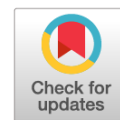


## Философия уголовного права средневековья



**Бочкарёв С.А.,**

кандидат юридических наук,

и.о. заведующего лабораторией политико-правовых исследований  
факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова

E-mail: bochkarvs@mail.ru

**Аннотация.** Автор статьи достаточно подробно анализирует вклад средневековых мыслителей: Аврелия Августина, Аниция Бозция, Ансельма Кентерберийского, Пьера Абеляра, Петра Ломбардского, Фомы Аквинского, в философию зарождающегося в эпоху средневековья уголовного права, отмечая, что в настоящее время этому либо не отдается должного значения, либо оно существенно занижается. Многие исследователи забывают о том, что именно в средние века начали зарождаться европейские нации и формироваться современные государства, складываться языки, на которых мы говорим; к средневековью восходят многие из культурных ценностей, которые легли в основу нашей цивилизации. Автор считает, что углубленное познание творчества указанных средневековых мыслителей дает нам возможность сформировать подлинный и целостный образ философии уголовного права, той, что стояла у его истоков.

Наследие отмеченных мыслителей не позволяет согласиться с расхожим мнением о средних веках как о безвременьи или как о провальном для уголовно-правовой мысли периоде. Модераторы средневековой мысли были не менее, чем просветители и реформаторы Нового времени, гуманистически настроены к целям и задачам уголовного судопроизводства.

В заключении автор призывает современную науку уголовного права не отрицать полезности наследия средних веков для становления философско-правовой мысли, так как несомненным остается то, что теологическая мысль, как и естественно-научная или философская рождена человеческим сознанием и имеет объектом своего интереса человека, его духовный строй.

**Ключевые слова:** эпоха средневековья, теология, философия уголовного права, Аврелий Августин, Аниций Бозций, Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Ч. Беккария.

Историки уголовного права принято считать, что данная отрасль права своим существованием почти всецело обязана Новому времени и эпохе Просвещения в частности. К их периоду относят прорыв в уголовно-правовом мировоззрении, появление в нем гуманистических векторов развития, одна часть из которых уже воплощена в жизнь, а к достижению другой человечество до сих пор продолжает стремиться. Рассмотреть рождение нового образа мышления и мироощущения историковедов помогли произведения великих французских энциклопедистов и реформаторов середины XVII в. — сочинения Монтескье, Вольтера, Гельвеция, Руссо, Бюффона, Дидро, Юма, Даламбера, Кондильяка, а также Ч. Беккария — их страстного поглотителя и главного выразителя по части уголовного права и судопроизводства. Особенно через наследие последнего, судя по оценкам профессора Туринского и Парижского университетов Франко Вентури, историки увидели, что в мыслях и сознании человека родилась новая интеллектуальная и духовная энергия, которая затем выразилась в слове, поступке, книге<sup>1</sup>.

При этом, вкладу средневековья в процесс становления уголовно-правовой мысли историками либо не отдается должного значения, либо оно существенно занижается. Надо, правда, отметить, что таково общеисторическое отношение к средневековью. Как отмечал А.Я. Гуревич, специалисты относятся к нему как к безвре-

мью, разделяющему две славные эпохи истории Европы, как к средостению между античностью и ее возрождением, как к перерыву или даже провалу в развитии культуры. Немалая заслуга в формировании такого мнения о средних веках принадлежит самим гуманистам, которые противопоставляли динамичное новое время «застойному», «косному» средневековью. На критике старого времени они создавали Мир новой Европы, приписывая средневековью все те отрицательные признаки, от которых, как воображали идеологи молодой буржуазной цивилизации, их собственная эпоха была свободна<sup>2</sup>.

Одним из ярких примеров служат слова самого Ч. Беккария, который на противопоставлении прежним временам писал, что «...ныне уже известно, какими должны быть истинные отношения между государем и его подданными, равно как и между различными нациями. Торговля оживилась под влиянием мудрых истин, распространившихся повсеместно благодаря печатному слову, и между нациями ведется молчаливая война трудолюбий, самая гуманная и наиболее достойная разумных людей. Таковы плоды этого просвещенного века. Однако лишь немногие исследователи осудили жестокость наказаний и неупорядоченность уголовного судопроизводства, то есть той части законодательства, которая играет исключительно важную роль практически во всех европейских государствах, но и поныне остается там беспризорной. Очень немногие,

<sup>1</sup> См.: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Bekkar/\\_01.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bekkar/_01.php).

<sup>2</sup> См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. С. 12.

также опираясь на общие принципы, пытались пробить толщу вековых заблуждений, чтобы с помощью света познанных истин, по крайней мере, сдерживать все менее управляемый произвол власти, которая до сих пор являла собой пример ничем не ограниченной холодной жестокости».

Вслед за Ч. Беккариа и под его влиянием правоведы не только XVIII и XIX вв., но и XX в. писали, что своим произведением «Преступление и наказание» он нанес разящий критический удар по «заповедной зоне» Средневековья — уголовному судопроизводству, т.е. по той части законодательства, которая, по словам мыслителя, характеризовалась жестокостью и, несмотря на исключительную важность, оставалась «запутанной и забытой почти во всех европейских странах». Так, во Франции, Германии, Англии закон предписывал смертную казнь за более чем 100 видов преступлений, включая и малозначимые. Каноническое право также было проникнуто духом ветхозаветной мести за оскорбление божеского величия, нежели стремлением утвердить христианские добродетели. Всюду царили пытки и судебный произвол. Доказанность вины обвиняемого определялось арифметически. Уголовная система европейских стран в XVIII в. зиждлась на принципе устрашения и мщения. В России наблюдалась аналогичная картина. По жестокости наказаний и способам их исполнения она не уступала Западной Европе. Наука уголовного права находилась в эмбриональном состоянии<sup>3</sup>. По оценкам немецкого юриста, профессора Геттингенского университета Карла Л. фон Бара, средневековая философия уголовного права не отмечена богатым представительством. Ее история, по его мнению, преимущественно связана с творчеством Аврелия Августина, Фомы Аквинского и становлением христианства в целом.

Вместе с тем многие исследователи «часто забывают, что именно в средние века начали зарождаться европейские нации и формироваться современные государства, складываться языки, на которых мы говорим. Мало того, к средневековью восходят многие из культурных ценностей, которые легли в основу нашей цивилизации. При всех контрастах связь и преемственность этих культур несомненны»<sup>4</sup>. Не учитывают специалисты и то, что многие из названных просветителей, творчество которых вдохновило Ч. Беккариа на написание эпохального труда, получили религиозное образование и были блестящими знатоками средневековой литературы и культуры, ее выходцами. Они выбрали путь критиков религии, методов и способов управления обществом ее институтами и представителями, что тоже

не было чем-то необычным для самого средневековья. В истории имеется целый ряд примеров, когда отцы церкви вставали на антицерковный путь, отстаивая свое понимание предназначения теологии, в том числе для общества.

Но главный аргумент для его противопоставления общепризнанной точке зрения о «темноте» средних веков можно найти при обращении к наследию апостолов философской мысли отмеченного периода. Во-первых, оно позволит не согласиться с сильно и незаслуженно зауженными оценками Карла Л. фон Бара о философском представительстве тех времен, в состав которого можно без сомнения отнести не только Аврелия Августина и Фому Аквинского, но и не менее полезных для науки уголовного права мыслителей — Аниция Бозция, Бэду Достопочтенного, Ансельма Кентерберийского, Пьера Абеляра, Гильберта Порретанского, Петра Ломбардского, Уильяма Оккама, Майстера Экхарта и других. Во-вторых, углубленное познание их творчества даст возможность сформировать подлинный и целостный образ философии уголовного права средневековья.

Христианство в действительности являлось доминантой всего средневековья. И точкой роста европейской цивилизации, и ее последующими оковами. В начале своего пути оно, как отмечал французский философ, профессор Университета Сорбонны Поль Жане (1823-1899), воспринималось в качестве секты и часто подвергалось преследованию. В лучшем случае кого последователям относились терпимо. На первоначальном этапе в доктрине христианства таким институтам как государство и правовая система места не находилось. Они не играли в христианском мировоззрении какой-либо значимой роли. Христианство изначально признавало только собственную систему морали и ничего не знало о христианской системе права. Исходящий от человека закон вообще считался излишним. Полагалось, что крещенные крестьяне способны вести праведную жизнь без нужды в законе. Одной братской любви было достаточно для всего жизнеустройства. Христианством допускалось, что язычники могут иметь свое государство и право. Но между христианами названные средства организации общественного бытия считались излишними. Основой всему считалась братская любовь<sup>5</sup>.

В своем отношении к государству, по мнению немецкого исследователя Ганса Хетцеля, христианское учение исходило из Иисусовых заповедей, которые предписывали их последователям не вступать в конфликт с законами светской власти. Одна из них гласила «отдать кесарю — кесарево, а Богу — Божье». Другая требовала: «Воз-

<sup>3</sup> См.: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Пер. с ит. Ю.М. Юмашева. М.: Междунар. отношения, 2000. 240 с.

<sup>4</sup> Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 15.

<sup>5</sup> См.: Janet P. Histoire de la philosophie morale et politique. 2 vols. Paris, 1868. I. P. 210.

врати меч твой в ножны, ибо все, взявшие меч, погибнут от меча». Считается, что последняя заповедь выражала отрицательное отношение христианства к мести и к смертной казне. Толкователи без сомнения утверждают о том, что Христос, произнося свои слова, запретил всем людям иметь меч и употреблять его в качестве защиты или для производства насилия.

Существенный разворот со стороны христианства к праву был отмечен сразу после того, как оно стало признаваться государством. Когда христианство вышло из положения секты и получило статус государственной религии, его концепция права и государства претерпела существенные изменения. Этому способствовало то обстоятельство, что церковь сразу после своей легализации, возвышения в социальной иерархии и где-то даже отождествления себя с государством, активно взялась за преследование неверующих. К тому же, когда само государство попало под влияние христианского идеала нравственности, возникла необходимость найти способ, чтобы привести в соответствие с этим идеалом варварскую систему уголовного права, которая ранее преобладала в государстве, а также оправдать жестокости гонения ереси. Эта цель легко достигалась за счет приписывания государству и его законам божественного происхождения<sup>6</sup>.

В итоге, как писал Г. Мэн, развитие уголовного права было повсеместно связано и ускорено двумя институтами — развитием государственности и влиянием Церкви, которая тогда активно отстаивала статус опекуна общества, а по ряду вопросов — прямого представителя государства. В своем стремлении к власти Церковь самым первым делом желала обуздать жестокую карательную систему, чтобы наказывать за тяжкие преступления. В этом деле она полагалась на ряд отрывков из Священного Писания, в которых с одобрением говорилось о наказании. Новый Завет доказывал, что светские правители существуют для наведения ужаса на злодеев, а Ветхий Завет утверждал о том, что тот «кто прольет кровь человека, тот прольет свою кровь от руки человека»<sup>7</sup>.

Однако дело не ограничилось приспособлением карательной системы под нужды Церкви, которая к тому времени уже начала представлять собой определенный корпоративный союз. Становление Церкви и ее активное вхождение в общественную жизнь привело с собой незаурядных мыслителей, которые рефлексировали не только по поводу ее нового положения в социуме, но и над идеалами самого социума.

Начало Средневековья представляет христианский богослов и философ, последователь Платона и Плотина — **Аврелий Августин** (354–430), мировоззрение и взгляды которого были подчинены концепту разделения известного ему бытия на Град Божий и Град Земной. В Граде прославленного святого обе части естественно взаимосвязаны и противопоставлены друг другу. При этом вторая подчинена первой, поскольку она происходит от высших сил — Бога, который выступает в качестве источника всей жизни и подлинной благодати, является нравственным, единым и единственным совершенством. Другая часть града берет свое начало от низших сил, т.е. от человека как существа греховного. Его жизнь представляет собой, по выражению богослова, огромный и отвратительный океан плотских грехов. Еще он называл ее пропастью нечестивых желаний и бесстыдных торжеств, либо сплошным потоком праздности, наполненным различными влюбленностями: моей красотой, угождением себе и желанием понравиться в глазах людей.

По идее мыслителя, изложенной в его труде «О граде Божием», грех сделал необходимым организованную государственную систему, использующую для наказания и защиты принуждение. Она, по Аврелию Августину, должна иметь четкое распределение прав между правителями, назначенным Богом, и подданными, нуждающимися в управлении. Церковь в этой системе общественного устройства, как отмечают известные норвежские философы, профессора Скандинавского университета Г. Скирбекк и Н. Гилье, помогает государю в наведении и поддержании правопорядка путем морального и религиозного воспитания граждан, выступает спасителем их душ<sup>8</sup>.

Богослов при этом не принижал и тем более не уничтожал человека, не делал из него неполноценного или кем-то поработанного существа. В своих «Исповедях» мыслитель писал, что Бог признает в индивидууме наличие целого мира, который он к тому же еще почитает и поддерживает. Бог всегда остается с ним. Даже тогда, когда тот далеко уходит от Него или вовсе Его покидает. Поэтому Бог оставил человека в покое, предоставил самому себе или собственному потоку, продолжая радовать за него и всячески помогать ему выйти из своей презренности. Человек настолько оказался волен, что может в любое время «вспениться как беспокойное море» и «сделать себя хуже», т.е. самостоятельно распорядиться собой и божественною благодатью. Последняя для него выступает дорогой подлинного спасения от всякого искушения, без которой

<sup>6</sup> См.: Hetzel H. Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung / Eine studie von H. Hetzel. Berlin; W. Moeser, 1870. P. 49–50.

<sup>7</sup> См.: Maine Henry Sumner. Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas. London: John Murray, Albemarle Street. 1897. P. 397.

<sup>8</sup> См.: Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; под ред. С.Б. Крымского. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. С.186.

он обречен на бесплодное блуждание, гордое уныние и беспокойную усталость. Обречен на мир, в котором забывают его Создателя и становятся влюбленными в созданные Им твари.

Принцип деления Града на Божий и Земной коснулся в мировоззрении Аврелия Августина не только Бытия в целом. Его действию был подвержен мир каждого отдельного человека, жизнь которого представляет собой своего рода поле битвы добра со злом. При этом человеку Господь оставлял лишь возможность движения к Богу и получения на этом пути его благодатей. Всячески предостерегал от отождествления сосуществующих в человеке Града Божия и Града Земного, за что неоднократно подвергал критике древнегреческого поэта Гомера, который в своих эпических поэмах придавал земным вещам божественную силу. По отмеченному поводу богослов писал: «Это были вымыслы Гомера, предающего человеческим вещам божественное происхождение». Пагубность этой выдумки по приписыванию божественной природы, к примеру, злым людям вела к оправданию их преступлений. Влекла за собой то, что их поступки, в конечном итоге, могли перестать быть преступлениями, и каждый, кто совершал их, мог утверждать, что он тем самым подражает не падшим людям, а небесным богам.

Немалое внимание в «Исповедях» философ уделит явлениям уголовно-правового порядка. Упомянул, в частности, о «зле плохого общества», именуемого сегодня социальной средой, которая как внешний побудитель приводит человека к преступлению или, как минимум, подталкивает к его совершению. Однако богослов не поддерживал этот тезис. Основной упор делал на нравственное состояние человека. Сравнивал внешние факторы с невидимым врагом, который нападает и соблазняет человека только потому, что он сам легко соблазняется. Указывал на затуманенное сознание и лежащее на дне бездны сердце человека, с состоянием которых напрямую связывал расширение пределов его беззакония. Они порой не могут отличить ясный блеск любви от тумана похоти.

Мыслитель приводил убедительные примеры, доказывающие то, что причины воровства и убийств покоятся, прежде всего, в нравственных началах личности. Доводы об иных детерминантах, по мнению богослова, терпят неудачу, так как они не могут объяснить воровство, совершенное тем, кто сделал это хищение, не будучи принужденным к нему ни голодом, ни бедностью. Не способны обосновать поведение того, кто украл вещь, которая у него имеется в достатке и намного лучше. Он выполнил сей акт, как писал Аврелий Августин, потому что был измучен добродетелью и потворством беззаконию. Ему не хотелось наслаждаться тем, что украл,

но он радовался воровству и самому греху. Непристойные молодцы из нас грабят фруктовые деревья не для своей еды. Они делают это только из-за того, что им нравится достигать недозволенного. В отмеченных актах мыслитель находил грязь природы человека, который не избавляется от нее, а любит свою собственную ошибку и готов за нее погибнуть.

Философ также пояснил, что следование человека низшим чувствам неслучайно. Он движим ими, поскольку они наряду с высшими чувствами имеют свою привлекательность и стимулы. «Эти низшие вещи, — писал богослов, — имеют свои прелести», точно также как есть «привлекательность в прекрасных телах, в золоте и серебре и во всем». К примеру, обращает внимание Августин, через гордость человек старается возвыситься, через честолюбие найти честь и славу. С помощью жестокости победить страх, жадности обрести богатство, а через расточительство завоевать титул добродетеля. «По случаю всего этого и тому подобного грех совершается, а через неумеренное стремление к этим благам низшего порядка из жизни убывает все лучшее и высшее», заключил богослов.

Про наказание Аврелий Августин говорил о том, что за преступления человек наказывается Законом Господа и законом, написанным в сердцах человеческих, в которых нет места беззаконию. По иному не может быть, поскольку одному вору не за что преследовать другого вора. Утверждал, что Бог в наказании милосердно строг. Через наказание Он, во-первых, «пресекает противозаконные удовольствия», и, во-вторых, понуждает к тому, чтобы «я мог искать удовольствия без нарушения закона». Господь через наказание ранит нас, чтобы исцелить и в некотором смысле убивает нас, чтобы мы не умерли<sup>9</sup>.

Творчество Аниция Боэция (480—524) — римского государственного деятеля, богослова и философа — специалисты затрудняются отнести к определенной философской школе. Во многом это обусловлено тем, что сам Боэций считал основным видом своей деятельности перевод и комментаторство, преследовал цель латинизировать и гармонизировать греческую философию Платона, Аристотеля и неоплатоников, за что его еще называли представителем античной культуры. Из запланированного удалось немного — перевести и прокомментировать большинство логических трактатов Аристотеля, написать и издать ряд богословских трудов: «О Троице» («De Trinitate»), «О седмицах» («De hebdomadibus»), «О католической вере» («De fide catholica») и др.

<sup>9</sup> См.: The Confessions of S. Augustine. Revised from a former translation, Rev. E.B. Pusey, D.D. with Illustrations from S. Augustine Himself. Oxford: James Parker and CO. and Rivingtons, London, Oxford, and Cambridge. 1876. P. 14-15, 20, 23-25.



К числу основных сочинений философа при- нато относить «Утешение философией» («De consolatione philosophiae»), которое, как отмечают специалисты, стало одним из популярнейших произведений Средневековья и оказало сильное влияние на европейскую литературу. Примечательно, что именно оно наилучшим образом раскрывает взгляды мыслителя на некоторые явления уголовно-правового порядка. Отличительной чертой отмеченного труда является его автобиографичность. Он представляет и выражает собой уникальный симбиоз глубоких знаний и личного опыта автора, поскольку был написан им после дворцового переворота, снятия его с должности «магистра всех служб», на которой он служил при остготском короле Теодорихе, обвинения в государственной измене, а точнее в период содержания в тюрьме и ожидания смертной казни.

В своем обращении к философии как к своему собеседнику мыслитель пенял на то, что многие ее божественные рассуждения и доказательства были им понапрасну забыты либо их суть, как оказывается, была совсем неизвестна в прежние времена. Лишь в момент глубочайшего кризиса Боэций смог осознать свою легкомысленность и признаться ей в этом. К числу истинных и величайших причин печали он отнес непонимание того, как может вообще существовать или избегать наказания зло, если благо — повелитель всего сущего. В этой связи философ цитировал Эпикура и задавался поставленным им вопросом: «Если существует Бог, то откуда зло? И откуда добро, если Бога нет?». То есть Боэций недоумевал по поводу того, как в царстве всеведущего, всемогущего, притом желающего исключительно блага Бога процветает и правит подлость. Добродетель не только лишается наград, но, поверженная, попирается ногами порочных людей и принимает на себя наказания, причитающиеся преступникам.

Кроме постановки и актуализации отмеченных вопросов мыслитель не дал на них развернутых ответов. Смог предложить лишь два комментария. Во-первых, с позиции философии, которая, как он писал, рисует пути созвездий палочкой для черчения математических фигур, направляет нравственные устремления и порядок жизни соответственно небесным установлениям, констатировал, что было бы бесконечной глупостью и великим преступлением полагать, что в содержащемся в столь строгом порядке доме, руководимом Богом как отцом семейства, хранили дешевые сосуды, а дорогими пренебрегали. Так не бывает. В царстве Творца добрые всегда могучи, а дурные — всегда отвержены и слабы. Порок не остается без наказания, а добродетель — без вознаграждения. Добрые всегда обретают счастье, а злые — несчастье. Во-вторых, уже со своей точки зрения Боэций

заявил, что предмет поставленных вопросов отличается большой сложностью, и ему едва ли можно дать исчерпывающее объяснение. Такова его природа, что когда устраняется одно сомнение, подобно головам гидры, вырастает бесчисленное количество других, и не существует иного способа покончить с ними, как пресечь их живейшим огнем разума.

Однако заслуга Боэция перед наукой уголовного права этими нравственными и гносеологическими комментариями не исчерпывается. Его главное достижение состоит в том, что он, делясь со своим читателем тяготами несправедливого наказания, обратил внимание на преступление как на искусственное, умоизобретенное и во многом рукотворное дело. В его случае первоначально доносчики, движимые долгами и своей низостью, выступили против мыслителя с клеветой. Затем «очевидность» инспирированного ими преступления сделала обвинителей и судей столь единодушными в их жестокости, что ни одного из них не поколебала ни присущая человеческой природе склонность к заблуждению, ни неустойчивость судьбы всех смертных. Здесь же Сенат, которому он беззаветно служил и на защите которого твердо стоял, «сделал все, чтобы своими постановлениями, касающимися его, представить инкриминированное ему в качестве преступления». Но на этом процесс осуждения не закончился.

Как описал философ, не лучший вклад в историю его обвинения, осуждения и казни внесло само общество, с интересом наблюдавшее за всеми процессами над ним. Несмотря на то, что нет человека, который мог бы не удивляться и не жаловаться, видя несправедливость, суждение большинства приобрело иной характер. Оно приняло во внимание и поставило в заслугу Боэцию не дела, а удачу, и считает достойным лишь то, что приносит счастье. Суждения среди народа оказались столь многочисленны и противоречивы, что, как писал философ, стыдно помыслить об этом. Сказал лишь о том, что, как только несчастных обвинят в каком-либо вымышленном преступлении, все сразу поверят, что они заслужили выпавшее на их долю. В итоге Боэций, лишенный всех благ и отстраненный от государственных должностей, опозоренный молвой толпы, получил наказание, как благодеяние. В свою очередь нечестивцы, поощренные безнаказанностью, начали возводить новые ложные обвинения, а честные люди, оцепенев от ужаса при виде невообразимой несправедливости, повержены. Невинные же не только не остались в безопасности, но были лишены даже защиты.

Отмеченное положение дел, несмотря на его реалистичность и наличность, мыслитель не относил к сфере должного. Он считал, что часто обманывающее самое себя неблагоприятное,

проявлением которого он объяснял свой пример, не может извратить действительные заслуги. Согласно предписанию Сократа Боэций полагал, что законом является то, что недостойно скрывать истину или соглашаться с ложью. При этом перенесённый опыт несправедливого осуждения не разочаровал мыслителя в философии, которая устами Платона внушила ему, что «блаженствовало бы государство, если бы им управляли ученые мудрецы, или его правители стремились бы научиться мудрости». Следуя этому авторитетному суждению, полученному во время уединенных занятий философией, он пожелал осуществить его на практике общественного управления. Однако в ответ натолкнулся на лицемерие, клевету, несправедливое осуждение и казнь.

Личный опыт привел богослова к выводам о том, что дело по определению правильности поступков должно быть подчинено разуму. О них должны судить не людские страсти, а мудрые люди. Именно они обязаны принять на себя управление обществом. В ином случае управление, оставленное каким-либо порочным людям и злодеям, принесет несчастье и гибель добрым. С приходом к власти ничтожеств, всегда готовых к измене, не только Боэций, но и последующие историки связывали причины расправы над ним.

По оценкам профессора Гарвардского университета Г.Дж. Бермана, существенное влияние на обновление европейского уголовно-правового мировоззрения в средние века оказали продолжатели Аврелия Августина. В частности, взгляды итальянского философа, католического богослова и основоположника схоластики **Ансельма Кентерберийского** (1033—1109). Он, конечно, основывал свои рассуждения на трудах предшествующих мыслителей. Вместе с тем, как отмечают специалисты, совместно со своими последователями богослов в значительной мере их пересмотрел<sup>10</sup>. Уровень переоценки был таков, что с именем архиепископа тесно связали возникновение революции в теологии и праве.

Речь идет о том, что с приходом в теологию философа религия перестала быть «священной коровой», которая являлась уделом лишь мистических таинств и откровений. Продолжительно считалось, что ее нравственные повествования и моральные наставления должны бессознательно приниматься на веру. Поэтому они либо не подлежали познанию, либо априори не могли быть познаны традиционными научными методами. Ансельм потребовал от религии понятных для каждого доказательств ее постулатов. Тем самым он, конечно, не стремился поставить основы веры под сомнение. Через такую постановку вопроса он попросту

сам попытался их отыскать. Устами своего ученика мыслитель на сей счет сказал, «что то, о чем вы говорите, истинно; И я ни на секунду не сомневаюсь, что Его слова верны, и все, что он делает разумно. Но я прошу об этом, чтобы вы могли раскрывать мне в своей истинной рациональности те вещи в христианской вере, которые кажутся неверными как правильными, так и невозможными; И это, чтобы не укреплять меня в вере, а чтобы удовлетворить одного, уже подтвержденного знанием самой истины»<sup>11</sup>.

В *Proslogium* Ансельма теология предстала в новом для нее значении, в значении рационального анализа и объективного синтеза постулатов веры и свидетельств их справедливости. Она основывалась на разделении веры и разума, в том числе на убеждении в том, что разуму вполне посильны те истины, которые ранее постигались лишь через божественные откровения. Иными словами, мыслитель применял к бытию Бога те же самые критерии доказательства и логические приемы, что и к другим явлениям опыта. По рационализации теологии, как писал Дж. Гхеллинг, Ансельму не было равных<sup>12</sup>. Это было, как отмечал Г.Дж. Берман, *ratio* феодальных правовых понятий удовлетворения чести и канонических правовых понятий наказания за преступление. Имеются в виду категории «справедливости», «наказания» и «возмещения», которые представлялись объективными истинами, открытыми для постижения разуму как неверующих, так и верующих.

На основе своего подхода Ансельм без труда передвигался между теологией и правом, за что неоднократно подвергался критике. Высказывалось даже мнение о том, что теология Ансельма — это теология права. Существенное влияние на право произвела его теория об икупительной жертве, которая не была принята Церковью, но продолжительное время оставалась господствующей на Западе. С ее помощью философ рассмотрел ряд антитез. С одной стороны, он через объяснение снисхождения на землю и принесения в жертву Иисуса Христа примирил и разрешил конфликт, возникший между Богом и человеком, когда последний ослушался и не подчинился его блаженной воле. За счет самопожертвования Христа человек был прощен

<sup>11</sup> См.: St. Anselm. *Proslogium*; *Monologium*; *An Appendix in Behalf of the Fool* by Gaunilon; and *Cur Deus Homo*. Translated from the Latin by Sidney Norton Deane, B.A. With an Introduction, Bibliography, and Reprints of the Opinions of Leading Philosophers and Writers on the Ontological Argument. Chicago the Open Court Publishing Company. London Agents Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD. 1903. P. 265.

<sup>12</sup> См.: J. de Ghellink. *Le Mouvement Theologique Du XIIe Siècle Etudes, Recherches et Documents*. Paris. Librairie Victor Legoffre J. Gabalda, Éditeur Rue Bonaparte, 90. 1914. P. 58-60.

<sup>10</sup> См.: Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.

за первогрех (врожденную склонность к алчности, гордыне, властолюбию и другим формам пренебрежения к Богу), но был оставлен под ответственностью не избирать добровольно путь нарушения запретов. С другой стороны, богослов через интерпретацию этого библейского события получил ответы на вопросы о том, почему требуется либо возмещение, либо наказание, и почему Бог в своем милосердии и в знак благодати не может без всяких условий простить людям грехи<sup>13</sup>.

Существо основных рассуждений Ансельма состоит в том, что и возмещение, и наказание необходимы для устранения нарушения справедливого порядка, под которым он понимал праведность самого Бога. Прощение без покаяния, т.е. без наказания, по его мнению, невозможно, ибо в противном случае оно оправдывает зло и дает «волю греху». Бог связан своей справедливостью и всякое исключение из нее противно его природе. Для него просто простить человеку послушание значит сделать его благословенным благодаря греху. Бог, — как писал Ансельм, — пощадив нечестивых, справедлив по своей природе, потому что он делает то, что соответствует его доброте; Но он не справедлив, согласно нашей природе, потому что он не наносит наказания, которое заслуживает... Ибо что справедливее того, что добро должно получать благо, а зло, зло? Бог, по мысли философа, настолько справедлив, что не может быть более или менее справедливым. При этом он не мог быть таковым, если бы только делал добро доброму. Тот, кто воздает по доброй воле и по злу за свои заслуги, более справедлив, чем тот, кто так воздает только доброе<sup>14</sup>.

В итоге, как оценивают специалисты, вслед за теорией Ансельма племенное и феодальное право стало делать большой упор на покаяние, восстановление чести и примирение, взамен мести. Иначе они назывались стадиями, через которые должно пройти искупление преступления или греха. Альтернативной оставалась кровная месть.

Если Ансельма называли «вторым Августин» за то, что в условиях новой эпохи он воспроизводил основные идеи последнего, во многом отталкивался от них и работал над их развитием, то **Пьера Абеляра** (1079—1142) отнесли к его прямой противоположности. В отличие от Ансельма, который «верил, чтобы понимать», Абеляр требовал «понимания, чтобы верить», т.е. он в определенной мере обособил разум от веры и рассмотрел его в качестве ее предварительного условия. Французский философ, теолог и поэт неоднократно осуждался католической церковью за свои

воззрения, которая признавала их еретическими. Еще одним основанием для порицания послужило его убеждение в том, что единственными источниками истины служат Священное писание и диалектика. Суждения отцов Церкви и апостолов, по его мнению, не всегда отвечают статусу источников. Они могут оказаться не достоверными либо взаимоисключающими. Данной проблеме мыслитель посвятил один из основных своих трудов «Да и нет» («Sic et non») <sup>15</sup>, в котором на конкретных примерах показал противоречивость суждений авторитетов церкви, тем самым, как отмечая специалисты, положив начало диалектической схоластики.

Вопросы этики, а на их фоне и явления уголовно-правового порядка, рассмотрены мыслителем в трактате «Этика, или Познай самого себя» <sup>16</sup>. В произведении автор повел речь о душе и о нравах как ее свойствах. Их он подразделил на три основные группы: пороки и добродетели, а также на те нравы, которые «не определяют человеческую жизнь ни как достойную хулы, ни как достойную похвалы». При этом саму душу философ определил только как «поле битвы», на котором всегда находится порок. Как хромота присуща человеку, называемому за это хромым, так и порок всегда находится в душе даже при отсутствии порочного поступка, писал П. Абеляр. Человек призван с ним бороться. Если люди прекратят бороться, то пороки нас не упустят.

Далее мыслитель разграничил порок и грех. Он отметил, что порок души — не то же самое, что грех, а грех — не то же, что злодеяние. Такое деление он провел для обозначения того, что порок для человека является объективной данностью, которая по слабости его природы всегда в нем и с ним, проявляет на уровне желания и заставляет сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит. О грехе может идти речь только тогда, когда к пороку присоединяется злая воля. С одной стороны, она как враг необходимо противостоит человеку. Он над ней одерживает победу, подчиняя Божьей воле, но подчиняя не полностью, так что всегда у нас остается то, против чего мы могли бы упорно бороться. С другой стороны, воля всегда в его власти и состоит в согласии индивидуума со своим пороком. Он начинает склоняться к тому, чтобы ему служить или подчиняться. Грех, как писал П. Абеляр, не в том, чтобы возжелать жену другого или войти с нею в связь, но скорее в том, чтобы согласиться на это желание или на этот поступок.

<sup>13</sup> См.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М — НОРМА, 1998. С. 174-175, 178, 567.

<sup>14</sup> См.: St. Anselm. Proslogium. P. 17-18.

<sup>15</sup> См.: Peter Abelard. Sic et Non a Critical Edition. University of Chicago Press in Chicago. 1977.

<sup>16</sup> См.: Abelard. Ethikája. Tanulmány. Irta: Czako Lajos Ambró, ciszterci r. tanárjelölt. Az esztergomi fegyházmegye és a rendfőnök engedélyével. Budapest. Stephaneum nyomda r.t. 1909.

Затем философ попытался провести демаркационную линию между грехом и преступлением, указав на то, что согрешить — не значит совершить преступное деяние. Если грех, по идее теолога, проистекает из согласия души, благодаря которому мы грешим, то преступное деяние нужно понимать на основании совершения поступка, т.е. когда мы на деле осуществили то, на что прежде дали согласие. При этом преступление, по замыслу философа, неотделимо от греха, так как жизнь в этом мире никоим образом не может протекать без греха, по крайней мере, без простительных грехов. О преступлении как низшей ступени греха он высказался и тогда, когда написал, что грех выражается тремя способами: внушением, удовольствием и согласием. Благодаря этой троице человек часто низводится до преступного деяния. Некоторые грехи подразделил на простительные, как бы легкие, а другие на смертные, т.е. тяжкие. Среди смертных одни называл преступными, а другие — нет. Простительные — это, на современный лад, легкомысленные прегрешения. О них, как правило, идет речь в ежедневной исповеди, отмечал теолог. В них мы не говорим о том, что согрешили несправедливостью, убийством, неверностью, — тем, что называют смертными и тяжкими грехами. Жертвами последних человек становится не по рассеянности, а намеренно и обдуманно, становясь омерзительным для Бога. Их осознанный характер, как писал П. Абеляр со ссылкой на псалмы, делает тяжкие грехи гнусными и ненавистными. Некоторые из них наносят своим воздействием вред человеку и потому называются преступными. Среди последних — согласие на клятвопреступление, на убийство, неверность — грехи, более всего возмущающие Церковь. Если мы предаемся обжорству или из тщеславия жаждем для себя большого почта, то, хотя мы и совершаем это сознательно, такого рода грехи не относятся к преступным; многие даже считают, что они скорее заслуживают похвалы, нежели хулы, отмечал философ.

Вред, намеренность и обдуманность, как видно, выступали у философа основными идентифицирующими признаками преступлений. Они, по убеждению мыслителя, опаснее всего, за что заслуживают большей кары и относительно чего мы думаем, что Бога ими оскорбляют сильнее и потому они более неуютны Ему. Мы должны избегать того, чем Он сильнее всего оскорбляется и что более всего порицает. Однако признаки вредности, осознанности и опасности в теории П. Абеляра стали не единственными специфическими чертами преступления. Известно, что для выявления и определения последнего он также задавался вопросом: «...нарушение чего — наибольший грех? Или; где больше презирается и чем более всего оскорбляется Бог?». Речь идет, как становится понятно из последую-

щих рассуждений мыслителя, о той добродетели, в которой исполняется Закон и против которой выступает злонамеренный поступок. С его позиции Божественный Закон может объяснить основания, по которым неверность менее угодна Богу, чем чревоугодие. За последний проступок он не установил никакого возмездия, тогда как за первый определил не какое-то простое наказание, а осуждение на жесточайшую смерть, ибо неверность оскорбительна для любви к ближнему, в которой апостол видит исполнение Закона (Рим. XIII, 10) и, коль скоро она противоположна этой любви, она и карается сильнее.

Как видно, в деле оценки человека и его деяний теолог делал упор на субъективные начала их совершения. Основанием для такого акцента служило убеждение философа в том, что есть поступки, которые следует совершать либо вовсе не исполнять в равной мере как добрым, так и дурным людям. И одно лишь намерение различает их. По этой причине, как отмечал П. Абеляр, Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать нечто; и не в поступке, а в намерении поступающего состоит заслуга или подвиг. Часто, однако, одно и то же совершается по-разному: благодаря праведности одного и неправедности другого. Двое, приводил пример мыслитель, вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершается одно и то же деяние — повешение — и при всех обстоятельствах они совершают то, что сделать благо, и то, чего требует справедливость, но из-за разницы намерения одно и то же делается разное: одним — со злом, другим — с благом.

Отдельно философ остановился на феномене вины. По его убеждению не является преступником тот, кто был принужден к нарушению или не соглашался на нарушение, ибо он не ведал, что творил. Так что говорить как о преступнике, писал П. Абеляр, нужно не о том, кто совершает запретное, но о том, кто соглашается на то, что известно как запретное. Запрет, следовательно, нужно понимать не на основании поступка, а на основании согласия на него. В итоге, теолог заключал, что собственно грехом можно назвать лишь то, что заключено в вине презрения Бога, и нет никого, какого бы возраста он ни был, кто за это не навлек бы на себя осуждения.

В продолжение темы вины философ перешел к обсуждению тесно связанной с ней проблемы наказания. Обратил внимание на то, что зачастую люди судят и наказывают на основании очевидного, а не скрытого, и взвешивают не столько состояние вины, сколько последствия поступка. Если Бог, отмечал мыслитель, внимает не столько тому, что люди совершают, сколько тому, с какими душевными помыслами они это делают, т.е.



мерит виновность по умыслу, вникает в дух поступка, то суд исследует преступное деяние, вникает не в дух, который не видим, а преимущественно в факт поступка. Поэтому, утверждал теолог, суд часто карает невинных — по заблуждению либо на основании законов по иску — или оправдывает преступников. Назначается наказание там, где никакой виновности и не возникло. В качестве примера привел женщину, которая, вскармливая дитя и движимая состраданием к нему, прижала его к себе, чтобы согреть в собственных лохмотьях, и тогда, покорившись природной слабости, удушила того, к кому питала бесконечную любовь. Когда же она пришла к епископу для рассмотрения дела, то к этой женщине применили суровое наказание не за вину ее, которую она совершила, а ради того, чтобы сама она или другие женщины впредь были осматрительнее в таких ситуациях.

Подытоживая свои представления об уголовно-правовом мире и о его месте в жизни человека, П. Абеляр заключал о том, что грех состоит из четырех взаимообусловленных компонентов, которые для правильного понимания состояния и поведения человека необходимо правильно отличать друг от друга. «Нужно различать последовательно и весьма тщательно, а именно: изъян души, толкающий к прегрешению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, то есть в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок. Так же как хотеть — значит не то же, что исполнить волю свою, также и согрешить — не значит совершить преступное деяние», — писал мыслитель. То есть он смотрел на преступление как на человеческое проявление, составляющее и вытекающее из его нравственного состояния и имеющее при этом автономию.

Продолжателем практики применения диалектических методов Абеляра в работе над традиционными догматами стал **Пётр Ломбард** (1100—1160) — католический богослов и философ-схоласт, среди церковных авторитетов которого значатся: Августин, Иларий, Григорий Великий, Амвросий, Иероним, Исидор, Кассиодор, Беда и Боэций. Его авторству принадлежит состоящий из четырех книг труд «Сентенции», который имел фундаментальное значение для средневековой философской культуры. Первая книга имеет дело, главным образом, с доказательствами бытия Божия. Вторая — с творением и учением об ангелах. Третья — с Христологией, в которой раскрываются и комментируются традиционные ортодоксальные концепции. Четвертая книга рассматривает таинства. Произведение в свое время стало предметом множества комментариев, а изложенные в нем взгляды неоднократно становились предметом церковных разбирательств над его автором. Однако во всех известных истории случаях

Папские и другие поместные соборы снимали выдвинутые против него обвинения, а его учение признавали вполне ортодоксальным.

В своих спекуляциях, как их называли некоторые современники мыслителя, Пётр Ломбард часто обращался к преступным актам, которые он рассматривал как яркие примеры грехопадения человека, а также как наиболее крайние и тяжелые формы его злостного поведения. Примечательно и то, что богослов отличал преступление от греха и в своих текстах старательно отграничивал одно явление от другого. Он не смешивал и не отождествлял их, но в тоже время исходил из тесной связи обоих феноменов. С одной стороны, преступление, по Ломбарду, не является непреодолимым пороком и препятствием на пути к нравственному совершенству и к вере в целом. В этом убеждении философ полагался на пример судьбы того раскаявшегося и уверовавшего в Бога вора, который без омовения, крещения и соблюдения иных церковных таинств был прощен Господом в день их распятия и первым принят в рай. Этот вор, как подчеркивал мыслитель, был распят не за веру и не за имя Христа, а за совершенные преступления.

С другой стороны, тяжесть криминального акта всегда выделяла в учении Ломбарда преступление среди прочих грехов. Одно из подтверждений этому тезису находим в его словах о том, что он не видел большого прока в тех исповедях, в которых не перечисляются конкретные грехи, совершенные человеком. Он считал справедливым требование о том, чтобы как минимум все уголовные преступления упоминались хотя бы один раз в исповеди, если только человека не покинул его разум; относил такого рода злодеяния к числу смертных грехов. Поэтому, продолжая отмеченную тему, мыслитель писал, что никто не должен думать, что тот, кто несправедливо забрал чужие вещи или товары, которые он способен вернуть, может после покаяния за свой грех получить прощение. Такую милость он может получить только тогда, когда он вернет то, что отнял и восстановит его владельца в правах. «До тех пор, пока объект, ради которого был совершен грех, не возвращается, если его можно вернуть, епитимья не делается, а притворяется», писал богослов.

Но есть те проступки, отмечал философ, которые не подвластны покаянию и от которых он не может избавиться. Они уходят вместе с ним и остаются в качестве темного пятна на его судьбе. Речь идет о несправедливом отъеме у другого человека того, что он не может восстановить, к примеру, глаза, жизни или чего-то подобного. Искренним покаянием за эти грехи злоумышленник может заслужить только прощение.

Как видно, теолог поддерживал и развивал идею А. Августина о Граде Божьем и Граде Земном. Подчеркивал их взаимосвязь, но, как пред-

ставляется, больший упор делал на их уравнивание. Всячески подчеркивал, что дела и заслуги духовные не отменяют и не подменяют земные правила, не доминируют над ними и не могут служить оправданием для каких-либо исключений из них. Последние не в меньшей степени, чем первые, важны и нужны для благодати всего Града. На этот счет богослов писал о том, что человеку через совершенное истинное покаяние все его грехи могут проститься, но наказание может остаться. Поэтому если он умрет истинно кающимся, он уйдет без греха. По Ломбарду «... человек может совершать покаяние за каждого смертного и за каждый проступок, кроме одного или нескольких умышленных грехов; Точно так же, как человек может иметь милостыню и один или несколько проступков, но это никоим образом не может быть возможным с уголовными преступлениями». Ибо может быть хороший человек, имеющий милосердие, но любящий вещи этого мира с каким-то необычайным желанием; И пока он находится в этом состоянии, его одолевает смерть; Он мертв в своей мирской привязанности, и все же он будет спасен, хотя и не освободится от этого здесь: поэтому после этой жизни он будет очищен от нее. За некоторые тривиальные грехи люди освобождаются от них в этой жизни. За тяжкие грехи наказание продолжается и после этой жизни. В качестве примера богослов привел опыт Иуды, который покался, но не получил прощения, так как своим покаянием он не исправил преступление.

Взгляды философа на грех и преступление, как видно, нашли продолжение в вопросах наказания. С одной стороны, он говорил о нем как о своего рода мести того, кто скорбит. С другой стороны, вел речь о наказании как о процессе достижения покаяния, в ходе которого человек не просто ограничивается в своих свободах и правах, терпит телесные или иные страдания, а главное, через скорбь о своем грехе достигает исправления и вырабатывает в себе ненависть к совершенному преступлению. Что касается назначения наказания, то богослов высказался о пяти причинах и путях, по которым оно нас мучает. Четыре из них направлены на нравственное совершенство; или на увеличение достоинств праведника через терпение, как Иов; или на сохранение добродетелей, чтобы гордость не искушала нас, как Павел; или для исправления грехов, как проказа Марии; или для славы Божией. Пятый путь связан с именем Ирода I Великого — царя Иудеи (40-4 год д.э.), «готового на любое преступление в угоду своим неограниченным амбициям»<sup>17</sup>. Этот путь имеет определенно уголовно-правовой

аспект, поскольку напрямую не связывает наказание с выработкой у человека каких-либо моральных качеств, а ограничивает его тем, чтобы через наказание «здесь было видно то, что происходит в аду».

Следуя своим представлениям о взаимосвязи и, одновременно, не тождественности греха и преступления, Петр Ломбард по такому же принципу проводил линию размежевания между наказанием за преступление, как делом земным и необходимым для духовных целей, и прощением за грех, как делом небесным. Прощение Господа, по мысли автора Сентенций, относится к оставлению греха, а не к помилованию за преступление. Об этом же философ сказал тем, кто спрашивал о том, почему, если покаяние отменяет грех, то наказание смертью, к которому мы осуждены за грех, не отменяется. По богослову Святые отцы на этот счет уверенно заявляли, «что это так, потому что, если бы люди были освобождены от наказания крещением, то они думали бы, что наградой за крещение выступает не вечное царство, а освобождение от земных тягостей».

Отдельное внимание теолог уделил аспекту, который сегодня отнесен к числу конституционных принципов уголовного права, запрещающего привлекать лицо к уголовной ответственности дважды за одно и то же преступление. В средние века этот вопрос уже ставился и относился к числу дискуссионных, имел сторонников позиции о том, что Бог не судит дважды за одно и то же. Если каждый исповедует священнику один из двух или более грехов и совершит покаяние, предписанное ему священником, умолчав при этом о других грехах, то он не должен снова быть осужден за грех, исповеданный священнику, который несет силу Христа в Церкви. Ибо если бы его снова судили за это, Господь дважды судил бы за то же самое, и возникло бы двойное несчастье. Петр Ломбард не подвергал сомнению правильность этого принципа. Однако вносил в него существенное уточнение. Писал о том, что он должен быть применим только к тем людям, которые изменились к лучшему посредством настоящего наказания. Но для тех, кто стал более жестоким и злым, добавлял мук другим, временное наказание должно стать началом вечного наказания. Как говорил Августин: начнется мщение здесь — «и сгорит до полного осуждения». Это должно быть применено против людей, которые говорят, что «Бог не будет судить дважды за одно и то же», относится ко всему наказанию, а именно к тому, что некоторые исправляются наказанием здесь, другие наказаны здесь и навсегда<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> См.: Herod I at Jewish Encyclopedia / <http://jewishencyclopedia.com/articles/7598-herod-i>

<sup>18</sup> См.: Peter Lombard and the Sacramental System. Elizabeth Frances Rogers, M.A. Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Political Science, Columbia University. New-York, 1917. P. 98-99, 102-103, 160-164, 170, 214-215.

Таким образом, мыслитель разделил наказание на временное и вечное. Тривиальные грехи очищаются кратковременными наказаниями, они покрываются легкими мерами. Если человек наказывается временно, то он не наказывается впоследствии, потому что легкое преступление компенсируется нынешним наказанием. Для совершивших великие грехи полагаются длительные и вечные наказания. Они могут быть искуплены только прочными мучениями. Тяжкие грехи наказываются суровым наказанием при жизни, а в будущем должны наказываться вечно и именно теми мерами, которыми они не наказываются на земле. Поэтому, как отмечал мыслитель, Бог знает меру наказания и приговор судьи ему не препятствует нанести наказание грешнику впоследствии.

Еще одним из выдающихся представителей названной эпохи признан итальянский философ и теолог **Фома Аквинский** (1225—1274), который не только как глубоко религиозный человек, но и как хороший знаток и последователь Аристотеля полагал, что Бог сотворил человека. Еще он наделил его свободой воли и оставил в пределах своих наставлений. В отличие от камня, движущегося под силой тяжести, или животного, подчиняющегося инстинктам, человек следует дарованному ему Богом свободному суждению, с которым отождествляется и в котором проявляется все его разумное начало. Без свободы воли, писал мыслитель, такие средства воздействия на него как советы, увещевания, заповеди, запреты, награды и наказания были бы напрасны.

По идее мыслителя, такой институт как наказание имеет естественное происхождение. Во-первых, как уже было отмечено, он имеет отношение только к человеку как к существу свободному. Во-вторых, наказание самым первым делом проистекает из внутреннего состояния человека. В качестве доказательства этому Фома Аквинский приводил слова христианского богослова и философа Аврелия Августина о том, что как только люди ослушивались Божественных повелений и утрачивали Божественную благодать, они начинали стыдиться своей наготы, чувствовать проистекающий из плоти импульс неповиновения, который действовал на них как укоряющее средство — наказание. Считалось, что потеря благодати распускала повиновение плоти душе, низшие силы переставали подчиняться душе через благодать, существующую в ней<sup>19</sup>. Схожую позицию после Августина высказал Св. Ансельм. Он на сей счет писал, что ничто не может быть более логичным, и ничто не должно считаться более точным, чем то, что душа человека устроена так, что если она пренебрегает любящим его высшим существом, она испытывает вечное

страдание; Так же, как любящая душа будет радоваться вечной награде, так и душа, презиравшая это существо, будет страдать от вечного наказания; И так как первые чувствуют неизменную достаточность, так последние будут испытывать безутешную потребность<sup>20</sup>.

О преступлении как таковом, т.е. в близком к современному пониманию этого термина смысле, в раннем средневековье речь еще не вели. Оно не оценивалось как проступок, направленный против политического порядка или против общества в целом. На данном историческом этапе о преступлении говорили в основном в двух смыслах. Во-первых, как о проступке, совершенном против жертвы и близко связанных с ним лиц. Во-вторых, как о грехе, который различными церковными течениями толковался по-разному. Либо как падшее состояние души человека, либо как непослушание Богу, за которое человек должен быть наказан непослушанием тех существ, которые должны быть ему подчинены. Поэтому в состоянии невинности, пока человек не ослушался, ничто не ослушалось его, что естественно подчинялось ему. Вопросами о преступности деяний и критериях их оценки в качестве таковых в те времена не задавались. Предводители Церкви в этом деле полагались на Моисеевы Заповеди. Ересь относилась к первой и второй заповедям, прелюбодеяние и лжесвидетельство считались церковными преступлениями. При этом Церковь допускала сотрудничество со светскими властями с целью применения более сурового наказания в случае обнаружения отягчающих обстоятельств или повторного совершения злодеяний. В то же время она учила, что убийство и грабеж с их различными модификациями находятся под юрисдикцией гражданских правителей.

В завершении необходимо указать на то, что наследие отмеченных мыслителей не позволяет согласиться с расхожим в источниках мнением о средних веках, как о безвременьи или как о провальном для уголовно-правовой мысли периоде. Философы и богословы, судя по их произведениям, не выпускали эту мысль из своего внимания, в каждом случае старательно работали над поиском и определением ее места в жизни общества и, прежде всего, отдельного человека, в его духовно-антропологической структуре. Нельзя не сказать и о том, что модераторы средневековой мысли были не менее, чем просветители и реформаторы Нового времени, гуманистически настроены к целям и задачам уголовного судопроизводства. Можно даже уверенно сказать, что каждый, кто прежде изучит творчество мыслителей средневековья и обобщит их идеи, найдет немного нового в эпохальном произведении Ч. Беккария.

<sup>19</sup> См.: St. Thomas Aquinas. The Summa Theologica. Part I. QQ. LXXV CII. London Burns Oates & Washbourne LTD. Publishers to the Holy See. P. 148, 318, 327.

<sup>20</sup> См.: St. Anselm. Proslogium. P. 137-138.



Оригинальность Новому времени и творчеству его представителей придало то, что они выступили резко против клерикализма в повседневной жизни и примата веры над разумом в науке, выступили за право без религиозных суеверий и предрассудков, для чего, безусловно, имелись необходимые предпосылки. Однако самого по себе избавления от теологических предрассудков им было недостаточно. Они, в особенности Ш.Л. Монтескье и Ф.М.А. Вольтер, настаивали на нисвержении религии во всех ее проявлениях. Исчерпывающее основание для уголовно-правового бытия они предлагали черпать в логике или в «чистом разуме», который, правда, как достаточное основание мироздания, был скоро подвергнут критике И. Кантом, а Бог и вовсе возвращен Г.В.Ф. Гегелем в систему философии<sup>21</sup>. Мыслитель считал необходимым «присовокупить» рассмотрение религии в качестве отдельной части к философскому знанию вообще<sup>22</sup>. Наряду с Г.В.Ф. Гегелем философия религии стала узловым пунктом в онтологии Ницше. Как отмечают специалисты, невозможно адекватно представить подход философов к проблеме бытия и мира в целом без учета их разработок в области религиозной философии<sup>23</sup>.

Такому же примеру немецких философов надо последовать современной науке уголовного права и не отрицать полезности наследия средних веков для становления философско-правовой мысли. Можно сколь угодно негодовать по поводу того, что для философии Средневековья был характерен безусловный приоритет Священного Писания и Священного Предания над авторитетом науки и философии, которые тогда воспринимались как «служанки богословия». Однако несомненным остается то, что теологическая мысль, как и естественно-научная или философская, рождена человеческим сознанием и имеет объектом своего интереса человека, его духовный строй. Она представляет собой уникальный опыт проникновения в неподвластные науке сферы человеческой природы и деятельности. При этом, как показывает богатое творчество богословов, их мысль не в меньшей степени касалась явлений уголовно-правового порядка, а поиском первопричины этого порядка она даже в большем объеме занималась, чем собственно научная.

## Список литературы

1. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Пер. с ит. Ю.М. Юмашева. М.: Междунар. отношения, 2000. 240 с.
2. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха форми-

рования / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М — НОРМА, 1998. С. 174-175, 178, 567.

3. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. С. 12.
5. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.
6. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
7. Скирбек Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; под ред. С.Б. Крымского. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. С. 186.
8. Фаритов В.Т. Бог и христианство в философии Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. 2016. № 2. С. 105-134.
9. Abelard P. Sic et Non a Critical Edition. University of Chicago Press in Chicago, 1977.
10. Abelard P. Ethikája. Tanulmány. Irta: Czako Lajos Ambró, ciszterci r. tanárjelölt. Az esztergomi fegyházmegye és a rendfőnök engedélyével. Budapest. Stephaneum nyomda r.t. 1909.
11. Ghellink J. de. Le Mouvement Theologique Du XIIe Siècle Etudes, Recherches et Documents. Paris. Librairie Victor Legoffre J. Gabalda, Éditeur Rue Bonaparte, 90, 1914. P. 58-60.
12. Herod I. Jewish Encyclopedia / <http://jewishencyclopedia.com/articles/7598-herod-i>.
13. Hetzel H. Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung / Eine studie von H. Hetzel. Berlin; W. Moeser, 1870. P. 49-50.
14. Janet P. Histoire de la philosophie morale et politique. 2 vols. Paris, 1868. I. P. 210.
15. Lombard Peter and the Sacramental System. Elizabeth Frances Rogers, M.A. Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Political Science, Columbia University. New-York, 1917. P. 98-99, 102-103, 160-164, 170, 214-215.
16. Maine H.S. Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas. London: John Murray, Albemarle Street, 1897. P. 397.
17. Ontological Argument. Chicago the Open Court Publishing Company. London Agents Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD. 1903. P. 265.
18. St. Anselm. Proslogium; Monologium; An Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo. Translated from the Latin by Sidney Norton Deane, B.A. With an Introduction, Bibliography, and Reprints of the Opinions of Leading Philosophers and Writers on the St. Thomas Aquinas. The Summa Theologica. Part I. QQ. LXXV CII. London Burns Oates & Washbourne LTD. Publishers to the Holy See. P. 148, 318, 327.
19. The Confessions of S. Augustine. Revised from a former translation, Rev. E.B. Pusey, D.D. with Illustrations from S. Augustine Himself. Oxford: James Parker and CO. and Rivingtons, London, Oxford, and Cambridge, 1876. P. 14-15, 20, 23-25.

<sup>21</sup> См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.

<sup>22</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977.

<sup>23</sup> См.: Фаритов В.Т. Бог и христианство в философии Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. 2016. № 2. С. 105-134.



## The Philosophy of the Criminal Law of the Middle Ages

**Bochkarev S.A.,**

PhD in Law,

Acting the Head of Laboratory of Political and Legal Research  
of the Faculty of Political Science of the Lomonosov Moscow State University

E-mail: bochkarvs@mail.ru

**Abstract.** The author of the article analyzes in sufficient detail the contribution of medieval thinkers: Aurelius Augustine, Anita Boethius, Anselm of Canterbury, Pierre Abelard, Peter Lombard, Thomas Aquinas, to the philosophy of the criminal law emerging in the Middle Ages, noting that at present this is either not given due importance, or it is significantly underestimated. Many researchers forget that it was in the Middle Ages that European nations began to emerge and that modern states were being formed, and the languages we speak were emerging; to the Middle Ages many of the cultural values that formed the basis of our civilization come up. The author believes that an in-depth knowledge of the creativity of these medieval thinkers enables us to form a true and integral image of the criminal law philosophy, one that stood at its origins.

The legacy of the noted thinkers does not allow one to agree with the popular opinion about the Middle Ages as being timeless or as a failure for the criminal-legal thought in the period. Moderators of medieval thought were no less than enlighteners and reformers of the New Time, humanistically aligned with the goals and tasks of criminal justice.

In conclusion, the author calls on the modern science of criminal law not to deny the usefulness of the legacy of the Middle Ages for the development of philosophical and legal thought, since it is unquestionable that theological thought, like the natural science or philosophy, is born of human consciousness and has an object of its human interest, his spiritual order.

**Keywords:** medieval epoch, theology, criminal law, philosophy, Aurelius Augustine, Anicius Boethius, Anselm of Canterbury, Pierre Abelard, Peter Lombard, Thomas Aquinas, Ch. Beckaria.

### References

1. Bekkaria Ch. O prestupleniyakh i nakazaniyakh / Per. s it. Yu.M. Yumasheva. M.: Mezhdunar. otnosheniya, 2000. 240 s.
2. Berman G.Dzh. Zapadnaya traditsiya prava: epokha formirovaniya / Per. s angl. 2-e izd. M.: Izd-vo MGU: Izdatelskaya gruppa INFRA-M — NORMA, 1998. S. 174-175, 178, 567.
3. Gegel G.V.F. Filosofiya religii. M.: Mysl, 1977.
4. Gurevich A.Ya. Kategorii srednevekovoi kultury. 2-e izd., ispr. i dop. M.: Iskusstvo, 1984. S. 12.
5. Guseynov A.A., Irrlitts G. Kratkaya istoriya etiki. M.: Mysl, 1987.
6. Ilin I.A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. SPb.: Nauka, 1994.
7. Skirbek G., Gile N. Istoriya filosofii: Ucheb. posobie dlya stud. vyssh. ucheb. za-vedenij / Per. s angl. V.I. Kuznetsova; pod red. S.B. Krymskogo. M.: Gumanit. izd. tsentr VLADOS, 2000. S. 186.
8. Faritov V.T. Bog i khristianstvo v filosofii G.V.F. Gegelya i F. Nitshe: opyt sravnitel'nogo issledovaniya // Filosofskaya mysl. 2016. № 2. S. 105-134.
9. Abelard P. Sic et Non a Critical Edition. University of Chicago Press in Chicago, 1977.
10. Abelard P. Ethikája. Tanulmány. Irta: Czakó Lajos Ambró, ciszterci r. tanárjelölt. Az esztergomi fegyházmegye és a rendfőnök engedélyével. Budapest. Stephaneum nyomda r.t. 1909.
11. Ghellink J. de. Le Mouvement Theologique Du XIIe Siècle Etudes, Recherches et Documents. Paris. Librairie Victor Legoffre J. Gabalda, Éditeur Rue Bonaparte, 90, 1914. P. 58-60.
12. Herod I. Jewish Encyclopedia / <http://jewishencyclopedia.com/articles/7598-herod-i>.
13. Hetzel H. Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung / Eine studie von H. Hetzel. Berlin; W. Moeser, 1870. P. 49-50.
14. Janet P. Histoire de la philosophie morale et politique. 2 vols. Paris, 1868. I. P. 210.
15. Lombard Peter and the Sacramental System. Elizabeth Frances Rogers, M.A. Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Political Science, Columbia University. New-York, 1917. P. 98-99, 102-103, 160-164, 170, 214-215.
16. Maine H.S. Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas. London: John Murray, Albemarle Street, 1897. P. 397.
17. Ontological Argument. Chicago the Open Court Publishing Company. London Agents Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD. 1903. P. 265.
18. St. Anselm. Proslogium; Monologium; An Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo. Translated from the Latin by Sidney Norton Deane, B.A. With an Introduction, Bibliography, and Reprints of the Opinions of Leading Philosophers and Writers on the St. Thomas Aquinas. The Summa Theologica. Part I. QQ. LXXV CII. London Burns Oates & Washbourne LTD. Publishers to the Holy See. P. 148, 318, 327.
19. The Confessions of S. Augustine. Revised from a former translation, Rev. E.B. Pusey, D.D. with Illustrations from S. Augustine Himself. Oxford: James Parker and CO. and Rivingtons, London, Oxford, and Cambridge, 1876. P. 14-15, 20, 23-25.