поэтому те, кто подчинен закону, могут получить двойную склонность от законодателя. Во-первых, поскольку он *прямо* склоняет людей к чему-либо. Иногда это действительно различные сферы и различные действия например, есть военный закон и торговый закон. Во-вторых, законодатель может склонять людей *косвенно*. Так, самым фактом, что законодатель лишает субъекта некоторого достоинства, этот субъект переходит в другой порядок, чтобы находиться под действием другого закона. Например, если солдат отпущен из армии, он становится субъектом сельского или торгового законодательства.

Соответственно для Божественного Законодателя различные существа имеют различные естественные склонности. Так, то, что было законом для одного, выступает против закона для другого. Можно считать, что злобность есть в некотором смысле закон для собаки, но такой закон будет направлен против закона овцы или другого кроткого животного. Закон, который установлен для человека в соответствии с Божественным постановлением согласно его естественному состоянию, — то, что он должен действовать в соответствии с разумом. Этот закон был эффективен в состоянии человека до грехопадения, и ничто из того, что было против его разума, не могло произойти помимо сознания человека. Но когда человек отвернулся от Бога, он подпал под влияние своих чувственных импульсов. По мнению св. Фомы, это случается с

каждым индивидуально, и чем больше человек отклоняется от тропы разума, тем больше он уподобляется животным, которые следуют за импульсом чувственности: «Человек, когда он был в чести, не понимал: он должен был сравниваться с бессмысленными животными, и делать как они» (Пс. 48:21).

Так что сама эта склонность к чувственности, которую называют «подстрекательством», в отношении других животных имеет природу закона. Но в человеке эта склонность не имеет природы закона, скорее она есть отклонение от закона разума. Но поскольку, в соответствии со справедливым приговором Бога, человек лишен первоначальной праведности, и его разум лишен прежней силы, тот импульс чувственности, которым он руководствуется, есть наказание, следующее из Божественного закона, лишаящего человека его подлинного достоинства, и это наказание имеет природу закона.

Вопрос 92, ст.1 посвящен анализу проблемы *Должно ли действие закона делать людей хорошими?* Этот вопрос основан на высказывании Аристотеля (Этика, II, 1), что «намерение каждого законодателя состоит в том, чтобы делать хороших граждан».

Аквинат отвечает, что поскольку (в. 90, 1) закон есть диктат разума в правителе, который управляет его подданными, постольку добродетель любого подданного состоит в том, чтобы в полной мере подчиняться тому, кто им правит, т.е. в том, чтобы быть хорошо управляемым, как говорит Аристотель (Политика, I). Из того, что добродетель есть «то, что делает ее субъекта хорошим», следует, что надлежащее действие закона должно делать тех, для кого он создан, хорошими в целом или в какой-то особенной части. Если намерение законодателя состоит в истинном

благие, которым является общее благо, регулируемое согласно Божественной справедливости, то действие закона должно делать людей хорошими просто (в целом). Однако если намерение законодателя состоит не в том, что есть просто благо, но в том, что полезно или приятно ему самому, или в противоположность Божественной справедливости; тогда закон не делает людей хорошими в целом, но только относительно хорошим к этому особенному правителю. Этим способом благо находят даже в вещах, которые сами по себе являются плохими: например, в преступной среде человека называют хорошим грабителем.

**Вечный закон.** В вопросе 93. ст. 1 обсуждается важный социально-эпистемологический сюжет: *Всем ли известен вечный закон?* Согласно Августину (De Lib. Arb. I, 6), «знание вечного закона запечатлено в нас».

Аквинат исходит из того, что любая вещь может быть известна двумя способами: во-первых, сама по себе, т.е. непосредственно; во-вторых, опосредованно через ее воздействие. Так, не видя самого солнца, мы можем знать о нем по его лучам. Подобно этому никто не может знать вечный закон, каков он есть сам по себе. Но каждое рациональное существо в большей или меньшей степени знает его по его отражению. Для каждого человека знание истины есть своего рода отражение и участие вечного закона, который является неизменной истиной. Поэтому все люди до некоторой степени знают истину, по крайней мере в части знания общих принципов естественного закона. Поскольку все они причастны к знанию истины, они более или менее осведомлены о вечном законе.



**Вопрос 93. 2** формулируется Аквинатом так: *Каждый ли закон произведен от вечного закона?* В Писании говорится о Божественной Мудрости (Притчи 8:15): «Мной цари царствуют, и законодатели устанавливают справедливые вещи». Но Божественная Мудрость есть вечный закон, как было заявлено выше. Поэтому все законы проистекают из вечного закона. Согласно Аквинату, закон означает своего рода план, направляющий действия к цели. Везде, где есть двигатели, сила второго двигателя должна быть получена от силы первого двигателя; так что второй двигатель не приведет в движение, если еще не начато движение первым двигателем. Мы наблюдаем то же самое во всей системе управления, где план правления получается вторичными правителями от главного правителя. Таким образом, план того, что должно быть сделано в государстве, вытекает из приказа верховного правителя его низшим администраторам. Поскольку вечный закон есть план Главного Правителя, все планы правления в низших звеньях должны быть получены из вечного закона. Но планы низших правителей уже не есть вечный закон, хотя все законы в той мере, в какой они причастны к правильному разуму, получены из вечного закона. Как говорит Августин (De Lib. Arb. I, 6), «во временном законе нет ничего справедливого и законного, кроме того, что человек вывел из вечного закона».

**Вопрос 93. 3** состоит в следующем: *Подчинены ли вечному закону столь же необходимые и вечные вещи?* Можно исходить из того, что вещи, которые являются необходимыми, не могут быть иными. Следовательно, они не нуждаются ни в каком ограничении. Но законы как необходимые вещи наложены на людей, чтобы оградить их от зла.

Поэтому законы как необходимые вещи не подчинены вечному закону.

Однако Аквинат считает, что поскольку вечный закон – это тип Божественного правления, следовательно, все то, что подчинено Божественному правлению, подчинено и вечному закону. Если же что-то не подчинено Божественному правлению, оно не подчинено вечному закону.

Обобщение этого различия в следующем. Человеческому управлению, подчинены те вещи, которые могут быть сделаны человеком. Но то, что принадлежит природе человека, не подчинено человеческому управлению; например, то, что он должен иметь душу, руки или ноги. «Соответственно все то, что находится в вещах, созданных Богом, является ли оно случайным или необходимым, подчинено вечному закону, в то время как вещи, имеющие отношение к Божественной Природе или Сущности, не подчинены вечному закону, но сами есть вечный закон».

В развитие этого заключения ставится **вопрос 93. 4: Подчинены ли естественные вещи вечному закону?** В Писании сказано (Притчи 8:29): «Он определил морю его границы, и установил закон водам, что они не должны переходить их пределы». Согласно Аквинату, мы должны говорить иначе о законе человека, чем о вечном законе, который является законом Бога. Закон человека простирается только на рациональные существа, подчиненные человеку. Вместе с тем, человек не может налагать законы на неразумные существа, как бы ни были они ему подчинены. «Но он может наложить законы на подчиненные ему рациональные существа, поскольку его приказом или заявлением любого вида, он впечатывает в их умы правило, которое является принципом

действия». Точно таким же образом, каким человек своим решением впечатывает своего рода внутренний принцип действия в другого подчиненного ему человека, Бог впечатывает во всю природу принципы ее надлежащих действий. В Писании говорится: «Он дал декрет, и он не должен пройти» (Пс. 148:6). И таким образом все действия и движения всей природы подчинены вечному закону. Иррациональные же существа подчинены вечному закону потому, что все они движутся Божественным провидением; тогда как рациональные существа движутся благодаря пониманию Божественных заповедей.

Если так, то возникает **вопрос 93. 5. Все ли человеческие дела подчинены вечному закону?** Согласно Августину (De Civ. Dei xix, 12), «Ничто не уклоняется от законов самого высшего Создателя и Правителя, ибо Им управляется мир во вселенной». Как тогда объяснить отступления от Божественного закона?

Аквинат отвечает, что есть два пути, которыми вещь является подчиненной вечному закону: во-первых, принимая участие в вечном законе посредством знания; во-вторых, посредством действия и страсти, то есть принимая участие в вечном законе посредством принципа внутреннего мотива, а также тем способом, каким иррациональные существа подчинены вечному закону. Но так как рациональная природа, вместе с тем, что она имеет общего со всеми существами, имеет кое-что принадлежащее только себе, поскольку она рациональна, она подчинена вечному закону обоими способами. Помимо того, что каждое рациональное существо имеет некоторое знание вечного закона, оно также имеет естественную склонность к тому, что находится в гармонии с вечным законом.

Аквинат полагает, что у злых людей оба пути несовершенны и до некоторой степени даже разрушительны, потому что у них естественная склонность к добродетели развращена порочными привычками, а естественное знание блага затемнено страстями и привычками к греху. Но у добропорядочных людей оба пути будут совершенными, потому что у них, помимо естественного знания блага, есть дополнительное знание веры и мудрости; и, помимо естественной склонности к благу, есть дополнительный импульс благодати и добродетели.

Добродетельные люди всецело подчинены вечному закону, как всегда действующие согласно ему, тогда как злые подчинены вечному закону несовершенным образом относительно их действий, поскольку их знание добра и их склонность к нему несовершенны и они не в состоянии действовать в гармонии с этим законом.

***Естественный закон.*** Характеристика естественного закона начинается с вопроса **94.1. *Является ли естественный закон привычкой?***

Согласно Аквинату, нечто можно назвать привычкой двумя способами. Во-первых, должным образом и по существу, привычка есть то, посредством чего мы действуем. В этом смысле естественный закон – не привычка, ибо он есть нечто назначенное разумом, так же как суждение есть работа разума. То, что человек делает – не то же самое, посредством чего он это делает.

Во-вторых, термин *привычка* может быть применен к тому, чего мы придерживаемся по обычаю: таким образом вера может означать то, что мы привыкли считать верой. И соответственно, поскольку предписания естественного закона иногда рассматриваются разумом

актуально, в то время как иногда они находятся в разуме только в силу обычая, этим способом естественный закон можно назвать привычкой. Так, в спекулятивных вопросах недоказуемые принципы есть не сама привычка, посредством которой мы придерживаемся этих принципов, а теми принципами, привычкой к которым мы обладаем.

На возможный контраргумент Аквинат отвечает, что иногда человек из-за некоторых препятствий неспособен использовать то, что находится в нем по обычаю. Например, во время сна человек неспособен использовать привычку к учебе. Подобным образом из-за малолетства ребенок не может использовать привычку к пониманию принципов естественного закона, который находится в нем по обычаю.

**Вопрос 94.2: *Содержит ли естественный закон несколько предписаний, или только одно?***

Аквинат считает, что предписания естественного закона для практического разума есть то же, что первые принципы доказательства для спекулятивного разума. Оба вида предписаний есть самоочевидные принципы.

Вещь может считаться самоочевидной двумя способами: во-первых, сама по себе; во-вторых, по отношению к нам. Так, суждение является самоочевидным само по себе, если его предикат содержится в понятии субъекта. Однако для того, кто не знает определения субъекта, такое суждение не будет самоочевидным. Например, суждение «Человек есть разумное существо», является по самой его природе самоочевидным, поскольку тот, кто говорит «человек», уже говорит «разумное существо». Но для того, кто не знает, что такое человек, это суждение не самоочевидно.

Некоторые суждения универсально самоочевидны для всех, т.е. являются аксиомами, как, например, «Каждое целое больше, чем его часть» и «Вещи, равные одному и тому же, равны между собой». Но некоторые суждения самоочевидны только для мудрого, который понимает значение терминов таких суждений. Аквинат приводит пример: для того, кто понимает, что ангел не имеет тела, самоочевидно, что ангел не ограничен местом, Но это не очевидно для невежд, поскольку они не могут осознать этого положения.

После этих общих методологических постулатов Аквинат переходит к обсуждению возможности нахождения некоторого универсального порядка. Следуя Аристотелю, он обращается к тому, что существует прежде всего прочего, т.е. к «бытию», понятие которого включено во все вещи, которые человек воспринимает. Поэтому первый недоказуемый принцип, который основан на понятии «бытия», состоит в том, что «одна и та же вещь не может утверждаться и отрицаться в одно и то же время», и на этом принципе основываются все другие (Аристотель, *Метафизика*, IV, 9). Подобно тому, как «бытие» есть первая вещь, которая подпадает под восприятие теоретического разума, категория «благо» — первая вещь, которая подпадает под восприятие практического разума, который направлен к действию, так как каждый агент действует к цели в аспекте блага.

Итак, первый принцип практического разума основан на понимании, что «благо есть то, чего ищут все вещи». Соответственно, первое предписание закона состоит в том, что «благо должно быть сделано, к нему следует стремиться, а зла нужно избегать». Все другие предписания естественного закона базируются на том, что любой

практический разум естественно воспринимает как благо для человека (или зло для человека), принадлежит предписаниям естественного закона как нечто такое, что должно быть сделано или чего следует избегать.

Поскольку благо имеет природу цели, а зло обладает противоположной природой, все те вещи, к которым человек имеет естественную склонность, разум естественно воспринимает как являющиеся благом и как цели преследования, а их противоположность как зло и цель предотвращения. Поэтому порядок естественных склонностей является и порядком предписаний естественного закона. Поскольку в человеке прежде всего присутствует склонность к благу в соответствии с природой, общей со всеми сущностями и поскольку каждая сущность ищет сохранения собственного бытия, согласно ее природе, все то, что является средством сохранения человеческой жизни и преодоления ее препятствий, принадлежит естественному закону.

Во-вторых, у человека есть склонность к вещам, которые принадлежат ему согласно той природе, которую он имеет общей с другими животными. Эта склонность обусловлена естественным законом, «которому природа научила всех животных» (Pandect. Just. I, tit. I), вроде половых сношений, обучения потомства и т.п.

В-третьих, у человека есть склонность к благу, соответствующая подлинной природе его разума. В силу этой склонности человек имеет естественную склонность знать истину о Боге и жить в обществе. Все то, что принадлежит этой склонности, принадлежит к сфере естественного закона: избегать невежества, избегать оскорбления тех, среди кого человек должен жить и т.п.

### **3.2. Характеристика человеческих законов в «Сумме теологии»**

В вопросе 95 Аквинат исследует человеческий закон в аспектах его полезности, происхождения, качества и разделения.

Статья 1. *Было ли полезно для законов быть созданным людьми?*

Согласно Исидору (Etym. V, 20): «Законы были созданы, чтобы в страхе перед ними дерзость человека могла бы быть под контролем, чтобы невиновность могла быть гарантирована среди зла, и чтобы страх наказания мог бы остановить злого от причинения вреда».

Аквинат полагает, что хотя человек и имеет естественную способность к добродетели, но она должна быть усовершенствована посредством некоторого обучения. Так, от природы человек уже имеет некоторые средства в его разуме и его руках, но он не имеет полного удовлетворения, какое имеют другие животные, которым природа дала достаточно одеяния и пищи. Человеку же в удовлетворении его потребностей в продовольствии и одежде помогает его производительный труд. Что же касается добродетели, то ее совершенствование состоит в основном в отказе человека от неуместных удовольствий, к которым он прежде всего склонен. Особенно это относится к молодёжи, которая более способна к обучению. Так или иначе, человек должен научиться добродетели от другого. У тех молодых людей, которые склонны к добродетели, их естественное благо получено или благодаря отеческому обучению по обычаю, или скорее благодаря дару от Бога. Но так как некоторые люди развращены, склонны к пороку и нелегко поддаются наставлениям, таких было необходимо ограничивать от зла силой и страхом, чтобы они могли воздержаться от зла и чтобы впоследствии они сами могли бы делать по своей воле то, что до того они делали из опасения, и таким образом



становились добродетельными. Этот вид обучения, которое заставляет исполнять законы из-за страха перед наказанием, Аквинат называет *дисциплиной законов*. Поэтому, чтобы люди могли иметь мир и добродетели, было необходимо создать законы. В подкрепление своей мысли св. Фома цитирует Аристотеля (Политика, I, 1, 12), «Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех».

В статье 2 обсуждается вопрос: ***Каждый ли человеческий закон выведен из естественного закона?*** Речь идет о трактовке известной коллизии между позитивным законом и его справедливостью. Эту коллизию лапидарно выразил Августин (De Lib. Arb. I, 5) в словах: «то, что несправедливо, кажется, вообще не является законом». Поэтому сила закона зависит от степени его справедливости.

Аквинат начинает с уточнения – о человеческих делах о вещи говорят, что она справедлива, поскольку она правильна, т.е. согласна с правилами разума. Но первое правило разума – закон природы. «Следовательно, каждый человеческий закон имеет столько от природы закона, сколько им получено из закона природы. Но если в каком-то пункте он отклоняется от закона природы, он больше не закон, а *извращение закона*».

Согласно Аквинату, нечто может быть получено из естественного закона двумя способами: во-первых, как заключение из посылок, во-вторых, посредством определения некоторых общих мест. Первый путь подобен тому, которым в науках доказываемые заключения выводятся из принципов. Второй способ подобен тому, посредством которого в искусствах общие формы конкретизированы относительно деталей:

таким образом мастер должен определить общую форму дома в некотором частном виде. Поэтому некоторые вещи получены из общих принципов естественного закона посредством заключений. Например, положение, что «нельзя убивать», может быть получено как заключение из принципа, что «нельзя причинять вред никакому человеку». Но некоторые положения получены посредством определения. Например, закон природы предполагает, что злодей должен быть наказан; но то, что он должен быть наказан таким или иным образом, является определением закона природы.

В человеческом законе мы находим оба способа происхождения. Те вещи, которые получены первым способом, содержатся в человеческом законе не только как логически выведенные из естественного закона, но и как получающие от него некоторую силу. Но те вещи, которые получены вторым способом, не имеют другой силы, кроме человеческого закона.

Помимо логической техники вывода и определений в человеческих законах, Аквината интересуют и вопросы, относящиеся к юридической технологии их формирования. Здесь он исходит из положений, высказанных в «Этимологиях» Исидора Севильского.

В статье 3 ставится вопрос: *Адекватно ли описаны Исидором качества положительного закона?*

Исидор в определении природы закона, устанавливает три условия: чтобы закон «способствовал религии», поскольку это пропорционально к Божественному закону; чтобы он был «полезным для дисциплины», поскольку это пропорционально к природному закону; и чтобы он служил «дальнейшему общему благу», поскольку это пропорционально

пользе человечества.

Аквинат утверждает, что всякий раз, когда вещь существует ради ее цели, ее форма должна быть определена пропорционально этой цели. Например, форма серпа должна быть подходящей для того, чтобы срезать колосья. Поэтому можно сформулировать общее правило: «Все то, что управляется и измеряется, должно иметь форму, пропорциональную управлению и измерению этого». Оба эти условия применимы к человеческому закону, так как оба критерия некоторого предопределения к цели – правило или мера, – управляются или взвешиваются более высоким правилом или мерой. Сама эта более высокая мера двойственна, то есть Божественный закон и естественный закон. Цель же человеческого закона должна быть полезной для человека, в чем Аквинат солидарен с Юстинианом (*Pandect. Justin.. lib. xxv, ff., tit. iii; De Leg. et Senat.*).

По мнению, св. Фомы, Исидор прав, называя закон добродетельным в той мере, в какой он способствует религии. Когда же Исидор говорит, что закон должен быть «справедливым, возможным по природе, согласованным с обычаями страны, приспособленным к месту и времени», он подразумевает, что все это должно быть полезно для дисциплины. Согласно Аквинату, дисциплина человека зависит: во-первых, от порядка разума, к которому он обращается, говоря «справедливое»; во-вторых, от способности агента. Конкретизируя последнее утверждение, Аквинат поясняет: дисциплина должна быть приспособлена к каждому согласно как его природной способности (на детей и на взрослых не должно возлагаться одинаковое бремя), так и социальной (человек не может жить в обществе, не принимая во

внимание других). Наконец, должны приниматься во внимание обстоятельства, требующие «приспособления закона к месту и времени».

Что же касается характеристик, выраженных словами «необходимый», «полезный» и т.п., то подразумевается, что закон должен иметь в виду дальнейшее общее благо таким образом, что «необходимость» относится к удалению зла; «полезность» - к достижению благ; «ясность выражения» к потребности предотвращения любого вреда, следующего из неопределенности формулировки самого закона.

Затем в статье 4 рассматривается вопрос: *Является ли правильным разделение Исидором человеческих законов?* Имеется в виду разделение Исидором человеческих законов на гражданские и международные, в чем авторитет Исидора бесспорен.

Углубляя трактовку Исидора, Аквинат начинает с того, что вещь может быть разделенной относительно какого-то внутреннего признака, отображенного в понятии об этой вещи. Так, душа, независимо от того, рациональна она или иррациональна, содержится в понятии животного.

Согласно Аквинату, в понятии *человеческий закон* содержится много признаков, относительно любого из которых человеческий закон может быть разделен должным образом.

Во-первых, все то, что принадлежит понятию человеческий закон, было выведено из закона природы. В этом отношении положительный закон разделен на «закон наций» и «гражданский закон». К закону наций принадлежат те вещи, которые получены из закона природы, как заключения из посылок. Примером могут служить справедливые покупки и продажи и т.п., без которых люди не могут жить вместе. Они

являются предметом закона природы, так как согласно Аристотелю (Политика I, 2) человек по своей природе есть социальное животное. Но те вещи, которые получены из закона природы посредством специфического определения, принадлежат гражданскому закону, в зависимости от того, каким образом каждое государство выбирает то, что считает лучшим для себя.

Во-вторых, понятию человеческий закон присуще предопределяться к общему благу государства. В этом отношении человеческий закон может быть разделен согласно различным видам людей, которые работают частным способом для общего блага - священники, молясь Богу для людей; князья, управляя людьми; солдаты, сражаясь за безопасность людей. Поэтому некоторые специальные виды закона приспособлены к этим людям.

В-третьих, понятию человеческий закон присуще быть созданным тем, кто управляет государством. В этом отношении есть различные человеческие законы согласно различным формам правления. Из них, согласно Аристотелю (Политика, III, 10) одна форма – «монархия», когда государство управляется одним человеком; тогда мы имеем «Королевские Постановления». Другая форма – «аристократия», то есть правление наилучшими людьми или людьми самого высокого разряда; тогда мы имеем «Авторитетные законные мнения» (*Responsa Prudentum*) и «Декреты Сената» (*Senatus consulta*). Следующая форма – «олигархия», то есть правление немногих богатых и мощных людей; тогда мы имеем «Преторианские законы», также называемые «Почетными». Еще одна форма правления посредством народа, которую называют «демократией», и там мы имеем «Декреты простонародья» (*Plebiscita*).

Есть также тираническое правление, которое является испорченным (corrupta) в целом и которое поэтому не имеет никакого соответствующего закона. Наконец, есть форма правления, составленного из всех предыдущих, которая является наилучшей – и в этом отношении мы имеем закон, санкционированный «Старейшинами и Палатой общин», как заявлено Исидором (Etym. V, 4).

В–четвертых, к понятию человеческий закон относится функция направления человеческих действий. В этом отношении, согласно различным вопросам, которые рассматривает закон, есть различные виды законов, которые иногда называются в честь их авторов: таким образом мы имеем «Lex Julia» о прелюбодеянии, «Lex Cornelia» относительно убийц и т.п., дифференцированных этим способом.

**Вопрос 96** посвящен обсуждению различий в области действия человеческого закона.

*Статья 1. Должен ли человеческий закон быть создан для сообщества, а не для индивидуума?*

Юстиниан говорит (Pandect. Justin. lib. I, tit. iii, art.II; De legibus etc.), что «законы должны создаваться, чтобы подходить к большинству случаев; и они не созданы для того, что может произойти в индивидуальном случае».

По мнению Аквината, все то, что предназначается для некоторой цели, должно соответствовать этой цели. Поскольку цель закона есть общее благо, он должен быть создан не для частной выгоды, а для общего блага всех граждан. Но общее благо включает много вещей. Поэтому закон должен принять во внимание много аспектов: относительно людей, относительно проблем и относительно времени.

Поскольку сообщество государства составлено из многих людей, и его благо обеспечено многими действиями, то закон делается не на короткое время, но предположительно на все времена для многих поколений граждан, следующих друг за другом.

**Статья 2. *Предполагается ли посредством человеческих законов подавить все пороки?***

Аквинат считает, что человеческий закон создается для множества людей, большинство которых не совершенно в добродетели. Поэтому человеческие законы запрещают не *все* те пороки, от которых добродетельные люди воздерживаются, но только наиболее тяжкие пороки, от которых большинство может воздержаться. В основном это те пороки, которые ведут к вреду для других, а не запрещения того, что человеческое общество не может обеспечить. Таким образом человеческий закон запрещает убийство, воровство и тому подобные преступные действия, не пытаясь преследовать менее значительные отступления от общего блага.

**Статья 3. *Предписывает ли человеческий закон действия всех добродетелей?***

Согласно Аристотелю (Этика. V, 1), закон «предписывает выполнение действий храброго человека ... и действий умеренного человека ... и действий кроткого человека: и в подобной манере, что касается других добродетелей и недостатков, предписывая первому, запрещает последнему».

Развивая это положение, Аквинат прежде всего отмечает, что разновидности добродетелей отличаются по их целям. Все цели добродетелей могут быть отнесены или к частному благу индивидуума,

или к общему благу многих. Поскольку закон предопределяется к общему благу, в принципе нет добродетели, действия которой не могут быть предписаны согласно закону. Однако человеческий закон не предписывает всех действий каждой добродетели, но только те, которые являются подчиненными общему благу – или непосредственно, как тогда, когда некоторые вещи сделаны непосредственно для общего блага – или опосредствованно, как в случае, когда законодатель предписывает некоторые вещи, имеющие отношение к правопорядку, посредством которого граждане направлены в поддержке общих благ справедливости и мира.

#### Статья 4. *Обязывает ли человеческий закон человека в совести?*

Аквинат начинает с того, что созданные человеком законы являются либо справедливыми, либо несправедливыми. Если они справедливы, то имеют силу обязывания в совести от вечного закона, из которого они получены, согласно Притч. 8:15: «Мной господство королей, и законодатели устанавливают декретом справедливые вещи». Законы являются справедливыми, когда они предопределяются к общему благу – и от их автора, когда созданный им закон не превышает силы законодателя, и от их формы, когда бремя возлагается на субъектов в равной пропорции в достижении цели – общего блага. Поскольку один человек – часть сообщества, каждый человек во всем, чем он является и что имеет, принадлежит сообществу; так же, как часть во всем принадлежит целому. Поэтому природа допускает потерю части, чтобы спасти целое. Имея это в виду, следует считать справедливыми и юридические законы, которые налагают пропорциональные трудности и связывают в совести.



С другой стороны, законы могут быть несправедливы двумя способами: во-первых, когда они противоречат человеческому благу, будучи противоположными их цели. Это происходит тогда, когда власть налагает на ее подданных обременительные законы, способствующие не общему благу, а скорее ее собственной алчности или тщеславию. Это происходит и тогда, когда человек создает закон, который выходит за пределы данной ему власти, и тогда, когда бремя налагается неравномерно на сообщество, хотя оно и нацелено на общее благо. Аквинат считает, что в подобных случаях имеют место акты насилия, а не акты законов. «Поэтому такие законы не обязывают в совести, кроме, возможно, тех случаев, когда стремятся избежать скандала или волнения, когда люди должны обрести свое право». В этом смысле в Писании сказано (Матф. 5:40 – 41): «Если человек... забирает твой плащ, отдай ему и свою рубашку; и если кто-нибудь вынудит тебя идти с ним одну милю, иди с ним другие две».

Во-вторых, согласно св. Фоме, законы могут быть несправедливы потому, что они противоположны Божественному благу: таковы законы тиранов, призывающих к идолопоклонству, или к чему-нибудь еще противоречащему Божественному закону. Законы этого вида вовсе не должны соблюдаться, потому что, как сказано в Деян. 5:29, «мы должны повиноваться Богу, а не человеку».

Статья 5 по сути касается вопроса о равенстве перед законом. Св. Фома ставит его так: ***Все ли люди подчинены закону?*** Он исходит из положения апостола (Римл. 13:1): «Позвольте каждой душе быть подчиненной более высокой власти». Но подчинение власти предполагает подчинение законам, созданным этой властью, поэтому все

люди должны быть подчинены человеческому закону.

*Согласно Аквинату*, понятие закона имеет два аспекта: первый – что закон есть правило для человеческих действий; второй – что он имеет принудительную власть. Поэтому человек может быть подчинен закону двумя способами.

Во-первых, как управляемый, он подчинен управляющему. В силу этого он является подчиненным закону, созданному той властью. При этом может случиться двумя способами, что люди не будут подчинены власти. Одним способом можно быть свободными от власти в целом – так жители одного города или королевства не связаны законами суверена другого города или королевства, так как они не подчинены его власти. Вторым способом - через подчинение более высокому закону. Например, подчиненный проконсула должен управляться его распоряжениями, но не в тех вопросах, в которых данный субъект получает распоряжения от императора, поскольку в этих вопросах он не связан полномочиями власти более низкого ранга, так как он управляет более высокой властью.

Во-вторых, человек подчинен закону, будучи принужден к этому насильственным образом. Добродетельный и справедливый человек не подчинен закону этим способом, ему подчинен только злой. Принуждение и насилие противоречат воле, но воля добродетельных находится в гармонии с законом, тогда как воля злых противоречит ему.

Статья 6 касается вопроса о толковании закона: ***Могут ли те, на кого распространяется закон, действовать помимо буквы закона?*** В этой связи св. Фома обсуждает авторитетное мнение Илария, который утверждал (De Trin. IV): «значение того, что сказано, должно быть в

соответствии с мотивом того, чтобы говорить об этом: потому что не вещи подчинены речи, но речи вещам». Поэтому мы должны принимать во внимание не одни только слова, а и мотив законодателя.

Каждый закон получает свою природу и силу соответственно тому, что направлен к общему благу людей. В этом духе высказывается Юстиниан (Pandect. Justin.. lib. I, ff., tit. 3, De Leg. et Senat.): «Никакими соображениями закона или справедливости недопустимо для нас, чтобы интерпретировать резко и возлагать бремя на те полезные меры, которые были предписаны для благосостояния человека». Часто случается, что соблюдение некоторого пункта закона способствует общему благу в большинстве случаев, и все же в некоторых случаях является очень пагубным. Поскольку законодатель не может иметь в поле зрения каждый отдельный случай, он формирует закон согласно тому, что случается наиболее часто, направляя внимание к общему благу. Поэтому если бы возник случай, в котором соблюдение закона вредило общему благу, этот закон не должен быть соблюден. Например, предположим, что в осажденном городе было установлено законом, что ворота города должны быть закрытыми. Это правило хорошо для общественного блага, но если случится, что враг преследует отступающих защитников города, было бы большой потерей, если бы ворота не были им открыты. В этом случае ворота должны быть открыты вопреки предписанию закона, чтобы поддержать то общее благо, которое законодатель имел в виду.

Однако, заключает Аквинат, если соблюдение закона согласно букве не влечет какого-то внезапного риска, нуждающегося в мгновенном изменении предписания, не в компетенции любого человека решать то, что полезно и что не полезно для государства. Это могут

делать единственно те, кто находится у власти, кто в подобных случаях имеет власть освобождать от законов. Если все же опасность настолько внезапна, что смертельно опасно допустить задержку в трактовке вопроса о власти освобождения от закона, простая необходимость приносит с собой решение, так как «необходимость не знает никакого закона».

На основании этих соображений естественно возникает вопрос 97  
***Изменение в законах.***

Статья 1 содержит вопрос: ***Должен ли человеческий закон быть изменен любым способом?***

Согласно Августину (De Lib. Arb. I, 6): «временный закон, даже справедливый, может быть справедливо изменен с течением времени». Комментируя это положение, Аквинат напоминает, что человеческий закон есть диктат разума, посредством которого направляются человеческие действия. Исходя из этого, могут быть две причины для справедливого изменения человеческого закона: одна со стороны разума; другая со стороны человека, действия которого регулируются законом. Человеческому разуму кажется естественным, чтобы постепенно продвигаться от несовершенного к совершенному. Так, учения ранних философов были несовершенны, и они были впоследствии усовершенствованы более поздними мыслителями. «Так же обстоит дело и в практических вопросах: те, кто первыми пытались обнаружить нечто полезное для человеческого сообщества, устанавливали некоторые институты, которые были несовершенны во многих отношениях, и эти институты были изменены и усовершенствованы последующим законодателями».

Со стороны человека, действия которого регулируются законом, этот закон может быть справедливо изменен в силу изменения состояния человека, которому различные вещи являются целесообразными согласно различию его состояния. Весьма актуальным для современной политико-правовой ситуации в России является приведенный Аквинатом пассаж из Августина (De Lib. Arb. I, 6): «Если люди имеют ощущение спокойствия и ответственности, то лишь потому, что самые осторожные опекуны общего блага правильно предписали закон, разрешающий таким людям выбрать их собственных магистратов для управления государством. Но если с течением времени те же самые люди становятся столь коррумпированными, чтобы продать свои голоса и поручить правление негодяям и преступникам; тогда право назначения их публичных должностных лиц есть справедливое наказание таким людям, и выбор переходит к немногим достойным людям».

В статье 2 обсуждается вопрос: *Должен ли человеческий закон изменяться всякий раз, когда происходит нечто лучшее?* Речь идет о роли традиций в системе законов.

Св. Фома приводит мнение римских консерваторов (Decretalia, Dist. xii, 5): «Это абсурдно, и отвратительный позор, что мы должны терпеть то, что должны быть изменены те традиции, которые мы получили от праотцов». Сам же он считает, что человеческий закон может быть справедливо изменен в той мере, в какой такое изменение способствует общему благу.

Впрочем, любое изменение закона само по себе наносит до некоторой степени ущерб общему благу, так как традиция во многом способствует соблюдению законов, «а то, что сделано вопреки общему

обычаю, даже в небольших вопросах, рассматривается как могила для закона». Когда изменяется закон, его обязательная сила уменьшается настолько, насколько отменяется обычай его исполнения. Поэтому в принципе человеческий закон никогда не должен изменяться, если, тем или иным способом, общему благу не будет предоставляться компенсация соответственно степени вреда, сделанного в этом отношении. Такая компенсация может возникнуть либо из очень большой и очевидной выгоды, полученной от нового закона, либо из чрезвычайной безотлагательности случая вследствие того, что в нем либо существующий закон очевидно несправедлив, либо его соблюдение чрезвычайно вредно. Аквинат ссылается здесь на Юстиниана (Pandect. Justin.. lib. I, ff., tit. 4, De Constit. Princip.): «в установлении новых законов должна быть очевидна выгода, которая будет получена, перед отступлением от закона, который до того долго считали справедливым».

Статья 3 посвящена исследованию вопроса. *Может ли обычай получить силу закона?*

Согласно Августину (Ep. ad Casulan. XXXVI): «обычаи Бога, людей и учреждений наших предков нужно рассматривать как законы. И те, кто выказывает презрение к обычаям Церкви, должны быть наказаны как те, кто не повинуется закону Бога».

Аквинат занимает более умеренную позицию. Всякий закон происходит от разума и воли законодателя: Божественный и естественный законы – из разумной воли Бога; человеческий закон – из разумной воли человека. Так как человеческий разум и воля в практических вопросах проявлены в речи, они могут быть сообщены в соответствии с намерениями людей. Посредством человеческой речи

закон может быть и изменен, и разъяснен. Посредством действий, если они настолько часто повторяются, чтобы стать обычаем, закон также может быть изменен и разъяснен. Поэтому внутреннее движение воли и понятий разума наиболее эффективно проявлено повторяющимися внешними действиями, «ибо когда вещь делается снова и снова, кажется, что это проистекает из осмотрительного суждения разума. Соответственно, обычай имеет силу закона, отменяет закон и интерпретирует закон».

В статье 4 обсуждается вопрос: *Могут ли правители народа освободить от человеческих законов?*

В Писании говорится (1 Коринф. 9:17): «распределение дано мне».

Аквинат считает, что распределение означает отмеривание индивидуумам некоторой части общих благ. В таком смысле главу дома называют распределителем, потому что каждому члену домашнего хозяйства он распределяет обязанности и средства к жизни в должной мере. Подобно этому в более широком аспекте всего общества каждому человеку распределено самим фактом, что его направляют, как именно должно быть выполнено некоторое общее предписание. Случается, что предписание, которое в целом способствует общему благу, как правило, не хорошо для конкретного индивидуума, или не хорошо в некоторых специфических обстоятельствах, или нехорошо потому, что оно препятствовало бы некоторому большему благу. Но было бы опасно оставить это на усмотрение каждого индивидуума, кроме случаев очевидной и внезапной угрозы. Поэтому тот, кто находится на вершине сообщества, в исключительных обстоятельствах уполномочен освободить человека от закона. Однако правитель не должен

предоставлять подобного разрешения без таких оснований только своей волей, иначе он будет недобросовестным или неблагоприятным распределителем, игнорирующим либо общее благо, либо рациональные основания для своего решения.

*Предписания Божественного Закона, открытые в Библии,* рассматриваются Аквинатом в вопросах 104-105.

Вопрос 104 открывается статьей 1. *Направляют ли человека предписания относительно его соседа?*

В Библии говорится (Иезекииль 18:8) о деятельности хороших и справедливых людей, что «они выносили истинные суждения между человеком и человеком». Но судебные предписания как раз и являются в изначальном смысле слова «суждениями», которые направляют отношения между человеком и человеком.

Аквинат напоминает, что предписания закона получают их обязательную силу из диктата самого разума: нечто должно быть сделано или его должно избегать. Их называют «моральными» предписаниями, поскольку человеческие нравы базируются на разуме. Но есть и другие предписания, которые получают их обязательную силу не от самого разума, но от некоторого учреждения, Божественного или человеческого. В тех случаях, когда моральные предписания установлены Божественным учреждением в вопросах, касающихся подчинения человека Богу, их называют «церемониальными» предписаниями. Когда они относятся к отношениям человека к другим людям, их называют «судебными» предписаниями. Аквинат полагает, что к судебным предписаниям есть два требования: первое, то, что они вменяют человеку отношения к другим людям; второе, что они получают



их обязательную силу не из одного лишь разума, а и из добродетели их установления.

Поскольку общая проблема заключается в применимости положений Библии к земным условиям, в статье 2 ставится вопрос: ***Были ли фигуративными предписания [Библии]?***

Аквинат поясняет термин «фигуративность» как указание на то, что предписания разъяснены и в аллегорическом и в моральном смысле. Предписание может быть фигуративно двумя способами. Во-первых, прежде всего и само по себе, потому что принципиально установлено, что оно может быть фигурой чего-то. Этим способом все церемониальные предписания фигуративны, так как их устанавливали с той целью, чтобы они могли предвестить нечто касающееся поклонения Богу и таинства Христа. Но некоторые предписания фигуративны вторичным, производным способом, а не сами по себе. Этим способом фигуративны судебные предписания Старого Закона, поскольку они были установлены не для того, чтобы быть фигуративными, но чтобы они могли бы регулировать государство этого народа согласно правосудию и справедливости. Однако они действительно предвещали нечто последующее: поскольку все государство этого народа было фигуративным, согласно 1 Кор. 10:11: «Все... вещи случились с ними в фигуре».

Но если признается фигуративность (аллегоричность) предписаний Старого Закона (Ветхого Завета), то естественно возникает вопрос, который Аквинат формулирует в статье 3: ***Навсегда ли обязывают ли судебные предписания Старого Закона?*** Здесь Аквинат следует словам Апостола (Евр.7:12): «бытие духовенства переведено, необходимо,

чтобы также был сделан и перевод Закона». Но духовенство было передано от Аарона к Христу, поэтому в христианской доктрине следует полагать, что полный Закон также был передан, а его судебные предписания больше не находятся в силе. Таким образом, судебные предписания Ветхого Закона обязывали не на все времена, но были аннулированы пришествием Христа. Однако св. Фома считает, что это произошло не тем же самым способом, как с церемониальными предписаниями. Поскольку церемониальные предписания были аннулированы, неправильно и даже смертельно опасно их соблюдать, начиная уже с пришествия Христа, и тем более после обнародования Евангелия. Со своей стороны, судебные предписания Ветхого закона действительно мертвы, потому что они не имеют никакой обязательной силы. Однако если бы суверен приказал, чтобы эти судебные предписания соблюдались в его царстве, он не согрешил бы.

Вместе с тем, уже Старый Закон дает возможность осуществить принципиальное членение нормативного материала. Эта мысль развивается св. Фомой в статье 4 в вопросе: ***Возможно ли установить разделение судебных предписаний?***

По мысли Аквината, везде, где есть порядок, должно быть разделение. Понятие порядка применимо к судебным предписаниям прежде всего в аспекте того, чтобы люди могли *предопределиться*. Раз это так, необходимо, чтобы судебные предписания имели совершенное разделение. Соответственно, и в каждом законе должно быть совершенное разделение предписаний, иначе закон будет представлен бесполезным беспорядком. Судебные предписания Старого Закон разделялись согласно различным путям, которыми человек может быть

направлен в своих действиях.

В политико-правовой жизни каждого народа Аквинат отмечает четвероякий порядок (тип) отношений: во-первых, в отношениях суверена к его подданным; во-вторых, подданных между собой; в-третьих, граждан к иностранцам; в-четвертых, членов одного и того же домовладения, в порядке отношений отца к его сыну, жены к ее мужу; хозяина к его слуге. Согласно этим четырем порядкам или типам отношений, в Старом Законе имеются различные виды судебных предписаний.

Первый вид судебных предписаний относится к учреждениям суверена и уважению к нему.

Второй вид судебных предписаний касается отношений отдельного человека с его согражданами: например, в вопросах купли и продажи, судебных споров и штрафов.

Третий вид судебных предписаний регулирует отношения с иностранцами: например, способы содействия путешественникам и иностранцам либо войны, осуществляемых против неприятелей.

Наконец, четвертый вид судебных предписаний касается домашней жизни: например, отношений к женам, детям и слугам.

В соответствии с этим структурным разделением ставится общий Вопрос 105 **«Основания для судебных предписаний»**.

В статье 1. устанавливается, **были ли в Старом Законе предписания относительно правителей?** Постановка такого вопроса мотивируется словам Писания, в которых выражено восхищение красотой порядка у народа Израиля (Числа 24:5): "Насколько прекрасны твои шатры, О Иаков, и твои палатки». Но прекрасный порядок народа,

замечает Аквинат, зависит от правильного учреждения его правления, и в Старом Законе содержится ряд предписаний для народа в отношении его правителей.

Аквинат полагает, что должны быть соблюдены два условия правильного порядка, регулирующего организацию правления в государстве. Первое – что «все должны иметь некоторую долю в управлении: ибо эта форма конституции гарантирует мир среди людей, обращена ко всем и таким образом, наиболее эффективна». Второе условие относится к различным способам, которыми устанавливаются конституции. Аквинат напоминает уже приводимое им ранее различие форм государственного устройства по Аристотелю (Политика, III, 5) – *монархии; аристократии* и т.д. Аквинат утверждает: «... лучшая форма правления находится в государстве..., где одному предоставлена власть председательствовать над всеми; в то время как под ним есть другие, также наделенные управляющими полномочиями: и все же правительство этого вида разделено всеми, и потому что все имеют право управлять, и потому что правила выбраны всеми. Поэтому это лучшая форма государства, которая является отчасти монархией, поскольку один стоит во главе всех; отчасти аристократией в том, какое множество людей установлено во власти; отчасти демократией, то есть правительством народа в том, что правители могут быть избраны из народа, и народ имеет право выбрать своих правителей».

Аквинат утверждает, что именно такой была форма правления, установленного согласно Божественному Закону. Ибо Моисей и его преемники управляли людьми таким способом, что каждый из них был правителем над всеми. Так что в Древнем Израиле была своего рода

монархия. Кроме того, были избраны семьдесят два человека, которые были известны своими добродетелями. Во Второзаконии 1:15 говорится: «Я взял из ваших племен мудрых и благородных и назначил их правителями». Таким образом, присутствовал и элемент аристократии. Но это было и демократическое правление в том отношении, что правители *были избраны* из всего народа. В Исходе 18:21 говорится: «Обеспечьте из всего народа мудрых людей» и во Второзаконии 1:13 сказано: «Позвольте мне иметь из числа Вас мудрых людей» и т.д. Из этого Аквинат заключает, что порядок правления был хорошо предусмотрен согласно Ветхому Закону.

В статье 2 обсуждается вопрос: ***Были ли удовлетворительно сформулированы предписания относительно отношений одного человека с другим?***

Аквинат приводит определение Цицерона, что «народ есть общность людей, объединенных вместе согласием в законе и сообществом благосостояния». Таким образом, для народа существенно, что взаимные отношения граждан определяются согласно справедливым законам. Отношения одного человека с другим являются двойственными: некоторые находятся под руководством тех, кто властвует; другие же находятся под волей частных индивидуумов. И поскольку тот, кто подчинен власти того или иного субъекта, может располагать собой только согласно его воле, следовательно, решение вопросов между одним человеком и другим, а также наказание злодеев, зависит от направления тех, которым люди подчинены. С другой стороны, сила частных людей осуществляется в вещах, которыми они владеют. Следовательно, их деловые отношения друг с другом в

вопросах владения, зависят от их собственной воли, например в покупке, продаже, предоставлении и т.д. Старый Закон достаточно много говорит относительно регулирования подобных отношений между людьми. Прежде всего, относительно судей ясно сказано во «Второзаконии», 16:18: «Ты должен назначить судей и магистратов... чтобы они могли судить народ справедливым суждением». Он также направляет способ объявления справедливых суждений, согласно «Второзаконию». 16:17: «судья тот, который справедлив, будет ли он из вашей собственной страны или иностранец: не должно быть никакого различия в лицах». В Писании также предусмотрено устранение возможности несправедливого решения через запрет судьям принимать взятки (Исход 23:8; Второзаконие 16:19). Там же предписано и число свидетелей (два или три) и назначены наказания для некоторых преступлений.

Старый Закон предполагает и регулирование имущественных отношений в том же смысле, в каком о них говорил Аристотель (Политика, II, 2), чтобы собственность была разделена, и чтобы использование находящихся в частной собственности вещей было частично общим через предоставление возможности пользования ими другим людям в соответствии с волей владельцев. Так, Старым Законом были предусмотрены три важных момента. Во-первых, само имущество было разделено среди индивидуумов. В Числах 33:53 – 54) говорится: «Я дал вам землю для владения, и вы должны делить ее среди вас частями». Но поскольку много государств пришли в упадок из-за споров о собственности, Закон обеспечил тройственное средство против имущественных споров. Первым было то, что блага должны быть разделены пропорционально, как об этом написано (Числа 33:54):

«Большим вы должны дать большую часть, и меньшим меньшую». Второе средство было то, что имущество не могло отчуждаться навсегда, но по истечению некоторого времени должно было возвратиться к их прежнему владельцу, чтобы избежать беспорядка. Третье средство, нацеленное на устранение этого беспорядка состояло в условии, что после умерших должен наследовать следующий из семьи: во-первых, сын; во-вторых, дочь; в-третьих, брат; в-четвертых, брат отца; в-пятых, любой другой следующий из семьи. Кроме того, чтобы сохранять собственность, Закон предписал, чтобы наследницы выходили замуж только в пределах их собственного племени (Числ. 36:6).

Затем Закон приказал, чтобы в некотором отношении право пользования вещами принадлежало всем. Во-первых, это касается заботы о ближних (Второзаконие 22:1 – 4 ): «Ты не должен проходить мимо, если ты видишь, что вол твоего брата или его овца отбились от стада; но ты должен вернуть их твоему брату», и в подобной манере относительно других вещей. Во-вторых, в том, что касается плодов. Ибо всем позволялись, войдя в виноградник друга, есть плоды, но не уносить с собой. И специально для бедных было предписано, что забытые корзины и гроздья винограда и плоды, должны быть оставлены для них (Левит 19:9 ; Второзаконие 24:19). Кроме того, все то, что выросло на седьмом году, было общей собственностью, как заявлено в Исходе 23:11 и Левит 25:4.

Помимо того, Старый Закон предписывал благотворительность, т.е. безвозмездную передачу благ владельцем. Предписано (Второзаконие 14:28 – 29 ): «на третий день ты должен отделить другую десятину ... и Левитам... и чужеземцам, и лишившимся отца, и вдовам, (и

тем, кто) прибудет и будет есть и будет сыт».

В статье 3 поднимается вопрос, который впоследствии будет развернут Гуго Гроцием в огромный трактат «О праве войны и мира», а именно: ***Были ли созданы удовлетворительным образом судебные предписания относительно иностранцев?***

Аквинат отмечает, что отношения народа с иностранцами могут быть двоякого рода: мирными или враждебными. Старый Закон содержал вполне удовлетворительные предписания для обоих видов отношений. Для евреев предлагались три возможности мирных отношений с иностранцами. Во-первых, когда иностранцы проходили через их землю как путешественники. Во-вторых, когда они прибывали, чтобы жить на их земле. Для таких случаев Закон благоприятствовал (Исход 22:21): «Ты не должен досаждать иноземцам [advenam]». В-третьих, когда иностранцы желали быть признанными полностью как сограждане и единоверцы. В отношении к таким иностранцам соблюдался особый порядок. Им не сразу предоставляли гражданство, а был закон, в соответствии с которым гражданином можно было стать только после двух или трех поколений. Основание для этого состояло в том, что, если бы иностранцам разрешали активно участвовать в делах нации, как только они поселятся в стране, могли бы возникнуть многие опасности, так как иностранцы, еще не имеющие общего блага твердо в сердце, могли бы сделать попытку нанести коренному народу вред. Поэтому Закон предписывал относительно некоторых народов, которые имели близкие отношения с евреями (то есть, египтян, среди которых они были рождены и образованы, и Идумеян, детей Есау, брата Иакова), что их нужно допустить к гражданству после третьего поколения; тогда



как другим, с кем их отношения были враждебны, вроде аммонитов и моавитов, вообще нельзя было предоставлять гражданства. Что же касается амалекитян, которые были еще более враждебны к ним, и никогда не имели никакого товарищества и родственных связей с евреями, то их следовало навсегда считать врагами. Написано в Законе (Исход 17:16): «война Бога должна быть против Амалекитян от поколения к поколению».

В отношении к враждебным иностранцам, Закон также содержал подходящие предписания. Во-первых, он установил, чтобы война объявлялась для правого дела: причем предписывается (Второзаконие 20:10), что в случае осады города следует до начала военных действий делать предложение мира. Во-вторых, предписывалось, чтобы, если приходится вступать в войну, народ должен неустрашимо и упорно продолжать ее, доверяясь Богу. В этом перед каждым сражением армию должен поощрить священник, обещая им помощь Бога. В-третьих, предписывалось устранение всего того, что могло бы препятствовать борьбе, а некоторых мужчин, которые могли бы струсить и сбежать, нужно послать домой. В-четвертых, Закон предписывал, чтобы армия не злоупотребляла преимуществами победы, щадила женщин и детей и не уничтожала урожай в побежденной стране.

Наконец, в статье 4 выясняется вопрос: ***Формулирует ли Старый Закон подходящие предписания относительно членов домашнего хозяйства?***

Согласно Аристотелю (Политика, I, 1), взаимные отношения членов дома относятся к повседневным действиям, направленным на удовлетворение жизненных потребностей.

Св. Фома, развивая это положение, говорит, что сохранение жизни человека можно рассматривать с двух точек зрения.

Во-первых, с точки зрения индивидуума, то есть того, насколько человек сохраняется как индивид. Ради поддержания жизни, которую рассматривают с этой точки зрения, человек имеет в своем распоряжении внешние блага, посредством которых он обеспечивает себя продовольствием, одеждой и другими средствами существования. Для их получения и обработки он имеет потребность в слугах.

Во-вторых, жизнь человека поддерживается с точки зрения вида, посредством поколений. С этой целью мужчина нуждается в жене, которая родит ему детей.

Взаимные отношения членов домашнего хозяйства допускают три комбинации отношений: то есть, как хозяина и слуги, как мужа и жены, как отца и сына.

Относительно всех этих отношений Старый Закон содержит соответствующие предписания. Так, в отношении слуг он приказал, чтобы с ними обращались умеренно, прежде всего, в отношении их работы, которой они не были ею чрезмерно обременены. Бог повелевает (Второзаконие 5:14), что «в День отдыха «твой слуга и твоя служанка должны отдохнуть как ты». В случае чрезмерного наказания Он приказал тем, кто покалечил своих слуг, освобождать их (Исход 21:26 – 27). Освобождать следовало и служанку, когда она выходит замуж (Исход 21:7). Если слуги были наняты на неопределенный срок, Закон предписал, чтобы они вышли свободными на седьмом году, беря все то, что они принесли с собой (Исход 21:2,) и кроме того (Второзаконие 15:13) хозяин должен был им дать провизию для путешествия.

В отношении к женам в Законе сделаны некоторые предписания: например, следует брать жену из собственного племени (Числа 36:6 ), чтобы не возникло беспорядка в собственности различных племен. Брату умершего бездетного человека следовало жениться на его вдове, чтобы после него осталось потомство хотя и не плотского происхождения, но все же своего рода преемники (Второзак. 25:5,6) хотя бы ради того, чтобы таким образом о покойном нельзя было бы полностью забыть. Закон также запретил евреям жениться на некоторых женщинах. Прежде всего, на женщинах других наций, чтобы евреи не потеряли их веру, а также женщинах из их ближайшей родни, из-за естественного уважения к ним. Кроме того, Закон предписал, каким образом нужно обращаться с женами после брака. На них нельзя клеветать без серьезной причины: человека, который ложно обвинял его жену в преступлении, следовало наказать (Второзак. 22:13). Предупреждалось, что ненависть человека к его жене не должна быть вредна для его сына (Второзаконие 21:15). Вообще, даже если муж перестал любить и уважать свою жену, он не должен плохо обращаться с ней, а должен написать заявление о разводе и отослать к ее родителям (Второзаконие 24:1). Кроме того, чтобы способствовать супружеской любви с самого начала, было предписано, что на недавно женившегося человека не возлагались никакие общественные обязанности, «чтобы он мог свободно радоваться со своей женой».

В отношении детей Закон приказал, чтобы родители прежде всего научили их вере. В Исходе 12:26 говорится: «Когда ваши дети должны сказать вам: Каково значение этой службы? Вы должны сказать им: Это – жертва, вознесенная к Богу». Кроме того, родителям предписано

преподать детям правила хорошего поведения, чтобы воспитать в них послушание и избежать появления у них дерзости и распущенности (Второзаконие 21:20).

## **ГЛАВА IV. ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА ЖАКА МАРИТЕНА – ГЛАВНОГО ИДЕОЛОГА НЕОТОМИЗМА.**

### **4.1. Основные аспекты философско-правового учения Ж. Маритена.**

Согласно Стэнфордской энциклопедии<sup>201</sup>, Жак Маритен, один из немногих философов-систематиков XX века, автор более 60 книг, сумел сделать оригинальный вклад во все основные философские дисциплины – онтологию, эпистемологию, логику, историю философии, этику, эстетику, философию религии, философскую антропологию, социально-политическую философию и, что для нас наиболее существенно, философию права. Наиболее значительным его вкладом был проект Всеобщей Декларации прав человека, над которым он работал совместно с Элеанор Рузвельт, вдовой американского президента Франклина Д. Рузвельта.

Жак Маритен (Jacques Maritain) родился в Париже 18 ноября 1882 в семье юриста Поля Маритена и его супруги Женевьевы, дочери крупного государственного деятеля Жюля Февра, одного из основателей французской Третьей Республики. В 1898 – 1899 гг. учился в Лицее Анри IV, затем поступил в Сорбонну, где после изучения соответствующих курсов получил степени лиценциата философии (1900

---

<sup>201</sup> Jacques Maritain [Electronic resource] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Mode of access: <http://plato.stanford.edu/cite.html>.

– 1901) и естествознания (1901 – 1902). В 1905 г. получил степень *агреже* по философии.

В Сорбонне Маритен познакомился с Раисой Уманцевой, которая вместе со своей семьей бежала от еврейских погромов из украинского Мариуполя. На ней Маритен женился в 1904 году, и она на долгие годы стала его музой, помощницей и соавтором нескольких работ. По совету его друга, поэта и религиозного писателя Шарля Пеги (Charles Péguy) в 1903-1904 гг. он стал посещать лекции Анри Бергсона в элитарном Коллеж де Франс (Collège de France). Под влиянием бергсоновской философии жизни Маритен еще два года (1907–1908) изучал биологию под руководством Ханса Дриша в Гейдельбергском университете.

Хотя Маритен вырос в протестантской семье, но в результате глубокого разочарования в позитивистском сциентизме под влиянием Леона Блуа (Léon Bloy) Маритен вместе с женой в 1906 году принял католичество, в доктрине которого супруги обрели смысл человеческого существования.

Во время пребывания в Гейдельберге духовный наставник Раисы, доминиканский монах Гумберт Клериссак (Humbert Clérissac) познакомил ее с сочинениями Фомы Аквинского. Восторгаясь ими, Раиса попросила мужа также прочесть их и высказать свое мнение. Маритен несколько месяцев читал «Сумму теологии» и нашел в ней огромное множество идей, созвучных его умонастроению. С этого момента он разочаровался в бергсонианстве и стал убежденным томистом и сторонником неосхоластики.

В 1913 г. Маритен опубликовал работу «Бергсоновская философия», в 1919 г. организовал кружок по изучению томизма, идеи

которого получают одобрение видных представителей французской культуры Ж. Руо, Ж. Кокто, М. Жакоба, немного позже – выходцев из России М. Шагала и Н. Бердяева. С Бердяевым у Маритена установились достаточно тесные профессиональные отношения, о чем свидетельствует их переписка<sup>202</sup>.

Начиная с 1912 г. Маритен стал преподавать в Коллеж Станислас, а в 1914 г. был избран доцентом и заведующим кафедрой истории новой философии Католического института Парижа. В 1921 г. там же получил статус полного профессора, в 1928–1939 гг. заведовал кафедрой логики и космологии.

К концу 1920-тых внимание Маритена стали занимать социальные проблемы. Некоторое время он примыкал к Католическому движению социального действия, Action Française, но оставил его в 1926 году, когда оно было осуждено папой Пием XI за националистические и антидемократические тенденции. В это время его исследовательские интересы сместились от спекулятивной метафизики к истории и социологии. Благодаря дружбе с российским философом Николаем Бердяевым (с 1924 г.) и Эмманюэлем Мунье (с 1928), Маритен обратился к исследованию принципов демократии, либерально-христианского гуманизма и защиты естественных прав человека.

Между первой и второй мировыми войнами Маритен писал работы преимущественно историко-философского и эстетического содержания: «Искусство и схоластика» (1920), «Антимодерн» (1922), «Размышления о разуме и его жизни» (1924), «Границы поэзии» (1926), «Ангельский

---

<sup>202</sup> Маритен Ж. Письма к Н. А. Бердяеву, 1926–1936 гг. / Ж. Маритен // Путь. – М., 1992. – № 2. – С. 333–346.

доктор» (1930), «Религия и культура» (1930), «О христианской философии» (1932), «Знание и мудрость» (1935), «Интегральный гуманизм» (1936) и др.

Помимо религиозно-философских работ, в межвоенный период Маритен написал множество произведений общеполитического характера, в том числе даже учебник логики, выдержанный в неосхоластической манере<sup>203</sup>. Благодаря этой разносторонней работе Маритен получил широкое признание не только во Франции, но и в Германии, США и Канаде.

Хотя Маритен оставался верным защитником католической церкви и схоластики, он не считал христианское Средневековье единственной достойной подражания моделью человеческой цивилизации. Напротив, он был склонен признать права множества цивилизаций, каждая из которых управляется Божественным промыслом. Однако весь ход развития этих цивилизаций, по его мнению, может и должен быть интерпретирован в терминах тоизма, чтоб разъяснить современные проблемы человека и общества. Это позволит обнаружить отношения между историческими явлениями и вневременным порядком.

Начиная с 1930-х годов Маритен стал сотрудничать с Папским Институтом средневековых исследований в Торонто и с рядом университетов США. После поражения Франции и ее оккупации гитлеровцами эмигрировал в течение 1940 – 1945 гг. в США, где был профессором Принстонского (Нью-Джерси), Чикагского (Иллинойс), Нотр-Дам (Индиана), Колумбийского (Нью-Йорк) университетов,

---

<sup>203</sup> Maritain J. l'Ordre des concepts (logique) / J. Maritain // Jacques et Raissa Maritain. Oeuvres complètes. – Fribourg (Suisse) : Editions universitaires / Paris Editions Saint-Paul, 1987. – Vol. II. – P. 277–765.



Комитета Социальной мысли и основанной им в Нью-Йорке Свободной высшей школы – своеобразного университета, в котором преподавали и учились беженцы из Европы.

В США Маритен опубликовал на английском языке работы «Символ веры» (1941), «Сквозь несчастья» (1941), «Мысль святого Павла» (1941), «От Бергсона к Фоме Аквинскому» (1944). Именно в период вынужденной эмиграции он обращается к философско-правовой проблематике в сочинениях «Права человека и естественный закон» (1942), «Христианство и демократия» (1943), «Принципы гуманистической политики» (1944) и др. Благодаря огромному успеху этих трудов Маритен и был подключен к разработке «Всеобщей Декларации прав человека» ООН.

После окончания войны в 1945-1948 гг. Маритен был назначен послом Французской республики в Ватикане. Однако вскоре он стал влиятельным противником неомодернистского курса Ватиканского Совета. Хотя Маритен был согласен с тем, что католическая церковь должна быть вселенской и поэтому наднациональной, надрасовой и вневременной, он стремился избегать любой романтизации ее деятельности. Он настаивал на том, что Церковь – не «дом избранных», а «убежище грешников». С другой стороны, в своей концепции Церкви, он был крайне оппозиционно настроен как к нацизму, так и к большевизму. По поводу отношений между религией и наукой Маритен полагал, что противоречие между ними возникло из-за онтологических амбиций Декарта и Ньютона, и исчезнет лишь после того, как наука разработает полностью неметафизический подход. Только тогда, в отдаленном будущем, наука и вера будут сотрудничать без трений.

В 1948 – 1960 гг. он возвратился к преподаванию в Принстонском университете. В этот период им был написан ряд книг: «Краткий трактат о существовании и существующем» (1947), «Значение современного атеизма» (1949), «Человек и государство» (1951), «Творческая интуиция в искусстве и поэзии» (1953), «Пути к Богу» (1953), «О философии истории» (1957), «Литургия и созерцание» (1959).

В 1960 г. Маритен окончательно возвратился во Францию, но в том же году умерла его супруга Раиса. В следующем году он поселился в монастыре так называемых «малых братьев Иисуса» в Тулузе, где в 1970 г. принял монашество, а 28 апреля 1973 г. скончался. Похоронен рядом с Раисой в эльзасском Кольбсхайме (Kolbsheim).

В последний период жизни Маритен опубликовал работы философско-религиозного содержания: «Философ во граде» (1960), «Философия морали» (1960), «Записная книжка» (1965), «О милосердии и гуманности Иисуса» (1967), «О церкви Христовой» (1970) и др.

Несмотря на оппозиционность модернизаторским тенденциям, его социально-политическая философия получила признание на II Ватиканском Соборе (1962-1965). Влияние его идей ощущается в соборной конституции «О церкви в современном мире». При закрытии Собора папа Павел VI, много лет друживший с Маритеном, посвятил ему «Послание Человеку Мысли и Науки», а некоторое время спустя папа сослался на его работы в энциклике «О прогрессе народов» (1967).

С конца 1980-х гг. во Франции начата и уже завершена публикация полного собрания сочинений Маритена в 13 томах.

Заслуги Маритена в укреплении академической традиции США были отмечены в 1958 г. созданием в Университете Нотр-Дам

(Блумингтон, штат Индиана) Центра его имени. В 1961 г. он получил премию Французской академии по литературе.

Уже сами факты биографии французского мыслителя, и тем более его взгляды определяли резко негативное отношение к его трудам со стороны официальных советских идеологов. Характерно было уже то, что он учился разгадкам тайны жизни у мирового авторитета микробиолога Дриша как раз в те годы, когда В.И. Ульянов (Ленин) писал свой «Материализм и эмпириокритицизм», ставший «священным писанием» гонителей религии в Советском Союзе. Как известно, лейтмотивом ленинского сочинения было систематическое противопоставление религии и науки, к синтезу которых стремились крупнейшие ученые XX века – физиолог И.П. Павлов, математик и инженер П.А. Флоренский в России, уже упомянутый биолог Х. Дриш, физики А. Эйнштейн и В. фон Гейзенберг в Германии, палеонтолог и антрополог П.Тейяр де Шарден во Франции и многие другие. Руководствуясь ленинскими установками, советские философы критиковали теорию познания, антропологию и философию истории Жака Маритена (Б.Л. Губман<sup>204</sup>, Б.И. Трилесник<sup>168</sup> и др).

Но куда большую неприязнь вызывали его социально-политические и философско-правовые взгляды, которые советские идеологи не решались воспроизводить даже в жанре «критики буржуазной философии» – для них было непосильной задачей

---

<sup>204</sup> Губман Б. Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена / Б. Л. Губман. – М. : Мысль, 1983. – 134 с. ; Губман Б. Л. Проблема взаимосвязи философии и науки в неотомистской концепции Ж. Маритена / Б. Л. Губман // Диалектика связи философского и конкретно-научного знания. – Иркутск, 1980. – С. 24–31. ; Губман Б. Л. Современная католическая философия : человек и история / Б. Л. Губман. – М. : Высш. шк., 1988. – 190 с.

противостоять строгой логике и искреннему гуманизму французского мыслителя. Собственно, поэтому нам и приходится знакомиться с его трудами и идеями только через 50 – 60 лет со времени их появления. Между тем, как будет показано ниже, его взгляды остаются актуальными и стимулирующими и для современной отечественной философско-правовой мысли.

Наиболее репрезентативным источником, по которому можно судить о философско-правовой концепции Мартена, является его книга «Человек и государство» (1951)<sup>205</sup>, написанная на основе организованного фондом Чарльза Р. Уолтрина курса «Анализ политических институтов США» и прочитанного Маритеном в Принстоне (декабрь 1949 г.). Представленная в этом произведении концепция политико-правовой философии Мартена стала итогом предыдущих работ: «Примат духовного» (1927), «Интегральный гуманизм» (1934), «Человек и общее благо» (1947). На русском языке имеется сокращенный перевод статьи итальянского философа В. Поссенти<sup>170</sup>, посвященной месту Маритена в разработке концепции прав человека, но систематически взгляды Маритена В. Поссенти не рассматривает.

Данное сочинение Мартена состоит из семи глав, а именно:

I. Народ и государство – II. Понятие суверенитета – III. Проблема средств – IV. Права человека – V. Демократическое право – VI. Церковь и государство – VII. Проблема мирового правительства.

---

<sup>205</sup> Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен ; пер. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-персс, 2000. – 196 с.

Уже простое сопоставление названий этих глав с жизненно-важными проблемами современного мира в целом и современной России в частности дает основание судить о непреходящей актуальности данной работы Маритена и ее истинно-философской универсальности для ближайших поколений. Несмотря на то, что со времени ее создания прошло уже более 50 лет, ее практическая актуальность определяется все той же задачей построения гуманного, демократического, правового государства на основе универсально-значимой теории открытого общества.

Для понимания значения этой работы Маритена необходимо учитывать исторические условия и социально-политический контекст ее написания. Всего несколько лет до ее публикации закончилась самая страшная в истории война, которая впервые коснулась всего человечества. Для каждого честного и здравомыслящего человека было понятно, что главным предпосылкой, сделавшим такую войну возможной, стал тоталитаризм, манипулировавший в преступных целях исключительно важными категориями «народ», «государство», «нация», «право», «закон», «справедливость», «честь» и т.п. Главная задача этой книги Маритена состояла в том, чтобы вернуть девальвированным понятиям их аутентичный смысл и дать последовательную философскую концепцию соотношения человека, народа, нации, политического общества, государства и права.

#### **4.2. Политико-правовой персонализм и плюрализм.**

Говоря о персонализме и плюрализме, Маритен опирается на собственные предыдущие работы «Свобода в современном мире» (1936),

гл. I, и «Интегральный гуманизм», гл. V. Резюмируя их основные положения, Маритен так характеризует «новый персоналистический и плюралистический строй».

При новом строе должна исчезнуть необходимость во всеобщем государственном регулировании, а все естественные формы социальной и экономической деятельности, даже самые крупные, будут исходить снизу, от свободной инициативы и конкуренции отдельных групп, профсоюзов, кооперативных организаций, ассоциаций, объединенных на федеративных началах корпораций производителей и потребителей – разноуровневых и институционально признанных организаций. Государство, предоставляя различным общественным организациям самостоятельную инициативу и управление во всех присущих им видах деятельности, сохранило бы за собой только его подлинную прерогативу «верховного третейского судьи и надзирателя, регулирующего эту произвольную и автономную деятельность с высшей политической точки зрения общего блага»<sup>205</sup> (с.31).

Политическое общество, наделяя государство полномочиями управления и власти ради общего блага, требует от него не только поддержания общественного порядка, но и соблюдении справедливости. Маритен подчеркивает важность того, чтобы политическое общество обладало средствами верховного контроля над государством, которое само наделено функциями управления и контроля. «Но поскольку эта верховная власть получена им *от политического общества*, то есть от народа, государство само по себе не обладает естественным правом на верховную власть»<sup>205</sup> (с.32), т.е. суверенитетом. Впрочем, в том смысле, какой Маритен вкладывает в понятие «суверенитета» как естественного

и неотчуждаемого права на *трансцендентную или отдельную* верховную власть, таким правом не обладает ни один земной субъект: «ни король, ни император в действительности не были суверенными, хотя имели меч и атрибуты суверенитета. Не является суверенным и государство, и даже народ не суверенен. Один лишь Бог суверенен»<sup>205</sup> (с.32). Эта крайняя точка зрения на суверенитет, вполне естественная, приемлемая и даже логически-необходимая для религиозного мыслителя, является практически неприемлемой для светского философа права. Ее принятие создает возможность для произвольной трактовки и оценки того оптимума суверенитета, необходимого для реального обеспечения легитимности государства и в конечном счете того политического общества, которое Маритен отождествляет с народом.

Это противоречие религиозно-философской теории с практикой является слабым местом в концепции Маритена, стремящегося к созданию последовательной концепции верховенства политического общества (народа) над государством. «О народе, так же как и о политическом обществе, следует сказать, что он не суверенен, но у него есть естественное право на *полную автономию*, или самоуправление»<sup>205</sup> (с.32). Но если у народа имеется «естественное право на *полную автономию*», это и значит, что он суверенен, причем именно в том смысле, который Маритен придает понятию суверенитет. Трудно судить о том, замечал ли Маритен допущенное им противоречие, но дальнейшие его рассуждения имеют рациональный смысл только при допущении, что народ все же обладает суверенитетом. «Народ пользуется этим правом, когда принимает писаную или неписаную Конституцию политического общества, или когда часть его объединяется в небольшую политическую

группу с тем, чтобы выработать право или принять решение, или когда он избирает своих представителей. У народа всегда остается такое право. Именно благодаря ему народ контролирует государство и своих правительственных чиновников»<sup>205</sup> (с.32). Способами такого контроля является делегирование права создавать законы и управлять через выборы на установленные сроки и с определенными полномочиями депутатов. Наделяя этих конкретных людей властью, народ в той же мере ограничивает собственное право на самоуправление, но не лишается этого права, осуществляя постоянный контроль через своих представителей и специальные органы. «Народ выше государства; не народ – для государства, но государство – для народа»<sup>205</sup> (с.34) – таков основной тезис Маритена.

#### **4.3. Права человека.**

Для отечественной философии права, в частности для ее антропологического направления, особый интерес представляет глава IV «Права человека». Дело в том, что впервые в современной мировой истории крупный философ стал одним из соавторов важнейшего международного документа.

Приведем несколько фактов.

В 1946 г. была создана Комиссия Объединенных Наций по правам человека (the United Nations Commission on Human Rights), которая состояла из 18 членов. Уже на первом ее заседании было сформулирована задача подготовить проект **«Всеобщей декларации прав человека»** (The Universal Declaration of Human Rights). Комиссия



избрала подготовительный комитет, который должен был заниматься только работой над проектом. В комитет вошли 8 членов – из Австралии (Г. В. Эватт), Китая (П.Ч. Чань), Франции (Ж.Маритен и Р. Кассен), Ливана (Ш. Малик), СССР (А.Я. Вышинский), Соединенного Королевства (Дж. П. Хамфри, главный разработчик) и США (Элеанор Рузвельт). **Подготовленный этой комиссией проект Декларации был принят с одной поправкой на 183-м Пленарном заседании ООН 10 декабря 1948 года во Дворце Шайо в Париже.**

Как показала работа над «Всеобщей декларацией прав человека», задача дать общую формулировку универсальных прав оказалась трудной, но все же выполнимой. Маритен писал в этой связи: «Нотщетно было бы искать общее *рациональное обоснование этих*, выводов и этих прав. Если бы мы это делали, то рисковали бы впасть в произвольный догматизм или были бы вскоре остановлены непримиримыми разногласиями. Вопрос, который здесь встает перед нами, – это вопрос о практическом согласии людей, которые по своим теоретическим взглядам являются противниками»<sup>205</sup> (с.75). Маритен, несомненно, имел в виду идеологические разногласия между делегациями СССР, УССР и БССР как государствами – учредителями ООН и их ведущими западными партнерами во главе со США, Великобританией и Францией. Впрочем, полного согласия так и не было достигнуто.

Представитель СССР А.Я. Вышинский первоначально предлагал свой проект (который был отклонен), а затем выступил с критикой поставленного на голосование проекта «Декларации», согласованного между другими членами подготовительного комитета, и предлагал

поправки, которые не прошли при голосовании. Видимо, поэтому делегации СССР, УССР, БССР, Польши, Чехословакии, Югославии, а также Саудовской Аравии и Южно-Африканского Союза воздержались от принятия окончательного текста Декларации.

Этот текст решительно не устраивал советскую сторону. Вышинский заявил, что проект Декларации содержит угрозу суверенитету государств-членов ООН, создает возможность вмешательства в их внутренние дела и игнорирует право наций на самоопределение. В духе своих выступлений на политических процессах конца 1930-х годов Вышинский договорился до утверждений, что поставленный на голосование проект Декларация «облегчает возрождение фашистской пропаганды».

Вышинский представил на рассмотрение Генассамблеи свой вариант Декларации прав человека, включающий положения о правах народов и о примате государства над правами подданных. Но этот плод советской политико-правовой мысли был отвергнут большинством голосов. Никого не убедили заверения бывшего сталинского генерального прокурора, что «в СССР отношения между государством и личностью находятся в состоянии гармонии. Их интересы совпадают... В СССР уже осуществлено то, о чем в проекте Декларации говорится как о высоком идеале... Вот почему совершенно нелепыми являются заявления о том, что Советский Союз стремится обезличить личность человека и подчинить ее государству»<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Соколов Б. Как генпрокурору не понравилась Декларация прав человека <http://grani.ru/Society/History/p.53654.html>.

Поскольку предложенные Вышинским поправки также не прошли, он в последний момент предложил отложить голосование до следующей сессии, но, кроме сателлитов СССР и представителей таких одиозных в то время режимов, как фундаменталистская Саудовская Аравия и расистский Южно-Африканский Союз, другие участники его не поддержали. Тогда советский представитель и другие вышеназванные оппоненты проекта и решили воздержаться при голосовании по документу в целом. Тем самым Советский Союз фактически дистанцировался от содержащихся в Декларации принципов.

Эти принципы были совершенно неприемлемы для режима Сталина и его преемников. В первых же двух статьях Декларации провозглашаются свобода и равенство в достоинстве и правах каждого человека без различия расы, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения. В Декларации были перечислены основные гражданские и политические права человека: право на жизнь, свободу и неприкосновенность личности, равенство всех перед законом, свобода мысли, поиска, получения и распространения информации, право на собственность, на свободное передвижение и прочие права, которые в СССР никогда не соблюдались.

На фоне еще так давно принудительно перемещенных целых народов – чеченцев, ингушей, крымских татар, немцев, греков, карачаевцев, государственного антисемитизма под видом борьбы с космополитизмом, – положения Декларации о равенстве в правах независимо от расы и языка явно дискредитировали советскую внутреннюю политику.

Свобода совести в государстве воинствующего атеизма была фикцией. За исключением Нобелевского лауреата академика И.П. Павлова и нескольких других всемирно известных ученых вроде кораблестроителя академика А.Н. Крылова, никто из научных работников не рисковал открыто посещать церковь. Вообще, в советское время невозможно было даже представить, чтобы даже обычный офицер, агроном, врач, учитель, инженер, не говоря о партийной номенклатуре, были верующими.

Таковыми же фикциями были и заявленные в конституции СССР положения о свободных выборах, свободе собраний, митингов, демонстраций, абсолютно нетерпимых в однопартийном тоталитарном государстве. Положения о гарантиях личной безопасности, когда буквально каждый советский гражданин, вплоть до самых высокопоставленных лиц, знал, что в любой момент может быть арестован и репрессирован даже без «самого гуманного в мире» суда и следствия, решением так называемого Особого совещания («чрезвычайной тройки»), воспринимались как страшная издевка. В каждой десятой советской семье кто-то из родственников был осужден, а то и расстрелян. В отличие от правовых норм и практики цивилизованных государств, которая допускала, что безоружный или раненый воин может оказаться в плену, сталинская уголовно-правовая догма считала предателями не только всех попавших в плен, но и мирных жителей, угнанных на принудительные работы и подозрительными лицами даже тех, кто находился на оккупированных землях Украины, Белоруссии и России. Из 5,5 млн. советских граждан, находившихся в плену и на принудительных работах в Германии и

Австрии, 10 % было расстреляно на месте в мае – июле 1945 года, а возвращенные на родину большей частью попадали в места заключения, нередко прямо из фашистских концлагерей. Считалось большой удачей для таких лиц попасть на почти каторжные работы по восстановлению заводов, шахт, дорог или плотин.

Не намного лучше было и тем, кто был «на свободе». В городах за 10 – минутное опоздание на работу в промышленности можно было получить от 3 до 5 лет лишения свободы. Сельское население, составлявшее на то время более 60%, после «раскулачивания» и чудовищного голодомора на Украине, Кубани, Поволжье 1932 – 1933 гг. было загнано в колхозы и фактически оказалось на положении крепостных. Оно работало за нищенскую натуроплату (так называемые трудодни – «палочки» в учетной книжке бригадира), облагалось непосильными налогами, не имело паспортов и без разрешения сельской «тройки» (председатель колхоза, парторг и председатель сельсовета) не имело права покидать ближайшую к колхозу территорию. В этих условиях слова Декларации о свободе передвижения и свободном выборе профессиональных занятий оставались пустым сотрясением воздуха. А.Я. Вышинский подводил под все это «теоретическую» базу: «Провозглашение принципа неограниченной свободы, не соответствующей исторической действительности, является ничем иным, как старым, отжившим вегетарианским либерализмом, который не хочет считаться с реальной действительностью. Это просто фраза, которая своей пышностью пытается прикрыть неправду жизни»<sup>207</sup> (с.114). В

---

<sup>207</sup> Вышинский А. Я. Вопросы международного права и международной политики / А. Я. Вышинский. – М. : Госюриздат, 1949. – 503 с.

другой работе он высказался еще более откровенно: «Социализм победил на основе беспощадного подавления сопротивления врагов»<sup>208</sup> (с. 49).

Наконец, совершенно невыносимым для советского режима при Сталине и его преемниках были положения Декларации о свободе слова и права на свободное получение и распространение информации. Поэтому текст Декларации долгое время вообще не публиковался в советской печати. Еще в «брежневский» и в недолгий «андроповско-черненко-ский» периоды в ведущих газетах СССР – «Правде» и «Известиях» было стереотипным презрительное выражение «так называемые права человека». До появления первых официальных изданий Декларации в период «перестройки» середины 1980-х годов она ходила в «самиздате», причем распространение и хранение этого текста приравнивалось к антисоветской пропаганде со всеми вытекающими из соответствующих статей уголовного кодекса последствиями.

Обо всем этом на Западе было хорошо известно. Именно эта информация послужила новым мощным катализатором интеллектуального движения за права человека, результатом которого стала Декларация. В свете драматических обстоятельств недавнего по историческим меркам прошлого представляет большой научный интерес исследование одной из тех теоретических составляющих, которые легли в основу Декларации. К ним, безусловно, относится разработка концепции прав человека, предложенная Маритеном.

---

<sup>208</sup> Вышинский А. Я. Вопросы теории государства и права / А. Я. Вышинский. – М. : Госюриздат, 1949. – 424 с.

Маритен на страницах книги «Человек и государство» делится впечатлениями о ходе подготовки проекта Декларации. «Мы сталкиваемся с тем парадоксом, что рациональные оправдания *необходимы* и в то же время они *бессильны* в достижении согласия между людьми. Они необходимы, поскольку каждый из нас инстинктивно верит в истину и стремится согласиться только с тем, что он признает в качестве истинного и рационально обоснованного. Но поскольку рациональные обоснования изначально различны, часто даже противоположны друг другу, они не могут вести к взаимному согласию. И в этом нет ничего удивительного. Проблемы, которые требуют рациональных обоснований, сложны, а те философские традиции, из которых исходят эти обоснования, в течение длительного времени противостояли друг другу»<sup>205</sup> (с.75).

Раз речь зашла о философских обоснованиях прав человека, мы приходим к методологическому аспекту соответствующей проблематики. В этой связи является поучительным личный опыт Маритена, первоначально подытоженный им в обращении ко второй Международной конференции ЮНЕСКО и затем процитированный в книге «Человек и государство».

«Поскольку цель ЮНЕСКО – это практическая цель, то соглашение между ее членами может быть достигнуто на основе доброй воли, не на основе общих умозрительных понятий, а на основе общих практических идей, не на утверждении единого представления о мире, человеке и познании, а на утверждении единых убеждений относительно практических действий»<sup>205</sup> (с.76). По мнению Маритена, нынешнее состояние интеллектуальной разобщенности между людьми не

допускает соглашения, «основанного на общей умозрительной идеологии или на общих *объяснительных* принципах. Напротив, когда речь идет об основаниях *практической* идеологии и фундаментальных принципов *действия*, имплицитно признаваемых сегодня — в жизни, а не на словах, свободными людьми, — это создает ... некий вид общего «основания», неписаного практического закона в точке практического пересечения предельно различных теоретических идеологий и духовных традиций»<sup>205</sup> (с.76). Теоретико-методологический плюрализм не исключает общности и единства целей и практических действий. Например, христианин и рационалист (под «рационалистами» Маритен имел в виду атеистов) могут достичь согласия по поводу практических положений относительно демократических свобод и могут совместно формулировать общие принципы действия. Тем не менее, «вопрос прав человека приводит в действие целую систему моральных и метафизических (или антиметафизических) убеждений, которым привержен тот или иной индивид. Поскольку в умах людей не существует единой веры или единой философии, то эти интерпретации и обоснования будут находиться во взаимном конфликте»<sup>205</sup> (с.77). Таким образом, продолжает Маритен, достижение соглашения относительно общей декларации прав человека возможно средствами скорее прагматического, чем теоретического характера.

Что же касается теоретического примирения противостоящих друг другу позиций, то Маритен ясно видит его невозможность в ближайшей временной перспективе. Для этого необходим философский синтез, который возможен лишь как результат огромного количества исследований, требующих глубокого проникновения в суть прав



человека, их новой систематизации и радикальной критики множества ошибок и смутных идей. Более того, есть основания опасаться, что результат этих исследований, систематизации и критики, сколь бы авторитетными они ни были, «все же останется лишь еще одним учением наряду со многими другими, принимаемым некоторыми людьми и отвергаемым остальными»<sup>205</sup> (с.78). Подтверждением этого разочаровывающего вывода, согласно мысли Маритена, является вся история моральной философии, в рамках которой разрабатывались концепции прав человека.

Дело в том, что моральная философия является продуктом интеллектуальной рефлексии над нравственными или безнравственными поступками, которые предшествуют ей, проверяют ее и «открывают очень сложную «геологию» совести, где естественная работа самопроизвольного, донаучного и дофилософского разума в каждый момент обусловлена приобретенными навыками, различного рода зависимостями, структурой и эволюцией социальной группы»<sup>205</sup> (с.78). Яркая метафора «геологии совести» дополняется Маритеном другой, уже биологической метафорой: «существует некое вегетативное развитие и рост, так сказать, морального знания и морального чувства, которые сами по себе независимы от философских систем, хотя, с другой стороны, последние, в свою очередь, взаимодействуют с этим спонтанным процессом. В результате различные системы, хотя и спорят по поводу «почему», в своих практических выводах предписывают правила поведения, которые в целом почти идентичны для каждого конкретного периода и конкретной культуры»<sup>205</sup> (с.78). Как можно понять эту мысль Маритена, в каждом отдельно взятом обществе

объективно происходит процесс постепенного формирования морального сознания, который на определенных стадиях начинает проявляться в одинаковых требованиях прав человека, обеспечивающих возможность практической разработки их международно-признаваемых стандартов. Эти стандарты как бы «прорастают» из недр национально-культурного и национально-цивилизационного морального сознания и только тогда, когда они становятся сопоставимыми, появляется возможность их унификации в межнациональных и наднациональных (общечеловеческих) нормах.

Таким образом, заключает Маритен уже с социологической точки зрения, самым важным фактором в моральном развитии человечества является «основанное на опыте развитие самосознания, происходящее вне теоретических систем и на иной логической основе»<sup>205</sup> (с.78). При этом теоретические системы могут пробуждать и способствовать развитию морального сознания; но они могут и мешать этому развитию, связывая его с ложной философией и подвергая опасности высшие достижения морального опыта.

Нетрудно отыскать примеры такой насильственной деформации морального опыта в советской истории. Так, классовые интересы ставились выше естественных личностных связей (феномен Павлика Морозова). Во имя неизвестно откуда и как возникшего «интернационального долга» (Куба в 1962 г., Египет в 1968 – 1969 гг., Афганистан в 1979 – 1989 гг., Ангола в 1976 – 1985 гг., военные акции в ГДР в 1953 г., интервенции в Венгрию в 1956 г., Чехословакию в 1968 – 1969 гг. и др.) советские солдаты гибли в чужих странах. На поддержку подрывной деятельности против других государств растрачивались

десятки миллиардов рублей и долларов, столь нужных для полнокровного развития в самом СССР и т.п.

#### **4.4. Философия естественного права как теоретический фундамент прав человека.**

В связи с вопросом о влиянии философии на формирование концепции прав человека Маритен воспроизводит исторический экскурс, ранее данный им в лекциях о естественном законе.

Отправным пунктом этого экскурса является положение о том, что философское основание прав человека – это естественное право. Маритен выражает сожаление, что именно это выражение – «естественное право», – стало связываться с рациональным обоснованием прав человека. «В эпоху рационализма правоведы и философы до такой степени злоупотребляли понятием естественного права, будь то для консервативных или для революционных целей, они представляли его в столь упрощенной и произвольной манере, что теперь трудно пользоваться этим понятием, не пробуждая в наших современниках недоверия и подозрительности»<sup>205</sup> (с.79). Тем не менее, приходится считаться с тем, что история вопроса о правах человека настолько неразрывно связана с историей естественного права, что позитивистская критика естественного права неизбежно влекла за собой компрометацию идеи о правах человека.

Маритен отмечает, что идея естественного права имеет долгую историю, поскольку развивалась еще в эпоху античности и Средневековья. В данной работе он не рассматривает всю эту историю,

концентрируясь только на общей характеристике ее основных этапов в Новое время.

Уязвимость современной концепции прав человека, как полагает Маритен, определяется прежде всего тем, что она ведет свою родословную от искусственной систематизации и рационалистической переработки идеи естественного права Гуго Гроцием и картезианского проекта «математизированного мышления». «Благодаря фатальной ошибке естественное право, которое пребывает *внутри* бытия вещей как сама их сущность, которое предшествует всем формулировкам и даже известно человеческому разуму *не* в терминах понятийного и рационального знания, стало в результате пониматься по образцу *писаного* кодекса, применимого ко всему, о чем гласит справедливый закон, и определяющего *априори* и во всех аспектах нормы человеческого поведения посредством декретов, которые, как считалось, предписаны Природой и Разумом, но в действительности сформулированы произвольно и искусственно»<sup>205</sup> (с.80).

Философы XVII в. стали мыслить о Природе с большой буквы и о Разуме с большой буквы, т.е. о чем-то вроде абстрактных божеств на платоновских небесах. Соответствие человеческого поступка разуму понималось так, что поступок должен быть совершен в соответствии с идеальным образцом, который непогрешимая Природа велела установить непогрешимому Разуму. В этом случае поступок должен быть признан рационально оправданным в любой точке земного шара и в любой момент времени. Руководствуясь таким пониманием, Паскаль полагал, что справедливость в отношениях людей должна быть столь же универсально-понимаемой и признанной, как и теоремы Евклида. Задача

истинной философии состояла в том, чтобы из нее род человеческий узнал, что такое справедливость. «Тогда великолепие подлинной справедливости, – говорит Паскаль, – покорило бы все народы, и законодателям не нужно было бы брать в качестве образцов вместо этой неизменной справедливости фантазии или капризы персов или германцев. Можно было бы наблюдать ее установление во всех государствах мира и во все эпохи»<sup>209</sup> (с.215).

Маритен считает такое понимание справедливости «совершенно абстрактным и нереальным». Но и через сто лет после Паскаля другой представитель французского рационализма Кондорсе настаивал на все той же вроде самоочевидной, но лишенной смысла универсальной догме: «Хороший закон должен быть хорош для всех, так же как истинное высказывание истинно для всех». Идея универсального естественного права стала настолько популярной, что, начиная с 1780 года и на последующих Лейпцигских книжных ярмарках стали появились новые книги о естественном праве, на что немецкий писатель Жан-Поль Рихтер с полным основанием иронизировал: «Каждая ярмарка и каждая война порождают новое естественное право» (высказывания Кондорсе и Рихтера приводятся по данной книге Маритена)<sup>205</sup> (с.81).

Маритен отмечает, что помимо прежней искусственности и абстрактности, в новых системах права после Руссо и особенно Канта философия права стала наделять индивида всеми абсолютными и неограниченными правами Бога. Теперь Человек, как Бог у средневековых схоластов, стал самодостаточным гарантом

---

<sup>209</sup> Pascal B. *Pensees*, II, Oeuvres (Grands écrivains de France) / B. Pascal. – Paris : Hachette, 1921. – Vol. XIII, № 294. – 358 p.

тройственного абсолюта: Природы, Разума и Естественного права. В конечном счете уже не Бог и не Природа, а человеческая Воля или человеческая Свобода, стали трактоваться как высший источник естественного права.

Права человеческой личности теперь стали выводиться из автономии его воли, т.е. требования, что человек не должен подчиняться любому иному, кроме закона его собственной воли и свободы. Маритен цитирует в этой связи Канта: «Лицо подчинено только тем законам, которые оно (само или, по крайней мере, совместно с другими) для себя устанавливает»<sup>210</sup> (с. 246). Хотя Маритен в этой связи прямо не упоминает Гегеля, гегелевская трактовка прав человека, несомненно, обладает все той же абстрактностью и искусственностью, что и гипостазированная Воля абстрактного человека у Руссо и Канта, с тем различием, что Гегель предпочитает говорить не о Человеке или Боге, а об Абсолютном Духе как источнике естественного права и о Государстве («земном Боге») как о гаранте этого права.

Такая предельно абстрактная версия естественного права, резюмирует Маритен, не создавала прочных теоретических оснований для прав человеческой личности. Она лишь компрометировала эти права, побуждая людей воспринимать их как божественные сами по себе и, следовательно, не подлежащие какому-либо объективному измерению и выражающие абсолютную независимость человеческого субъекта и так называемого абсолютного права. Когда же поверившим в это абсолютное право людям приходилось повсюду сталкиваться с

---

<sup>210</sup> Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант. – М., 1994. – Т. 6. – С. 224–543.

ограничениями, они приходили к разочарованию, скептицизму и нигилизму по поводу прав человеческой личности. Широкое распространение таких пессимистических настроений, замечает Маритен, стало одним из тревожных симптомов кризиса европейской цивилизации.

Не называя имен, Маритен, очевидно, имеет в виду позитивистскую критику доктрины естественного права, с которой впервые выступил еще Дж. Бентам<sup>211</sup>, а затем, независимо от него, историческая школа права. Однако, несмотря на временные победы позитивизма исторической школы в Германии или аналитической юриспруденции Бентама-Остина в англоязычных странах над теорией естественного права в XIX в., они не означала полной компрометации доктрины естественного права. Уже в конце XIX – начале XX века началось движение за «возрождение естественного права». (Маритен ссылался на работы Ч. Дж. Хейнса<sup>212</sup> и др. авторов). От себя заметим, что этот процесс «возрождения» продолжался в течение всего XX века (известная дискуссия между Х.Л.А. Хартом и Л.Л. Фуллером) и продолжается по сей день. По-видимому, противостояние между сторонниками и противниками идеи естественного права еще будет продолжаться, как минимум, в течение ближайших десятилетий, если вообще не до конца человеческой цивилизации.

---

<sup>211</sup> Bentham J. Anarchical Fallacies : Critique of the Doctrine of Inalienable, Natural Rights [Electronic resource] // Works / Jeremy Bentham ; Bowring (ed.). – L., 1843. – Vol. 2.–Mode of access: <http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/Publications/public.htm>.

<sup>212</sup> Haines C. G. The Revival of Natural Law Concepts / C. G. Haines. – Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 1930. – XLII, 564 p.

Восстановление веры в права человека возможно, по мнению Маритена, только на основе *истинной философии*. «Эта истинная философия прав человека основана на идее естественного права, которая рассматривается в онтологической перспективе и передает через сущностные структуры и потребности сотворенной природы мудрость Творца»<sup>205</sup> (с.82).

Маритен справедливо связывает происхождение идеи естественного права с античной греческой и христианской мыслью. Ее появление он видит у великих поэтов древности. У Софокла в «Антигоне» героиня, похоронившая тело своего погибшего брата вопреки запрету царя, говорит последнему:

«Не знала я, что твой приказ всесилен

И что посмеет человек нарушить

Закон богов, неписанный, но прочный.

Ведь не вчера был создан тот закон,

Когда явился он, никто не знает.

И устранившись гнева человека,

Потом ответ держать перед богами

Я не хотела»<sup>213</sup> (с. 196)

Антигона сознательно нарушает человеческий закон, запрещающий хоронить преступника и готова понести за это смертную кару во имя высшего *неписаного и вечного закона, обязывающего* похоронить тело близкого родственника. Софокл, таким образом, не только заявил о коллизии между естественным и человеческим законом,

---

<sup>213</sup> Софокл. Антигона / Софокл // Античная драма. – М. : Худож. лит., 1970. – С. 170–206.



но и попытался утвердить в общественном сознании идею иерархического подчинения человеческого закона естественному.

Среди других разработчиков доктрины естественного права Маритен указывает на стоиков и Цицерона, на великих моралистов античности (очевидно, имея в виду Эпиктета, Сенеку и Марка Аврелия). Как для христианского философа, для Маритена представляется исключительно важным обращение к естественному закону у ап. Павла: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон» (Римл.. 2:14). Это указание апостола стало стимулом для формирования христианской доктрины естественного закона и права у ранних Отцов церкви, особенно Бл. Августина. Маритен считает, что это учение «в наиболее совершенном виде» было разработано св. Фомой Аквинским, Суаресом и Франсиско де Витория, хотя, «к сожалению, было сформулировано посредством недостаточно четких терминов, так что его наиболее глубокие черты вскоре перестали замечать и принимать во внимание»<sup>205</sup> (с.82). Таким образом, не Гроций, а античные и средневековые мыслители были истинными авторами доктрины естественного закона и права, Гроций же, по мнению Маритена, только исказил и задал неверное направление дальнейшему развитию этой доктрины<sup>205</sup> (с.82).

Что же касается собственной трактовки Маритеном естественного права, то она состоит в следующем.

В лекциях «Естественный закон», предназначенных Маритеном для католической аудитории, он различал три аспекта (он называет их *элементами*) в естественном законе: *онтологический, гносеологический и разум Бога*. Поскольку же «Человек и государство» предназначалось для

максимально широкого круга читателей, в том числе не только не католиков, но и нехристиан и, возможно, даже для неверующих, последний элемент или аспект в этой более поздней работе им специально не рассматривается.

*Первый (онтологический) элемент.* В рассуждениях о естественном праве Маритен предлагает исходить из того, что существует человеческая природа, одинаковая у всех людей. Во-первых, все могут согласиться в том, что человек наделен разумом и действует, стремясь к определенной им цели и осознавая свои действия. С другой стороны, будучи частью онтологической структуры природы, человек подчинен постигаемой разумом необходимости и имеет цели, необходимым образом соответствующие его сущностной конституции. Но человеку постоянно нужно приводить самого себя в соответствие с этими целями. Таким образом, в силу самой человеческой природы складывается определенный порядок, который может обнаружить человеческий разум и в соответствии с которым должна действовать человеческая воля, чтобы привести себя в соответствие с сущностными и необходимыми целями человеческого бытия. Поскольку эти цели, как считает Маритен, одинаковы для всех, определяемый ими онтологический порядок человеческих действий и есть не что иное, как неписанный закон, или естественное право.

Естественный, или природный закон имеется у каждого рода и вида сущего, от неживых предметов до животных и людей. Иначе говоря, естественный закон есть *нормальное состояние функционирования*, тот адекватный способ, которым вещь, растение, животное или человек вследствие своей особенной организации

«должны» проявляться или использоваться. Неживые предметы, растения и животные не обладают свободой воли, а управляющий ими естественный закон есть часть всеобщего порядка природы. Естественный закон и связанное с ним долженствование начинает приобретать *моральное значение* благодаря моральному обязыванию, которое этот закон возлагает на человека, наделенного свободной волей. «Естественный закон для человека – это *моральный* закон, потому что человек подчиняется или не подчиняется ему свободно, а не с необходимостью и потому что поведение человека принадлежит к определенному высшему порядку, который несводим к общему порядку космоса и который стремится к конечной цели, высшей по отношению к общему благу космоса»<sup>205</sup> (с.84-85).

В онтологическом аспекте естественный закон определяет *идеальный порядок* человеческих действий, задающий критерий различия между *должным* и *недолжным*. По мысли Маритена, этот критерий зависит от человеческой природы или сущности. Ситуации, в которых приходится жить и действовать человеку, сами по себе не заключены в человеческой сущности – они только *вопрошают* об этой сущности, являясь ее экзистенциальным фоном. Так, например, ситуация Каина и Авеля апеллирует к человеческой сущности, и на этом примере показано, что всякое другое возможное убийство человека несовместимо с общими целями и глубинной динамической структурой этой разумной человеческой сущности. Отсюда запрет убийства в виде заповеди естественного права «Не убий». Экзистенциальный смысл этой заповеди придает то, что первичная и наиболее общая цель человеческой природы есть сохранение бытия того сущего, которое является личностью и

универсумом в себе. Поэтому человек, именно как человек, имеет естественное право на жизнь. Тем более право на жизнь имеют целые сообщества людей – народы. В этой связи Маритен напоминает о том, что только после Второй мировой войны (11 декабря 1948 г.) Генеральной Ассамблеей ООН был осужден геноцид, опиралось на запрещение данного преступления естественным правом, которое «одинаково присутствует в качестве идеального порядка в самом бытии всех существующих людей»<sup>205</sup> (с.86).

При таком понимании естественное право совпадает со всей областью естественных моральных законов. Онтология естественного права структурирована таким образом, что как исходные (основополагающие), так и производные от них законы должны соответствовать естественному праву. При этом следует предполагать, что могут существовать естественные права, которых мы в текущий момент еще не осознаем и которые люди осознают только в отдаленном будущем. Таким образом, у естественного права нет определенных границ, которые неподвластны человеческому предвидению. «Ангел, который своим ангельским способом познал бы человеческую сущность и все возможные ситуации человеческого существования, знал бы и естественное право в его бесконечности и протяженности. Мы не знаем. Однако мыслители XVIII в. полагали, что знают»<sup>205</sup> (с.86).

По мнению автора, даже став на ту религиозно-философскую позицию, на которой находился Маритен, утверждение о бесконечной протяженности естественного права противоречит как положению о сотворенности человеческого рода Богом в какой-то момент, так и евангельской перспективе апокалипсического конца времен и

наступления Страшного Суда. Таким образом, нельзя было говорить о бесконечности естественного права во временном отношении. Что же касается пространственного измерения, то здесь тем более нельзя говорить о бесконечности, ибо согласно Библии (как, впрочем и данным современной науки) сфера обитания человечества ограничена Землей. Таким образом, если вообще не считать пафосной метафорой выражение «бесконечность естественного права», его можно интерпретировать только как «неопределенная сфера действия естественного права», т.е. чисто интенциональным образом.

*Второй, гносеологический аспект (элемент) естественного права* предполагает, что мы относимся к «естественному праву как познаваемому и в качестве такового оценивающему в реальной жизни практический разум человека, который является мерилom человеческих действий»<sup>205</sup> (с.86). Но уже на первых шагах анализа мы встречаемся с затруднением. Естественный закон не является писаным законом. Люди осознают его по-разному и в различной степени, причем постоянно рискуют неправильно его понять. Единственный самоочевидный принцип этого естественного закона – знание того, что мы должны делать добро и избегать зла. Но к этому принципу не сводится *все* естественное право – этот принцип есть всего лишь *предпосылка* естественного права.

Естественное право вытекает из неписаного естественного закона. Знание этого закона определяется развитием морального сознания от сумеречного состояния ко все более высоким стадиям постепенного и нарастающего просветления. «Знание об этом праве, которым обладает наше моральное сознание, несомненно, еще несовершенно, и, весьма

вероятно, оно будет продолжать развиваться и совершенствоваться, пока человечество существует. Только когда откровение Евангелия проникнет в самые глубины человеческой сущности, естественное право предстанет во всем своем расцвете и совершенстве»<sup>205</sup> (с.87).

Только в последние десятилетия в отечественной литературе появились исследования, посвященные познанию права. Маритен обратил внимание на этот важный аспект еще в конце 1940-х годов. Согласно Маритену, гносеологический элемент (аспект) состоит в знании о праве. Это знание остается размытым и не имеющим обязывающей силы закона до того момента, пока оно не будет провозглашено законом. «И лишь постольку, поскольку оно познано и выражено в постулатах практического разума, это естественное право имеет силу закона»<sup>205</sup> (с.86-89). При этом предписания естественного права не открываются человеческому разуму в готовой абстрактной форме, вроде геометрических теорем или путем логического вывода. В этом пункте французский философ присоединяется к учению Фомы Аквинского. Как было показано раньше, св. Фома полагал, что человеческий разум открывает предписания естественного права, движимый не рациональным познанием, а *склонностью* человеческой природы к благу, хотя после установления внутренних принципов естественного закона все дальнейшие рассуждения о праве руководствуются логическими выводами из этих принципов.

Маритен отвергает априоризм в характеристике изначальных склонностей, которые переплетены с бессознательным в психике, развиваясь и отмирая в ходе формирования человеческого сознания. Как свидетельствуют данные сравнительно-культурной антропологии,

историческое развертывание знания естественного закона и, соответственно, права приводит к разнообразным формам его представления в моральной жизни того или иного общества. В ходе истории каждого отдельного общества формируются *динамические схемы* естественного закона и естественного права познание которых приводит к появлению все более сложной системы предписаний в виде запретов и разрешений. Например, становится общепризнанным, что отнять жизнь у человека — не то же самое, что отнять жизнь у животного; семейная группа должна подчиняться неким установленным образцам поведения; сексуальные контакты должны подвергаться определенным ограничениям; люди должны жить вместе по определенным правилам и подчиняться определенным запретам. Несмотря на то, что в ходе истории в тех или иных обществах могут появляться уродливые и извращенные формы морального сознания, допускающие и даже поощряющие негуманное отношение к людям, не принадлежащим к конкретной этнической или социальной группе внутри самого этноса (убийство врага есть подвиг, кража у иноплеменника есть заслуга, наказание раба есть обязанность и т.п.), именно *динамические схемы* создают предпосылки для унификации и универсализации естественного закона и естественного права путем признания возможности, а затем и необходимости их распространения от нас на других в силу осознания неких *высших* и *трансцендентных* предписаний.

Как справедливо отмечает Маритен: «Естественное право ... есть неписанный закон в самом глубоком смысле этого слова, поскольку наше познание естественного права не является свободной

концептуализацией, но есть результат логического вывода, *подчиненного* сущностным склонностям бытия, живой природы и разума, действующим в человеке, постольку этот неписаный закон эволюционирует в соответствии с уровнем морального опыта и саморефлексии, а также социального опыта, которого способен достичь человек в различные эпохи его истории»<sup>205</sup> (с.90).

Эта емкая характеристика естественного закона и естественного права открывает перспективу понимания их сравнительно-исторической тематизации. На заре теоретической рефлексии над естественным правом, в эпоху древности и Средневековья, уделялось больше внимания *обязанностям* человека, чем его *правам*. Маритен признает, что великим достижением философии права XVIII века стал перенос акцента с обязанностей на права человека. Он связывает это достижение с развитием морального и социального опыта. Но этот перенос сопровождался идеологическими ошибками, так как внимание теоретиков переместилось от обязанностей человека исключительно к его правам: «Истинная и всеобъемлющая теория должна обращать внимание как на права, так и на обязанности человека, которые заключает в себе естественное право»<sup>205</sup> (с.91). Развивая мысль Маритена, можно сказать, что теория естественного права должна ориентироваться на динамический баланс прав и обязанностей, отображающий единство свободы и ответственности человека, живущего в политическом обществе.

Философская разработка естественного права является необходимым условием для дальнейшего исследования прав человека. «Как могли бы мы понять права человека, если бы у нас не было



достаточно адекватного представления о естественном праве? То же самое естественное право, которое устанавливает наши самые основные обязанности и благодаря которому всякий закон является обязующим, является именно тем правом, которое определяет для нас наши основные права»<sup>205</sup> (с.90). По мнению Маритена, естественное право возникает из естественного закона как того универсального порядка, который определен Творцом для Вселенной. Человеческие отношения есть часть этого естественного универсального порядка, и поэтому в конечном счете эти отношения должны соизмеряться с естественным законом. Маритен подчеркивает что: «...Человек обладает правом благодаря праву, принадлежащему Богу, который есть чистая Справедливость»<sup>205</sup> (с.92). Ориентация естественного права на справедливость особенно необходима в тех случаях, когда позитивное право дает сбой и становится необходимым создать прецедент и новые юридические правила. Наиболее показательным примером этого стал суд над нацистскими военными преступниками в Нюрнберге. По мысли Маритена, это историческое событие и дискуссии по его поводу наглядно продемонстрировало неспособность любых иных форм философствования о праве обосновать права человека, кроме томистской «вечной философии».

Центральной идеей легитимности Нюрнбергского Суда было убеждение в существовании прав, которыми человек обладает естественным образом, «прав, первичных и высших по отношению к писаному законодательству и к соглашениям между правительствами, прав, которые гражданское общество должно не *даровать* человеку, но *признавать* и утверждать в качестве универсально ценных и которые

никакая общественная необходимость не может заставить нас отменить или игнорировать хотя бы на мгновение»<sup>205</sup> (с.93). Маритен утверждает, что эта идея никоим образом не могла возникнуть и получить обоснование ни в рамках юридического позитивизма, ни в рамках материалистической либо идеалистической философии права. Представителям этих направлений положение о естественных правах человека кажется архаическим и алогичным предрассудком. Они предпочитают полагаться только на Факты (позитивизм), либо только на Природу (материализм), либо только на Разум (идеализм), избегая опоры на абсолютные человеческие ценности, ориентация на которые лежит в основании истинной (т.е., в понимании Маритена, томистской) философии.

Согласно этой философии, права не существует до тех пор, пока не будет установлен такой порядок, совпадающий с Богоданным Вечным законом, при котором такие ценности, как жизнь, работа и свобода не будут гарантированы каждому человеку как существу, наделенному душой и свободой воли. «Как же тогда можно требовать прав, если не веришь в ценности? Если утверждение внутренней ценности и достоинства человека есть бессмыслица, то утверждение естественных прав человека тоже бессмыслица»<sup>205</sup> (с.93).

Говоря о правах человека в целом, Маритен считает необходимым выяснить соотношение между естественным правом и позитивным правом. По его мнению, одной из главных ошибок рационалистической философии прав человека было то, что позитивное право рассматривалось как простая копия естественного права. При этом предполагалось, что естественное право предписывало от имени

природы все то, что позитивное право предписывало во имя общества. Сторонники рационализма абстрагировались от огромной сферы человеческих отношений, о которых естественное право либо вообще ничего не говорит, либо оставляет в неопределенности, так как они зависят от изменчивости социально-исторических условий и спонтанности человеческого разума. Так, например, трудно строго определить пределы и содержание *права народов (jus gentium)*, поскольку оно занимает промежуточное место между естественным и позитивным правом.

Маритен считает наиболее адекватным представлением о праве народов то, которое было предложено Фомой Аквинским (*Summa theologiae*, II – II, qu. 94). У него право народов как общий закон цивилизации отличается от естественного права, поскольку этот закон *познается* не через интуитивную *склонность*, как естественное право, а через рациональную *концептуализацию* и *логический вывод*. У Аквината *jus gentium* определено отделено от естественного закона и тесно связано с позитивным правом, хотя и производно от естественного закона в качестве *выводов* из его основоположений. По форме, как результат рациональной деятельности, *jus gentium* относится к позитивному праву и формально конституирует юридический порядок, причем не обязательно записанный в кодексе. По своему же содержанию *jus gentium*, как общий закон цивилизации, имеет дело, подобно естественному праву, с теми правами и обязанностями, которые *необходимо* связаны с первым принципом – стремиться к благу и избегать зла в гражданской жизни.

*Позитивное право* в форме корпуса законов, действующего в данной социальной группе, также имеет дело с правами и обязанностями, вытекающими из первого принципа. Но эта связь носит *случайный* характер, поскольку она сориентирована на образцы поведения, созданные разумом и волей людей, которые устанавливают законы или обычаи определенного общества. В результате возникает разнообразие и часто прямая противоположность между правовыми нормами, действующими в различных обществах.

Тем не менее, именно благодаря естественному праву, право народов и позитивное право входят в наше сознание и приобретают силу. В этом смысле они являются продолжением естественного права. «Само естественное право требует, чтобы то, что оно оставило в неопределенности, было впоследствии определено в качестве права или обязанности, существующей для всех людей и осознаваемой ими, но познанием не через склонность, а посредством концептуального мышления (то есть для *jus gentium* или для позитивного права), как право или обязанность»<sup>205</sup> (с.90). Динамический переход от естественного права к позитивному праву и праву народов замечен только на исторической дистанции. Однако только благодаря этой динамике права человека получают юридически закрепленную форму. Так, право человека на жизнь, на личную свободу и на стремление к благу относится к естественному праву.

Маритен утверждает, что право на частное владение материальными благами относится и к естественному праву, и к *jus gentium*. Оно возникает из естественного права пользования природными ресурсами и не противоречит общему благу, при том, что оно

обеспечивает свободу человеческой личности перед сообществом. Естественное право определяет содержание частной собственности, а ее конкретные признаваемые обществом формы определяются позитивным правом<sup>205</sup> (с.96). Понятно, что с этим положением Маритена советские идеологи не могли примириться, ибо в коммунистической доктрине частная собственность и вытекающая из нее частная предпринимательская инициатива и деятельность приравнивалась к преступлению.

Широкое и в силу этого обладающее неисчерпаемостью интерпретаций естественное право на жизнь при соприкосновении с *jus gentium* получает содержательное наполнение. Пример такого наполнения Маритен видит в выдвинутых президентом США Ф.Д. Рузвельтом «Четырех свободах» – свободы члена любой нации исповедовать любую религию или не исповедовать никакой; свободы избирать и высказывать свои политические взгляды, свободы жить без бремени материальной нужды («свобода от нищеты») и свободы жить, не опасаясь религиозного или политического террора («свобода от страха»). Все «четыре свободы» вошли в текст «Всеобщей Декларации прав человека» и стали требованиями современного права народов, которые государства – члены ООН обязались выполнять посредством позитивного права и соответствующей экономической и социальной политики.

Наконец, естественное право народа на самоуправление в демократическом обществе должно реализоваться через позитивно-закрепленное право голоса при свободном выборе высших должностных лиц государства.

Естественные права человека являются неотчуждаемыми, поскольку они основаны на самой природе человека, которую он ни при каких обстоятельствах не может утратить. Некоторые права (на жизнь, на стремление к счастью) неотчуждаемы абсолютно. Однако другие естественные права имеют ограничения уже хотя бы потому, что использование прав отдельного человека не должно быть в ущерб общему благу. Поэтому такие права (например, права на объединение или на свободу слова) «в основном неотчуждаемы», т.е. относительны.

В связи с возможностью ограничений даже абсолютно неотчуждаемых прав Маритен предлагает различать *обладание* правом и его *реализацию*. Реализация права всегда должна соотноситься с общим благом и на практике всегда имеет некоторые ограничения даже абсолютно неотъемлемых прав, продиктованные справедливостью. Маритен приводит несколько примеров. Так, по справедливости преступник может быть лишен права на жизнь потому, что «он морально отделил себя от человеческого сообщества именно в том, что касается использования этого основополагающего и «неотчуждаемого» права, которое налагаемое на него наказание запрещает ему реализовать»<sup>205</sup> (с.98).

Декларированное право приобщения к наследию человеческой культуры через образование тоже является абсолютно неотчуждаемым правом. Однако его реализация обусловлена конкретными социальными и экономическими возможностями данного общества. При всей абсолютности, это право может быть реализовано *каждым* членом общества в некоторые исторические периоды только путем полной ломки всей социально-экономической структуры. Маритен считает

такую полную ломку (т.е. социальную революцию) неприемлемой, считая предпочтительным постепенное изменение социальных структур к лучшему в соответствии с достигнутым уровнем экономического развития. Тем не менее, этот пример демонстрирует главное противоречие, которое обнаруживается только философией естественного права: «человек *обладает* неотчуждаемыми правами, но лишен возможности по справедливости требовать *реализации* некоторых из этих прав вследствие некоторого элемента бесчеловечности, который присутствует в социальной структуре в любой период»<sup>205</sup> (с.96).

Методологическое различие между обладанием правом и его реализацией дает возможность объяснить те справедливые ограничения, которые могут быть наложены на некоторые права при определенных обстоятельствах без посягательства на всю совокупность основных прав. Более того, Маритен полагает, что это разграничение позволяет также понять, почему «в определенные периоды развития истории полезно отказаться от реализации определенных прав, которыми мы тем не менее продолжаем обладать»<sup>205</sup> (с.99). Он имеет в виду ситуации, когда происходит изменение форм частной собственности в процессе экономической трансформации, а в более широком масштабе – определенные ограничения суверенитета государств, входящих в международное сообщество.

Таким образом, философия прав человека должна считаться с неизбежными коллизиями, возникающими при попытках механического переноса положений о неотчуждаемости естественных прав человека и их реализацией в конкретном обществе и в конкретных исторических и экономических условиях. Абсолютность прав постоянно коррелируется с

их относительностью. Маритен обращает внимание на присущее многим людям «стремление преувеличивать и делать абсолютными, бесконечными, неограниченными в любом отношении те права, которые мы осознаем, тем самым заслоняя от себя любое иное право, которое могло бы их уравновесить»<sup>205</sup> (с.96).

Другой вид коллизий, возникающих в предметной сфере философии права, относится к конфликтам между «новыми» и «старыми» правами. Еще Рудольф фон Иеринг указал на то, что любое право обретается через целеустремленную и более или менее длительную борьбу. Маритен придает этому тезису дополнительный смысл: «В человеческой истории ни одно "новое право"... не было признано без борьбы и без преодоления жесткого противостояния некоторых «старых» прав»<sup>205</sup> (с.99). В свое время так утверждалось «новые» права на справедливую заработную плату, фиксированный рабочий день и оптимальные условия труда в контексте «старого» права на свободное взаимное соглашение и права частной собственности. «Старые» права вроде «священного» права частной собственности, стали подвергаться атакам со стороны «новых» социальных прав уже с начала XIX века. В США, когда накануне Гражданской войны был ужесточен закон против беглых рабов, любая помощь им и любое признание их прав трактовалась именно как преступное посягательство на право частной собственности.

Маритен указывает и на не всегда прогрессивную тенденцию «новых» прав, которые могут быть даже хуже прав «старых». Например, во времена Французской революции закон, принятый в 1791 г., запрещал как «посягательство на свободу и на Декларацию прав человека» всякую



попытку рабочих объединиться в профсоюзы и отказываться работать, если их не устраивала установленная законом заработная плата. Формальным основанием для принятия такого закона было предотвращение возврата к сложившейся в недрах феодализма старой системе корпораций и, соответственно, к их старым правам.

В современную эпоху на повестке дня стоят уже другие «новые» права, о которых не было даже представления в прежние исторические периоды, например, права производителей и потребителей<sup>205</sup> (с.100). К этой группе «новых» прав Маритен относит также права специалистов, т.е. тех, кто посвятил себя умственному труду, а в более общем плане – права человека, вовлеченного в процесс труда. Это право на труд и свободный выбор профессии; право на свободное формирование профессиональных групп и союзов; право рабочего на признание его социально зрелым субъектом, его право тем или иным образом активно участвовать в экономической жизни и брать на себя ответственность за нее; право профессиональных союзов и других общественных объединений на свободу и независимость; право на справедливую заработную плату, достаточную для жизнеобеспечения семьи; право на пособие и страхование по безработице, на социальную защиту; право приобщения к основополагающим благам цивилизации, как материальным, так и духовным, не зависящее от личных доходов, а только от возможностей социальной структуры.

«Все это предполагает в первую очередь достоинство, чувство обладания правами человека, которое дает рабочему ощущение справедливости его отношений с работодателем, ощущение того, что он действует как зрелый человек, а не как ребенок или слуга. Здесь

присутствует нечто сущностное, значительно превосходящее проблему чисто экономических и социальных средств, поскольку это *моральный* факт, воздействующий на человека в его духовных глубинах»<sup>205</sup> (с.100). Таким образом, вопрос о философском обосновании прав человека неизбежно переводится в социально-практическую плоскость реализации все «новых» прав, отнюдь не утопических при современных условиях развития производительных сил.

Маритен считает, что антагонизм между «старыми» и «новыми» правами человека сильно преувеличен противоборствующими идеологиями и политическими системами. Ради социальной справедливости этот антагонизм должен и реально может быть преодолен. «Признание отдельной категории прав не является привилегией одной школы мыслей за счет других; быть последователем Руссо, чтобы признавать права индивида, теперь необходимо не в большей мере, чем быть марксистом, чтобы признавать экономические и социальные права»<sup>205</sup> (с.101). Согласно Маритену, антагонизмы между людьми обусловлены борьбой за установление шкалы тех ценностей, которые определяют степень реализации и конкретной организации этих различных прав. Таким образом, конфликт между «старыми» и «новыми» правами определяется не столько их собственными противоположностями, сколько конфликтом между несовместимыми формами политической философии, в каждой из которых эти права, в общем, признаются.

Как показал опыт подготовки «Всеобщей Декларации прав человека», сторонники либерально-индивидуалистического, коммунистического и персоналистического типа общественного

устройства могут составить весьма сходные перечни прав человека. Однако они по-разному интерпретируют эти права. «Все зависит от той высшей ценности, в соответствии с которой эти права будут упорядочены и будут ограничивать друг друга. Именно благодаря иерархии ценностей, с которой мы, таким образом, соглашаемся, мы определяем тот путь, посредством которого права человека, как экономические и социальные, так и индивидуальные, могут перейти в сферу существования»<sup>205</sup> (с.102). Защитники либерально-индивидуалистического типа общества видят права человека в том, чтобы он мог свободно делать то, что он желает. Сторонники коммунистического типа общества видят их в том, чтобы «освободить» труд человека, одновременно подчиняя его экономическому сообществу, и обрести контроль над историей. Наконец, сторонники общества персоналистического типа, к которым относил себя Маритен, стремятся к соединению индивидуально-личного интереса и человеческого достоинства и общего, подлинно человеческого, морального и духовного блага, обеспечивающего подлинную свободу и автономию человека в обществе.