

ТЕОЦЕНТРИСТСКАЯ ПАРАДИГМА СРЕДНЕВЕКОВОГО ПРАВА И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

В. Н. Первушина

Государственный университет правосудия, Центральный филиал

И. М. Бочарова, С. Н. Хуторной

Воронежский государственный технический университет

Поступила в редакцию 10 апреля 2020 г.

Аннотация: в статье рассматривается понимание права в средневековой философии. Отмечается, что средневековая модель права различала три вида права: вечное (божественное), естественное и позитивное. Тем самым была артикулирована проблема морального обоснования права, обсуждаемая в XIX–XX вв. Правовые идеи теоцентристской средневековой парадигмы правосознания сохраняли в качестве абсолютных принципы иерархического целесообразного порядка бытия, включающего, в отличие от античности, идею высшего Блага, создателя и причины всех вещей. Актуализация божественности природы в античной философии и культуре, а в Средневековье – склонностей человеческой природы как сопричастности природе (Ф. Аквинский) послужила основой для определения прав человека.

Ключевые слова: теоцентризм, закон, право, божественное, естественное, позитивное право, моральное обоснование права, права человека.

Abstract: the article deals with the understanding of law in medieval philosophy. It is noted that the medieval model of right distinguished three types of law: eternal (divine), natural, and positive. Thus, the problem of moral justification of law, discussed in the XIX–XX centuries, was articulated. Legal ideas of the theocentric medieval paradigm of legal consciousness retained as absolute the principles of the hierarchical order of being, including, unlike antiquity, the idea of the Supreme Good, the Creator and Cause of all things.

Key words: theocentrism, law, human rights, divine, natural, positive law, moral justification of law.

Марк Туллий Цицерон отметил, что учение о праве следует черпать из глубин философии [1, с. 155]. Мы бы отметили, что глубину философии составляет метафизика, теоретическая философия, поднимающая проблему сверхсущего, первопричины и т. п. Античная философия, греческая в первую очередь, сложилась под влиянием религии [2, с. 4], ядром которой выступал натурализм, т. е. признание божественности природы. Позднее возникает необходимость в философской теологии, базирующейся на нравственном основании – идее Блага. И, хотя понимание Бога в античности отличалось от средневекового представления о Нем, одно из трактовок Блага у Платона «конкретизировалось в таких понятиях, как «порядок», «слаженность», «закон»... [3, с. 6, 33, 77]. Возникла необходимость обоснования законов, т. е. артикуляция есте-

ственного права, носящего сакральный смысл. Мы бы хотели обратить внимание на следующее положение, анализ и доказательство которого станет целью данной статьи. Натуралистическое ядро античной религии и признание христианством склонностей человеческой природы, а также появление эллинистической этики (Эпикур, стоики) как «этики заботы о себе», практики «формирования свободного субъекта, могущего говорить правду перед Богом и людьми, выполняющим свои гражданские обязанности» [4, с. 170, 195], послужили основой формирования идеи прав человека в античном (Цицерон) и средневековом праве (Ф. Аквинский). В качестве методологии научного исследования авторы используют методы историко-философской реконструкции и компаративистского подхода.

Средневековая философия права формировалась в рамках теоцентристской (христианской) парадигмы, испытывая, безусловно, влияние древнегреческой философии. В рамках космоцентристской модели мира античности обожествлялся сам космос (Платон). Античное представление о мировом космическом порядке хорошо сочеталось с идеей божественного начала.

Древнегреческий идеализм мог отделить источник мирового порядка от материи, но не от мирового бытия в самом широком смысле слова. Законы полисы были имманентны космосу, а законы космоса воспринимались как имманентными полису. Поэтому античное право обозначалось естественным, определяющимся универсальным космическим порядком. Сакральные религиозно-мистические представления связывали естественный космический порядок и социальную жизнь полиса. Позднее в римском праве отчетливо прослеживается различие права как обоснование закона и собственно закона как предписания [5, с. 436]. Отношения между христианским учением и античными правовыми идеями в целом совпадали.

Другим фактором, оказавшим влияние на средневековое право, было условие политической и социальной жизни того периода времени: отсутствие центральной власти, способной установить единый правовой порядок. Политические структуры были в большей степени связаны с фрагментарностью власти, делающей невозможным существование единой унифицируемой правовой системы. Результатом этого явилось восприятие закона на уровне индивидуального опыта в ограниченном пространстве. Закон отождествлялся с той практикой, в рамках которой люди жили в определенной местности или обособленном регионе. За редким исключением (итальянские города) правосудие в раннем Средневековье отождествлялось с неписаным обычаем, чье содержание определялось в первую очередь человеческой памятью. Развитие феодальной государственности в форме монархии требовало создания единого кодифицированного права, связанного с обоснованием права в теоретическом дискурсе. Некоторые идеи неоплатоников об изучении права в лингвистических терминах нашли свое отражение в методологии экзегезы в школе глоссаторов, занимавшейся толкованием текстов источников

римского права [6, с. 110–113], способствовавшей в дальнейшем развитие позитивного права.

Средневековый теоцентризм воспринял идею всеобъемлющей упорядоченности мира античности, но осмыслил ее по-своему. Теологическая идея выполняла для средневекового философа ту же регулятивную функцию, какую для античного выполняла идея эстетико-космологическая [7, с. 5]. Сакральное уже не строилось по антропоморфистскому принципу, а стало носить трансцендентный смысл. Порядок в мире зависел от трансцендентного, абсолютного, всемирного Бога, стоящего за пределами мира и его идеальных представлений. Бог воспринимался как личность, поэтому между Ним и космосом складывались личные отношения, носящие характер покорности. Законосообразность космоса воспринималась в этическом плане как послушание небесных сфер и четырех стихий единому Богу. Всё это должно было идти на пользу людям. Кроме того, космос Средневековья, в отличие от античных статических мыслительных метафизических схем, осмысливался во времени, устремлялся к трансцендентному смыслу. Упорядоченное воспринималось как «расчлененное» (С. С. Аверинцев). Мир создавался через акты отделения одного от другого. Космос разделялся во времени и пространстве на две части, неравные по своему достоинству и находящиеся в отношениях иерархии. Время делилось на «здесь и теперь» и «будущий век», пространство на «поднебесный мир» и «занебесный мир», приводившее к противопоставлению земного и небесного.

Такое понимание космологического принципа оказывалось аналогом церковной дисциплины, а Церковь – своего рода моделью космоса [8, с. 389–413.]. Фидеистический рационализм становился идеологией оправдания раннесредневековой монархии и позднесредневекового феодализма.

Сам же исторический процесс представлял собой противоборство двух град: в античном смысле города-государства, мирской государственности, и духовной общности в Боге. Для Августина церковь – бездомный град, странствующий, «...в настоящее время в граде Божьем и граду Божию, странствующему в этом мире, прежде всего, рекомендуется и особенно проявляется в лице их царя, который есть Христос, смирение; противоположный этой добродетели порок гордыня, по учению Писания, господствующая в противнике его, диаволе» [9, с. 31]. Этот град находится в конфликте не только с «земным градом», но и в трагической нетождественности себе самому. Земная смертная жизнь несовершенна, согласно изначально греховной природе человека, и требует закона, защищающего добро в противоборстве со злом. Это необходимо для поддержания мирного существования верных христиан, поклоняющихся Богу. В эмпирическом мире, по Августину, существуют разные социальные образования людей. Первые представляют собой «людей плотских», которые хотят устроиться в жизни любыми средствами, другие – «люди неба» – берут от жизни только необходимое, смиренно дожидаясь будущего блаженства. Разделение людей на различные по моральным основани-

ям объединения видимы только творцу, в реальной жизни они смешаны. В этом – тайна предопределения [там же, с. 330–341].

Августин, как и Платон, разделяет идеальное общество и реальное. Идеальное общество представляет собой «упорядоченное единоедушие». Реальное общество нестабильно, отличается напряженностью отношений между людьми, враждой и эгоизмом. Это чревато дезинтеграцией человеческого сообщества. Существует три вида земного сообщества: семья, город и государство. В идеальном, совершенном обществе святых и ангелов царят единство и вечный мир. «Мир небесного града – самое упорядоченное и единоедушнейшее общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге» [там же, с. 343]. Теоцентристская парадигма, в рамках которой античный принцип естественного права с простым уравниванием *natura, id est, Deus*, внедрила законы природы в Божественный план, легитимировала многие учения язычников в христианское мировосприятие. Августин рассматривал государство и общество как естественные, божественные институты. Противопоставляя в духе Платона идеальное государство и реальное, Августин, тем не менее, не относился только негативно к его существованию. Государственную власть следует признавать относительным благом, которым необходимо пользоваться, но не наслаждаться. Основой стабильности земной власти выступает справедливость, включающая требование соблюдать порядок благ и ценностей. Наслаждаться нужно абсолютным благом, которое воплощает в земной жизни церковь. Принципом социальной жизни должен стать евангельский принцип: «Богу – богово, кесарю – кесарево». Для Августина этот принцип, прежде всего, являлся теоретической идеей, а не практической установкой. В дальнейшем учение о государстве Августина была осмыслено в теократическом духе.

В начале статьи мы отмечали значение обожествления природы и признание склонностей человеческой природы, сопричастных природе, для появления идей прав человека, и вот по каким причинам. Ж. Маритен пытался обнаружить истоки формирования этих склонностей человеческой природы, определяя их как «изначальные, направляющие человеческий разум» [10, с. 89]. Мы бы отметили еще следующий момент. Склонности человеческой природы определяют архетипы бытия человека (К. Г. Юнг), затрагивающие экзистенциальные основы человеческого бытия, отражающие родовые интересы человечества. А это – мифологическое мировоззрение. Миф «утверждает человека экзистенциально», включает жизненные циклы: рождение, юность, зрелость, смерть, воскресение. Смерть является частью жизненного цикла. В этом онтологическая глубина мифа, олицетворяющая периодически повторяющуюся смену смерти и жизни в природе. Проживание этого первобытного жизненного цикла сохранилось и по сей день в деградированных обрядах (Новый год, бракосочетание, рождение детей, получение новой должности, похороны). На уровне повседневной практики во все времена и у всех народов отмечается неумирающая страсть к вечной юности, омоложению; прослеживается страх перед увяданием, старостью, смертью. Эта

неистребимая жажда жизни делает миф универсальной чертой бытия человека и составляет ядро античной религии. Марк Туллий Цицерон [11] констатировал, что «высшее благо есть жизнь» [12, с. 141]. И далее: «...человек рожден природой для жизни» [там же, с. 105]. И, соответственно, вопросы жизни и смерти, богатства и бедности волнуют всех сильнейшим образом [там же, с. 361]. Узкие рамки статьи не позволяют подробно останавливаться на отношении Цицерона к античной религии с его критикой суеверий и предрассудков, идеи дивинации, «доходящей до атеизма свободомыслием» [там же, с. 15]. И вместе с тем Цицерон признает «божественную мысль высшим законом» [там же, с. 171], благом – то, «что в совершенстве исполнено природой» для сохранения у человека «чувства сообщества, взаимного единения и любви» [там же, с. 156]. Достоянная жизнь приводит к счастью. Цицерон формулирует в римской литературе словарь морально-теологических терминов, вводя идею Бога как существа нравственного с такими чертами, как благоволие, милость, или любовь, доброта, благость [там же, с. 219]. Латино-римская философия актуализировала идею провиденциализма вместо греческого провиденциально-фаталистического взгляда, позволившую человеку избежать ловушек рока и распорядиться своей судьбой (римская фортуна). Индивидуальный выбор определял судьбу, а не наоборот. Рассудочность соединялась с индивидуализмом [13, с. 224]. Вместе с тем этот индивидуализм не трансформировался в признание уникальности человеческой личности. Человек осмысливается как родовое понятие.

Некоторые идеи Аристотеля преобладали в размышлениях средневековых мыслителей о сущности закона в политических и этических трактатах по теологии. Самое сильное влияние идей Аристотеля обнаруживается в *Summa Theologiae* Фомы Аквинского. Аквинат пытался синтезировать различные средневековые традиции и обосновать теологию, в рамках которой можно было бы рассмотреть различные типы права. Понять концепцию права Фомы Аквинского возможно в контексте его понимания истории, определяемой божественным провидением теоцентристской парадигмы в целом, позиции умеренного реализма и своеобразного религиозного антропоцентризма, вытекающего из средневековой метафизики. Именно в Средневековье понятие «*persona*» употребляется в смысле «личность», а не «маска», как в античной культуре. Человек помещался в своеобразное пространство отношений: Абсолют – человек. Не ставились границы совершенствования последнего, ибо человеческая душа наделена божественной природой, а стало быть, бессмертна. Утверждались достоинство и ценность человеческой личности как вершины творения Бога. Остановимся чуть подробнее на средневековой метафизике, ибо она послужила основанием для появления своеобразной декларации прав человека в Средневековье.

Субстанциональным существованием обладает неопределенное число сущностей (влияние философии Аристотеля на метафизику схоластики). Метафизика есть наука о сущем, его свойствах и основных принципах, относящихся к сущему. Заслуга схоластики заключается в

признании «онтологически фундированной реальности» [там же, с. 9]. Остановимся подробнее на метафизике Ф. Аквинского, ибо с его именем связана средневековая Декларация прав человека. Анализировать очень трудную по своей смысловой загрузке метафизику Ф. Аквинского, да еще в рамках статьи, чрезвычайно сложно, поэтому при рассмотрении основных понятий онтологии Аквината мы будем опираться на исследования известных специалистов по средневековой философии: А. В. Апполонова, Т. Ю. Бородай, П. П. Гайденко, В. Де Вульфа, Э. Жильсона, Г. Г. Майорова, Ж. Маритена, С. С. Неретиной и др.

Центральным в онтологии Ф. Аквинского является признание первичности акта бытия по отношению к форме и индивидуальной субстанции. Бытийность присуща всем тварным вещам независимо от их формы. В то же время бытийность существования конечных вещей связана с чтойностью, т. е. сущностью. По мнению П. П. Гайденко, введение понятия акта бытия позволило Аквинату признать, что приводит к сущности каждой вещи в момент ее творения, и обосновать радикальное отличие чистого бесконечного бытия от бытия конечных вещей, ограниченного той или иной формой [14, с. 17]. Введение понятия акта бытия провоцировало постановку вопроса о различии между актом и потенцией, субстанцией и акциденцией. Субстанция есть субъект (*subiectum*), или суппозит (*suppositum*), который самостоятельно существует (*subsistit*) в роде субстанции [там же, с. 92]. Суппозит представляет собой завершенную единичную самостоятельно существующую субстанцию. Субстанция является субъектом акциденций. Субстанция и акциденция соотнесены друг с другом. Схоластическая метафизика, таким образом, актуализировала учение о сущем как таковом, являющемся реальным объектом. Сущностью обладает всё существующее, начиная с Бога и заканчивая единичной вещью. Учение о субстанции и акциденциях связано с проблемой соотношения материи и формы, чтойности (*quidditas*). Материя выступает пассивной потенцией, а форма – активной. Благодаря форме субстанция (вещь) становится онтологической единицей. Если применить контовские термины «статика» и «динамика», то анализ конкретной вещи как носителя определенных свойств в результате конечной актуализации формы есть изучение вещи с точки зрения статики. С точки зрения динамики мы исследуем действие вещи, ею производимое. И набор характерных черт, свойственных данной вещи, и действие, которое она совершает, выделяют ее сущность. Бытие, таким образом, есть, с одной стороны, бытие вещи (субстанция), а с другой – подчеркивается неотделимость вещи от ее формы, т. е. сущности. Хотя П. Гайденко отмечает, что «интуиция субстанции как динамического начала не могла обрести в онтологии Фомы адекватного понятийного выражения» [там же, с. 25], поэтому понимание формы как активной потенции и, соответственно, действия как признака субъекта действия, могущего производить только те или иные действия, не выходит за рамки вещной онтологии Аристотеля. Совершенство сущности связано с формой, а несовершенство – с материей. Форма и материя являются условиями бытия, взя-

того в единстве сущностного и индивидуального. Подлинным бытием обладают индивидуумы. «Каждый человек, каждое животное, каждое растение, каждый одноклеточный организм, каждая частица материи существуют сама по себе, в своей непостижимой индивидуальности. Существует лишь индивидуум» [там же, с. 163]. Человек тоже есть единство материи и формы, состоит из тела и души: тело материально, душа является формой субстанции, обладает божественной природой, поэтому бессмертна. Человек как субстанция также рассматривался в терминах статики и динамики. Динамизм прослеживался в рефлексии сознания, осознающей свою собственную субстанцию.

Признание ценности личности и ее достоинства находит отражение и в учении об обществе и государстве в средневековой философии. Государство должно существовать на благо его граждан. Человек, и в этом схоластика солидаризировалась с Аристотелем и Августином, не может жить вне общества. В этом его *naturalis necessitas*. Поскольку каждый человек обладает ценностью, индивидуальностью, личной судьбой, стремлением к счастью, то помочь ему в этом должно государство. Одинокий человек не в состоянии достичь этой цели, поэтому необходимо наличие сообщества, социума. И далее логически обосновывается положение о том, что благо общности, будь то группа, государство, является благом составляющих его индивидов [15, с. 96].

Де Вульф отмечает, что эта концепция является одновременно и новой, и средневековой [16, с. 189]. Признание ценности личности неизбежно приводило к признанию прав человека. Базисом этих отношений выступал закон природы – человеческая сущность и вечный закон. Эти права касались права на жизнь, права вступление в брак и воспитание детей, права на обучение, «права знать истину о Боге и жить в обществе» [15, с. 47]. Это – своего рода социальные права, провозглашенные схоластикой. Интересно отметить, что по вопросу о природе государства Ф. Аквинский повторяет тезис Цицерона о государстве «как народном достоянии». Следует подчеркнуть, что Ф. Аквинский не использует термина права человека, а пользуется понятием «склонность по природе», которое связано с предписанием естественного закона – «благо надлежит исполнять» – и смысл которого мы раскрыли в начале статьи. Таким образом, схоластическая доктрина о сущности государства и признание социальных прав человека тесно связаны со средневековой метафизикой.

В метафизике понимание сущего подразумевало «реальное сущее» (*ens realis*) и «логическое сущее» (*ens rationis sen logica*). Логические сущие становятся объектом изучения логики. Но, так или иначе, возникала проблема их соотношения, т. е. проблема универсалий [там же, с. 272–291]. Известно, что Аквинат занимал позицию умеренного реалиста. Общее содержится в единичных вещах, определяет их сущность. Это общее представляет собой непосредственные универсалии. Эти непосредственные универсалии становятся ментальными конструкциями в сознании человека, существуя уже после вещей (*post res*). Третья разновидность универсалий существует в божественном уме до вещей

и представляет собой идеи, первоначальные формы. Бог есть причина всех вещей как их образец [там же, с. 44]. Эта модель универсалий оказала влияние и на его концепцию права. Фома Аквинский вводит понятие «вечное право», отсутствующее у античных философов.

Сущностью понимания закона у Аквината являются: 1) его распространенность, 2) рациональное требование (разум и воля), 3) легитимность суверена и 4) нацеленность закона на реализацию публичного и общего блага. Закон в строгом смысле слова должен сочетать эти четыре фундаментальных требований. Существует иерархия законов. Эту иерархию законов Ф. Аквинский строит в соответствии с принципами умеренного реализма.

Божественный, или Вечный закон (право) (*Lex Divina, Lex Aeterna*) является первичным или архетипом любого закона и всех других производных уровней законов. Это – вечный закон Бога, заключен в Нем самом, являются Его правилами руководства миром. Остальные уровни законов сотворены Им. «Сам Бог и Его закон не отличен от Него Самого» [там же, с. 12]. Кроме того, божественный закон выполняет телеологическую функцию, определяет мотивацию поведения «в соответствии с порядком праведности» [там же, с. 17–18, 21], что не в состоянии делать человеческий закон.

Естественное право (закон) (*Lex Naturalis, Rectitudo Naturalis*). Этот закон выступает частью божественного провиденциального плана (вечное право). Совокупность правил вечного права отражается в умах людей, прививается им. Естественное право вечно, атемпорально, неизменно, разумно и, как таковое, умопостигаемо. Через естественное право люди сопричастны божественному плану правления миром, в воплощении которого человек участвует пассивно или активно. Аквинат в соответствии с этим ранжирует естественное право. На низшей ступени естественного права люди принимают пассивное участие в реализации божественного плана, уподобляясь животным. Высший уровень естественного права диктует активное участие человека в соответствии с божественным провиденциальным планом: уникальное человеческое активное участие в божественном вечном праве осуществляется через свободное согласие диктату практического разума, рациональной и легальной копии основополагающих требований божественных законов.

На самом низшем уровне находится естественное должествование, соответствующее низшему уровню склонностей и минимальному добру. На этом уровне естественное право диктует самозащиту или способность защищать индивидуальную безопасность, особенно против агрессии других. Более высокий уровень естественного права связан с большим добром и теми требованиями естественного права, которые ориентированы на создание естественных семейных обязанностей в воспитании и образовании детей.

На социальном уровне склонность человека соответствует стремлению к политическому или публичному благу, справедливости любых

и всех связанных с ними моральных добродетелей. Справедливость в социальном мире действует как справедливый обмен [17, с. 405]. С подобным пониманием справедливости «воздавать каждому свое» начинается конституция Юстинианина. По Аквинату, каждой твари, согласно справедливости, должно принадлежать то, что требуется для ее совершенства, так как стремление к совершенству – ее долг. Так требует Бог. Получается, что Бог у Фомы Аквинского исполняет юстиниановское требование справедливости во вселенском масштабе [там же, с. 460].

Самые высокие требования естественного закона соответствуют высочайшему человеческому добру, благу. Они заключаются в интеллектуальном стремлении к добру в человеческом мышлении, являющемся интеллектуальной добродетелью в познании истины. Наивысшим требованием естественного права, по Аквинату, выступает необходимость в достижении истины для понимания истинной религии, которая учит нас истине о Боге, являющемся единственно абсолютным добром.

Строго иерархическая диспозиция законов и влечений (склонностей) показывает достаточно убедительно любой случай конфликта различных уровней законов или требований (долженствований). Наивысший закон превалирует над всеми [18].

Международный закон (иногда переводится как общенародное право – *Ins Gentium*) расположен по иерархической лестнице между общими требованиями естественного права и конкретными его реализациями в гражданской законодательной системе различных обществ. Это расположение закона народов отражается в амбивалентности формулы Аквината для *ins gentium* в *Summa Theologiae*. Фома Аквинский помещает закон народов в позитивное право. При этом он относит его, согласно Дигестам Юстинианина, к естественному праву. Вместе с тем право народов отличается от естественного права, поскольку он познается не через склонность, но через концептуализацию или рациональное познание [19, с. 94]

Человеческое, позитивное право представляет собой применение общих принципов естественного права через моральные добродетели и практическую мудрость юриспруденции к истории во всем ее многообразии [20].

Позитивное право реализуется в соответствии с требованиями естественного права, в то же время выводится из вечного права. Поэтому любое нарушение человеческого закона является протестом против божественного. Несмотря на обожение человеческого закона и его определяемость через естественное право, человеческий закон может вступать в конфликт с естественным правом. В этом случае он теряет с ним связь. Отсюда необходимость в послушании человеческим законам, сохраняющим связь с естественным правом. В то же время Фома Аквинский допускал неповиновение извращенным человеческим законам в соответствии с евангельскими требованиями божественного позитивного права, согласно которым, в первую очередь, необходимо повиноваться Богу, а

не людям. В случае конфликта между человеческим законом и божественным естественным законом возникает разногласие между данным человеческим законом и требованием общего блага, достижение которого составляет основное требование естественного закона на высоком уровне политической склонности. Но что представляет собой общее благо? По Аквинату, это – высшее Благо, т. е. сам Бог как высшая цель духовных созданий и законодатель всех законов природы. Естественное право диктует неповиновение, если возникнет конфликт между высшей целью человека – стремлением к Богу – и любым секулярным общим благом в пользу абсолютной принадлежности к Граду Божьему (*Civitas Dei*) – создателем всего существующего и всех моральных требований.

Вслед за Аристотелем Фома Аквинский констатировал существование различных форм власти, из которых не все могли реализовать счастье и благо общества: олигархию, монархию, тиранию и ее разновидность – демократию. Сущность государства определяется Богом, а форма, т. е. структура власти, не происходит от Бога и зависит от того, каким образом правитель пришел к власти, справедливости его правления (иногда несправедливая власть устанавливается Богом в наказание подданных). Подданные могут в таком случае не повиноваться власти в угоду святой церкви.

Таким образом, понимание закона в средневековой философии заключалось в его непреложной, божественной воле, направляющей план человеческого спасения и проклятия, реализуемый через откровение, полностью известный только самому Богу. Тем не менее это положение провоцировало различные рефлексии о фундаментальных проблемах в философии права, включая структуру легальной системы, ее моральное и политическое обоснование, базиса для долженствования и повиновения.

Средневековая модель права различает три вида права: вечное (божественное), естественное и позитивное. В ней была артикулирована проблема морального обоснования права, наиболее обсуждаемая в XIX–XX вв. Правовые идеи теоцентристской средневековой парадигмы правосознания сохраняют в качестве абсолютных принципы иерархического целесообразного порядка бытия, включающего, в отличие от античности, идею высшего Блага, создателя и причины всех вещей, именно как их цель [19, с. 417]. Кроме того, единый Бог выступает моральным обоснованием права, античные боги не всегда являлись носителями добродетелей. Отсюда критерием права выступает моральная обоснованность. Сохраняет свою значимость и понятие «справедливость» в ее юридическом смысле. В рамках теоцентризма актуализируется моральная свобода, а не правовая, была создана система права: позитивное право имело две формы – международное, которое относится ко всем людям, и гражданское право, которое относится только к государству. Позитивное право производно от естественного права, которое, в свою очередь, определяется вечным законом. Подчинение естественному праву является

участием в вечном законе. Естественное право представляет собой совокупность правил, основывающихся на признании совершенной природы человека, поэтому они неизменны, ибо копируют отношения между Богом и Его созданиями (творениями). Отсюда следует признание за каждым человеческим индивидом его прав и обязанностей как разумного существа.

Таким образом, натурализм античной философии инициировал Цицероновский тезис о признании права человека на жизнь и счастье, определил гуманистическое начало в правосознании, проявляющееся в неподдельном внимании к жизни и судьбе обычного человека, его стремлении к свободе; признании бескорыстия любви и дружбы между людьми [10, с. 77]; об обосновании гражданских и моральных обязанностей человека и его необходимом стремлении к совершенству. Позднее тезис о естественном праве человека на жизнь найдет отражение во Всеобщей Декларации прав человека 1948 г. (ст. 3) и Европейской конвенции по правам человека (ст. 2, в которой человек объявлен высшей ценностью и имеет право на жизнь). Цицерон актуализировал значение совести (трактат «О природе богов») как достаточного гаранта справедливой общественной жизни, «не будь ее, всё пропало» [21, с. 144]. В ст. I Всеобщей Декларации прав человека 1948 г. отмечается не только равенство людей в своем достоинстве и правах, но и наделение людей разумом и совестью для создания отношений между собой «в духе братства». Лучше не скажешь! Появление «этики заботы о себе» и средневековой метафизики с ее признанием единичности способствовало появлению идеи прав человека в античности и, соответственно, социальных прав в средневековой философии. Космоцентристская и теоцентристская модели мировосприятия предполагали наличие разумного мирового порядка. У Цицерона (трактат «О природе богов») сама природа обладала объединяющим и организующим началом, законом сродни человеческому. Теоцентристское правосознание идет вслед за Аристотелем. Фома Аквинский использует теологическую аргументацию и рациональные посылки в доказательстве происхождения государства от Бога и обоснования сословного деления общества. Античное и средневековое представление о государстве и общественной жизни людей, рассматривающее эти феномены в качестве части всеобщего порядка, хотя и положила начало анализу прав человека, акцентировало внимание в большей степени «на обязанностях, а не правах человека» [19, с. 91]. Чем это было обусловлено? Дело заключается в том, что признание самодостаточности человека и выпадение его из гармоничного мирового порядка, гарантом которого выступала нравственная идея блага Платона, или законы природы Цицерона или Абсолют Фомы Аквинского, соединяясь с индивидуализмом и так называемой «цивилизационной» практичностью, приводило к появлению злой воли, могущей оправдать нечестность, подлог, любое насилие и подлость. Об этом не стоит забывать кичащейся своими техническими достижениями современной цивилизации.

Литература

1. *Цицерон Марк Туллий*. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма / Марк Туллий Цицерон. – М. : Мысль, 1999. – 782 с.
2. *Жильсон Э.* Философия в Средние века : от истоков до конца XIV века / Э. Жильсон. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
3. *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т. Ю. Бородай. – М. : Издатель Савин С. А., 2008. – 284 с.
4. *Фуко М.* Управление собой и другими : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2011. – 432 с.
5. *Нерсесянц В. С.* Философия права / В. С. Нерсесянц. – М. : Норма, 2003. – 652 с.
6. *Нерсесянц В. С.* Философия права Гегеля / В. С. Нерсесянц. – М. : Юристъ, 1998. – 352 с.
7. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
8. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории / С. С. Аверинцев. – СПб. : РХГН, 2002. – 432 с.
9. *Августин Аврелий (Блаженный)*. Творения : [в 4 т.] / Аврелий Августин (Блаженный). – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 3: О граде Божием, кн. XIV–XXII. – 586 с.
10. *Маритен Ж.* Человек и государство / Ж. Маритен ; пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 196 с.
11. *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ. Вступительная статья. Цицерон. Философские трактаты / Г. Г. Майоров. – М. : Наука, 1997. – 304 с.
12. *Цицерон Марк Туллий*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Марк Туллий Цицерон. – М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2000 – 474 с.
13. *Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 416 с.
14. *Гайденко П. П.* Введение / П. П. Гайденко // Аквинский Ф. Онтология и теория познания. Фрагменты сочинений. – М. : ИФ РАН, 2001. – С. 9.
15. *Аквинский Фома*. Сумма теологии / Фома Аквинский / М. : Издатель Савин С. А., 2006. – Ч. 1, вопросы 1–64. – 654 с. (Sancta Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 1–64).
16. *Морис де Вульф*. Средневековая философия и цивилизация / Морис де Вульф. – М. : Центрполиграф, 2014. – 253 с.
17. *Аквинский Фома*. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Киев : Ника-центр, 2010. – Ч. 11–1, вопросы 90–114. – 432 с.
18. *Соколов В. В.* Средневековая философия / В. В. Соколов. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 352 с.
19. *Аквинский Фома*. Сумма против язычников / Фома Аквинский. – М. : Вестком, 2000. – 463 с.
20. *The Philosophy of Law : an Encyclopedia / Christopher Berry Gray (ed.)*. – N. Y. – London : Garland Publishing Inc., 1999. – Vol. 2.

21. Цицерон Марк Туллий. *Философские трактаты. О природе богов / Марк Туллий Цицерон.* – М. : Наука, 1997. – 242 с.

Государственный университет правосудия, Центральный филиал

Первушина В. Н., доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

E-mail: VeraValen47@yandex.ru

Воронежский государственный технический университет

Бочарова И. М., кандидат философских наук, доцент кафедры истории, социологии и философии

E-mail: Irinaboccarova58@gmail.com

Хуторной С. Н., кандидат философских наук, преподаватель СПК

E-mail: thut1960@mail.ru

State University of Justice, Central Branch

Pervushina V. N., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Social Science and Humanities Department

E-mail: VeraValen47@yandex.ru

*Voronezh State Technical University
Bocharova I. M., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Social Science and Humanities Department*

E-mail: Irinaboccarova58@gmail.com

Khytornoy S. N., Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer of SPK

E-mail: thut1960@mail.ru,