

УДК 1(091)

## Теологические предпосылки формирования теории преступления и наказания в западноевропейской философии права

**Фивейская Людмила Владимировна**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры философии и истории,  
Вологодский институт права и экономики  
Федеральной службы исполнения наказаний России,  
160002, Российская Федерация, Вологда, ул. Щетинина, 2-а;  
e-mail: liudfiv@mail.ru

### Аннотация

В статье предпринят анализ теологических предпосылок формирования учения о преступлении и наказании в западноевропейской философско-правовой мысли. Во введении показывается актуальность историко-философского анализа взаимодействия христианской правовой идеологии на процессы формирования ключевых категорий права. Основное содержание статьи раскрывает такие аспекты темы, как осмысление понятий преступления и наказания в контексте христианской доктрины добра и зла, а также обоснование карательной функции государства. Предпринятый в статье сравнительный анализ понятий преступления и наказания в христианской теологии и новоевропейской философии права основан на текстовых источниках, представляющих, с одной стороны, идеи христианской апологетики, патристики и схоластики в лице Тертуллиана, Оригена, Августина Блаженного, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, с другой – учения основоположников европейской философско-правовой мысли Т. Гоббса, Дж. Локка, Г. Гроция, Г.В.Ф. Гегеля. В заключении автор обращает внимание на обратное влияние идей Просвещения на рационалистическую теологию и правовые ориентиры эпохи, показывает необходимость дальнейшего исследования темы. Материалы статьи представляют интерес для специалистов в области истории философии и философии права, а также могут быть использованы в образовательном процессе.

### Для цитирования в научных исследованиях

Фивейская Л.В. Теологические предпосылки формирования теории преступления и наказания в западноевропейской философии права // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Том 7. № 6А. С. 28-37.

### Ключевые слова

Преступление, наказание, грех, свобода воли, добро и зло, теология, философия права.

## Введение

Влияние религиозной идеологии на формирование современного правосознания и правоведение представляет интерес для отечественной науки особенно в связи с тем, что «в современной России на рубеже XX–XXI веков отчетливо наметилась тенденция переосмысления проблем взаимоотношения, взаимодействия христианства и права, нравственных истоков власти и законов, национальной идеи нашего государства» [Бабкина, Бойко, 2013, 116]. В силу исторической и тематической многогранности и неоднозначности исследование этой проблемы возможно только на междисциплинарной основе, в первую очередь, в общем пространстве правовых наук и философии. Это важно понимать еще и потому, что в историко-культурном контексте формирования светской науки религиозные идеи транслируются не напрямую, а преимущественно посредством философского дискурса. Поэтому, как совершенно справедливо отмечает доктор юридических наук профессор Рагимов И.М., «философия служит научной базой, основой для исследования конкретных проблем других наук, в том числе и правовых» [Рагимов, 2013, 7], уточняя, в частности, что такие понятия как «возмездие», «кара», «страдание» и т. д. можно рассматривать только через философию. В учении о преступлении и наказании философско-правовая и христианская теологическая мысль, возможно, смыкаются наиболее тесно, ведь основополагающая в христианской доктрине идея спасения осмысливается прежде всего в категориях греха и искупления, правовым коррелятом которых выступает преступление и наказание. Библейские – ветхозаветные и апостольские – тексты, творения отцов церкви и средневековых теологов становятся, наряду с сочинениями римских и греческих античных авторов, идеологической предпосылкой для формирующейся новоевропейской правовой мысли.

### Преступление и наказание в контексте христианской доктрины добра и зла

Обратимся к истокам новоевропейской философско-правовой мысли. Т. Гоббс в своем классическом трактате «Левиафан», определяя понятия преступления и наказания, пишет: «Преступление есть грех, заключающийся в совершении делом и словом, того, что запрещено законом, или в неисполнении того, что он повелевает» [Гоббс, 1991, 226]. И далее: «Наказание есть зло, причиненное государственной властью тому, кто совершением или несовершением какого-либо деяния совершил, согласно суждению той же власти, правонарушение» [там же, 241]. Заметим, что эти определения даны в той части «Левиафана», которая озаглавлена «О государстве» и в отношении содержания которой Гоббс пишет: «Я выводил до сих пор права верховной власти и обязанности подданных исключительно из принципов природы» [там же, 288]. И вот в этих выведенных «исключительно из принципов природы» определениях мы находим, что родовым для понятия преступления является понятие греха, а наказание определяется через понятие зла. То же у Гуго Гроция, сопрягающего совершение преступления с греховным поведением и определяющего смысл наказания как «перенесение зла, причиняемого за совершение злодеяния» [Гроций, 1994, 451]. Очевидно, что в правовую мысль новой Европы изначально, прямо или в превращенном виде, входит теологическое содержание, без прояснения которого остается непонятым и научное правосознание.

В христианской теологии, а вслед за ней и в правовой идеологии, преступление и наказание осмысливается, в контексте учения о греховности человека, а также в тематическом поле очень сложной философско-теологической проблемы, именно – проблемы теодицеи, в рамках которой

христианство разворачивает учение о добре и зле. Тема добра и зла в христианской теологии требует специального рассмотрения. Для нас здесь важно иметь в виду следующие идеи, в отношении которых единодушны как отцы церкви, так и средневековые схоласты. Во-первых, зло не субстанционально, оно есть, так или иначе, лишенность добра: «Решительно никакая природа не есть зло, само это имя (зло) показывает только лишение добра» [Августин, О граде..., т.3, 1998, 491]. Отсюда с необходимостью следует: «Зло произошло из добра, и иначе как в каком-нибудь добре не существует» [Августин, Энхиридион..., 1998, 11]. Во-вторых, зло применительно к тварному миру всеобщее: «Весь мир лежит во зле» [Библия, 1 Ин. 5, 19]. Наконец, в-третьих, зло в природе человека есть также отступление от добра в результате неправильного употребления свободной воли, дарованной человеку Богом: «Злая воля служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует» [Августин, О граде..., т.3, 1998, 519].

Зло в человеке есть грех. А, следовательно, исходя из общих принципов теологического учения о добре и зле, греховность всеобща и коренится в самом человеке. И дело даже не в том, что все мы потомки Адама и Евы – первых согрешивших людей. Грех наследуется не генетически, а воспроизводится в душе всякий раз, когда человек недолжным образом распоряжается своей свободой. Адам лишь впервые обнаружил в себе эту способность человеческого духа и не устоял перед искушением. Всякий человек потенциально расположен к греху. Любая разумная тварь, утверждает Фома Аквинский, способна грешить. «Причина этого состоит в том, что прегрешение есть не что иное, как отступление от правильности действий. ...Действие же не может быть неправильным только в том случае, если его правило определяется самим действующим. ...Поэтому только в воле Бога не может быть никакого греха, тогда как в воле любой твари по природе может иметься грех» [Фома Аквинский, 2003, 205]. Выходит, человеку не уйти от греха? Да, если он не обопрется на что-то, превышающее его самого. Христианство развивает в этой связи учение о благодати. Оно по-разному представлено в западном и восточном богословии. В католичестве и генетически связанном с ним протестантизме главная его идея – предопределение, в восточном христианстве – идущая от Оригена идея сотрудничества Бога и человека в деле спасения. Католицизм предельно суров к человеку – раз уклонившись с пути добродетели, человек обречен к греху, если не вмешается Бог. Уже в ранней схоластике, у Ансельма, находим: «Если свободная воля утрачивает правильность из-за трудности сохранения, она после того так же служит греху неспособностью возратить эту правильность своими силами. Ведь никакая воля до того, как обрела правильность, не может получить ее, пока Бог не даст, так, утрачивая полученную, не может обрести ее заново, если Бог не возвратит» [Ансельм Кентерберийский, 1995, 215]. Но и удержаться на пути добродетели человеку невозможно своими силами: «Если же какая-либо тварь свободна от греха, то не благодаря природе, а единственно вследствие дара благодати» [Фома Аквинский, 2003, 206]. У Оригена, авторитет которого сохранился в восточном богословии, иначе: «Ни наша свобода без знания Божья, ни (одно) знание Божье, без всякого с нашей стороны содействия добру, не вынуждает нас к совершенствованию, потому что ни свобода без знания Божьего и без достойного употребления этой свободы не делает никого сосудом почетным или низким, ни воля Божья не назначает кого-нибудь к чести или бесчестию, если для (такого) различения не имеет никакого основания в нашей воле, склонной ко злу или к добру» [Ориген, 1993, 206]. В историко-культурной перспективе различие здесь не столь существенно, важно то, что субъективная человеческая воля, сама по себе склонная как к добру, так и к греху, нуждается для правильной направленности своих действий во всеобщем разуме и

всеобщей воле. В философско-правовой мысли новой европейской культуры это всеобщее найдет свое воплощение в государстве и оправдывает его верховенство над субъективным произволом. «Право, нравственность, государство и только они являются положительной действительностью и обеспечением свободы» [Гегель, 1993, 89].

Понятия греха и преступления не тождественны: «Всякое преступление есть грех, но не всякий грех есть преступление» [Гоббс, 1991, 226]. В приведенном ранее определении Т. Гоббса преступление выделяется из родового понятия греха именно тем, что оно есть «совершение», т. е. деятельное нарушение закона. Намерения, мысли, не обнаруженные ни поступком, ни словом – неподсудны. Однако и это различие происходит из христианского прошлого права. В апостольских посланиях понятия преступления и греха не разделены, ибо в обоих случаях – судья Бог. Именно в этом смысле, обращаясь к находящимся в тюрьме христианским мученикам, Тертуллиан пишет: «В мире заключено еще больше подсудимых, а именно весь род человеческий, и ему грозит суд не проконсула, но самого Бога» [Тертуллиан, 1994, 273-274]. Однако церковь, получив статус государственного института, это различие проводит, рассматривая преступление как особую категорию греха, подлежащую земному суду и наказанию. Важно, конечно, здесь и то, что идеология христианской церкви попадает в правовой горизонт Римской империи, ассимилируя принципы римского права.

С понятием преступления в христианской теологии сопряжено понятие наказание. Эта сопряженность задается их общей бытийной основой: и преступление, и наказание – зло. Любящий четкие дефиниции и классификации Фома Аквинский так соотносит понятия «зло», «преступление» и «наказание»: «Зло двояко. С одной стороны, оно выражается через лишение формы или чего-либо, необходимого для целостности вещи. ...С другой стороны, зло выражается через изъятие должного действия, то ли таким образом, что последнее отсутствует, то ли таким, что оно [хотя и есть, но] лишено надлежащего модуса или порядка. Но так как благо само по себе является объектом воли, зло, которое суть лишенность блага, особым образом обнаруживается в наделенных волей разумных тварях. Отсюда то зло, которое выражается в лишении формы и целостности вещи, имеет природу наказания. ...А то зло, которое заключается в недостатке должного действия со стороны наделенной волей твари, имеет природу преступления. ...Поэтому любое зло в наделенных свободной волей тварях должно полагать или преступлением, или наказанием» [Фома Аквинский, 2003, 62]. Итак, наказание – зло, возникающее как ответ на вызов преступления. Но между этими видами зла есть существенное различие. Настолько существенное, что тот же Фома может заявить: «Зло наказания исходит от Бога, но зло преступления – никогда» [там же, 70]. В чем оправданность зла наказания? Дело здесь не в справедливости, хотя наказание и должно быть справедливым, и не в возмездии меры нанесенного ущерба, хотя наказание подразумевает и эту цель, и уж конечно не в мести за совершенное злодеяние, что абсолютным большинством теологов, с разным обоснованием, отвергается. Главную метафизическую тайну наказания раскрыл, лучше других, великий Фома, указав: «Разделение [зла] на преступление и наказание есть не разделение зла как такового, но того зла, кое усматривается в вещах со свободной волей» [там же, 63]. Он особо выделяет зло в нравственном смысле, которое не просто есть лишенность добра, как например слепота, и даже не всякий неправильный поступок, как например расточительность; нравственное зло – «вещь, не только выпавшая из правильного порядка, но также и вредная для [кого-то] другого» [там же, 54]. Нетрудно увидеть в определении нравственного зла понятие правонарушения. И Фома утверждает, что от зла в нравственном законе можно возвратиться к благу. Именно обратимость нравственного зла и служит

оправданием зла наказания. Много позже Гегель, у которого уже совершенно определенно различены понятия свободы и произвола и свобода в собственном понятии всегда разумна, поймет преступление как насилие не только внешнее, но и внутреннее, поскольку в преступлении преступник посягает и на разумность собственной человеческой природы. Тогда наказание, как ответное насилие, есть снятие преступления. «Реальное представление того, что оно разрушает себя в своем понятии, принуждение находит в том, что принуждение снимается принуждением; поэтому оно не только обусловлено правом, но и необходимо, а именно, как второе принуждение, которое есть снятие первого принуждения» [Гегель, 1990, 142].

Акцидентальный характер зла не только объясняет возможность преступления в мире, который Творец создает по совершенному замыслу, но и задает правильный вектор в понимании целевой причины наказания – наказывается не человек, который по своей сущности добр, а порок, который есть отступление от добра в силу человеческой слабости и изменчивости его тварной природы. «Так как никто не зол по природе, а если зол, то вследствие порока, то живущий по Богу должен иметь правильную ненависть ко злу. Он не должен ради порока ненавидеть человека, равно как не должен любить порок ради человека. Но должен он порок ненавидеть, а человека – любить. Когда же последует исцеление от порока, тогда останется лишь то, что он должен любить, и ничего не останется от того, что он должен ненавидеть» [Августин, О граде..., т. 4, 1998, 12].

### **О государстве как карательном институте**

Еще раз обратимся к определению наказания у Т. Гоббса: «Наказание есть зло, причиненное государственной властью...». Вопрос о принадлежности гражданской власти права наказания перед Гоббсом не стоит. Он уже решен – католической церковью. На самом деле это было непростое решение, потребовавшее усилий выдающихся теологов. Почему церковь, исповедующая идеал теократии, отдала правосудие в руки светских властей? Потому что Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего» [Библия, Ин. 18, 36]. Бог – высший судья, но судить он будет последним судом. В этом же мире Бог не наказывает, а испытывает. Совершившие грех испытываются для покаяния, тяготы, выпадающие на долю праведников, – испытание твердости их веры. «Терпение Божие призывает к покаянию злых, как бич Божий учит терпению добрых» [Августин, О граде..., т.3, 12], – эти строки Августин пишет, когда под ударами варваров рушится дорогой ему мир, и под обломками этого мира страдают и гибнут как праведные христиане, так и их противники. Окончательный суд грядет, когда наступит Царство не от мира сего; вот тогда Бог и «воздаст каждому по делам его». Здесь же, в «граде земном» суд может быть только человеческий. Этим объясняется и то, что церковь с большой осмотрительностью берет на себя процессуальную, и совсем осторожно – исполнительную сторону правового процесса. Крайне осложняют деятельность церкви, как это ни парадоксально, евангельские заповеди Христа, которые никак не совместимы с карательными функциями. Церковь, конечно, не может буквально принять «не судите»; и апостолы обличают, и самый воинствующий среди них – Павел призывает судить и исторгать из своей среды преступающих закон Божий. Но тот же Павел вводит существенное ограничение: христиане могут судить только «внутренних», т. е. членов христианской общины – «братьев и сестер». «Внешних же судит Бог» [Библия, 1 Кор. 5, 13]. Однако и преступления, подлежащие церковному суду, – особые. Даже имея в виду Христово: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» [Библия, Мф. 5, 17], – должно

заметить, что христианские заповеди далеки от закона Моисея. Закон для христианина – пройденное, ибо принявшие Христа «умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых» [Библия, Рим. 7, 4]. Поэтому церковь судит законом Христа, а это значит, законом Духа, а не законом плоти. И надо заметить, что церковь всегда формально придерживалась принципа: церковному суду подлежат только церковные, т. е. духовные преступления. Что касается церковных наказаний, то довольно долго церковный суд ограничивался духовными наказаниями, самые тяжелые из которых – отлучение от церкви, отказ в причастии перед смертью и т. п. Положение изменилось с учреждением Инквизиции, но даже тогда назначение крайних форм наказания и их исполнение передавалось светским властям.

Христианская церковь сложилась и утвердила себя в античном социуме. Даже когда христианство получило статус государственной религии Римской империи, это не означало, что все ее граждане стали христианами, а потому церковь могла, следуя апостолу Павлу, делить людей на «внутренних» и «внешних» и, не впадая в догматическое противоречие, отдать (до наступления окончательного Божьего суда) «внешних» светским властям. Когда же наступает эпоха Средневековья, и больше нет места разномыслию, и христианство монополизирует западноевропейскую духовную жизнь, – все становятся «внутренними». Но, очевидно, что не все праведны – Царство Божье еще не наступило. Вот тогда церковь по-настоящему ставит вопрос о правовых полномочиях светской власти, оставляя при этом за собой функцию надзора. Как идеолог, притом единственный, церковь должна теоретически обосновать право светской власти судить и наказывать, причем, таким образом, чтобы не нарушить догматическую корректность и, хотя бы формально, соответствовать слову Христову. Христианские теологи успешно справляются с этой задачей. Свои аргументы они черпают в надежном источнике – апостольских текстах.

В Евангелиях и Посланиях апостолов прочитываются идеи, которые, легитимизируют светскую власть вообще и утверждают принцип безусловного гражданского повиновения. Читаем у апостола Петра: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро...» [Библия, 1 Пет. 2, 13 – 14]. Еще откровенней у апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» [Библия, Рим. 13, 1 – 2].

Хотя апостолы и отмечены нисхождением Духа Святого, все же высшим авторитетом в христианстве обладает слово самого Христа. И в евангельских текстах находят фрагмент, который при умелой интерпретации становится истоком возникшей уже в классическом Средневековье известной теории двух мечей. Эта теория решает сразу две проблемы: во-первых, она позволяет снять противоречие между знаменитыми заповедями Нагорной проповеди и тем злом, которое неизбежно несет в себе всякое наказание; во-вторых, тяжесть осуществления этого зла перекладывается на гражданские власти, церковь же, как в свое время Пилат, «умывает руки». Не разбирая саму теорию, она хорошо известна, укажем лишь на ее библейские истоки. Само право меча устанавливается еще в книгах пророка Моисея. Это и есть тот «великий закон природы», на который ссылается Дж. Локк [Локк, 1988, 268] и который на самом деле как заповедь изрекается ветхозаветным Богом сразу после всемирного потопа: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека» [Библия, Быт. 9, 6]. В Синайском законодательстве этот принцип становится основанием заповедей, носящих

уголовно-правовой характер. Христова проповедь любви и прощения поставила право насилия, даже в ответ на причиненное зло, под вопрос. Этот вопрос стал и перед самим Христом. В Новом Завете есть сюжет, который воспроизводится во всех четырех Евангелиях. Это – пленение Иисуса Христа в Гефсиманском саду. Матфей так излагает происходившее: «Тогда подошли и возложили руки на Иисуса и взяли Его. И вот, один из бывших с Иисусом, протерши руки, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо. Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все взявшие меч, мечом погибнут» [Библия, Мф. 26, 50 – 52]. Евангелие от Иоанна прямо называет Петра как того апостола, который поднял меч в защиту Иисуса Христа и услышал от него: «Вложи меч в ножны» [Библия, Ин. 18, 10 – 11]. Право меча, установленное Богом по принципу кровь за кровь, и меч, вложенный в ножны по указанию Сына Божьего, готового пролить собственную кровь во имя спасения людей, – эти два сюжета и стали основанием учения о двух мечах. Если убрать метафору, то речь идет о двух системах права – светского и церковного: церковь убрала свой меч в ножны, но оставила его гражданским властям. В этой аргументации, конечно, есть натяжка, но для экзегезы библейских текстов это не редкость. Да строго говоря, заповеди Христа и не для мира сего. Это понимали уже апостолы, а еще лучше идеологи церкви – тогда, когда она имела реальную власть в этом мире и должна была ею умело пользоваться, и тогда, когда церковь утратила духовную монополию и вынуждена была отказаться от теократических притязаний в пользу светского государства, которому она, однако, успела вручить карающий меч. Потому Мартин Лютер – теолог новой формации и новой исторической эпохи – уже в XVI веке весьма обстоятельно размышляет о праве меча. «Мы должны подразделять ... всех людей на две части: одних причислять к Божьему Царству, других к светскому царству. Принадлежащие к Божьему Царству – это все истинно уверовавшие в Христа и принадлежащие Христу. ... Эти люди не нуждаются ни в светском мече, ни в законе. ... Потому что праведник по своей воле делает все и больше, чем требуют все установления. А неправедные не делают и того, что предписывает право. Поэтому им нужно право, которое бы учило, заставляло и принуждало их делать добро» [Лютер, 1992, 119]. Так, карающий меч государства получает оправдание в силу несовершенства мира. Заповеди Христа обращены к истинным христианам, о которых сам он говорил: «Царство Божие внутри вас есть» [Библия, Лк. 17, 21]. Однако реальные человеческие сообщества не состоят из одних христиан, к тому же быть христианином номинально – еще не значит быть им в действительности. «Поскольку весь мир зол, и среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина, то люди пожирали бы друг друга, и некому было бы защитить женщин и детей, накормить их и поставить на службу Богу, и мир опустел бы. Вот почему Бог утвердил два правления: духовное, которое образуют христиане и благочестивые люди при помощи Святого Духа, во главе с Христом, и светское, сдерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, хотя бы против воли, сохранять внешний мир и спокойствие» [Лютер, 1992, 120-121]. Далее Лютер обращает внимание на важный момент, который светское правосознание, как обыденное, так и научное, обычно игнорирует. Освящение светской власти в апостольских посланиях вовсе не носит абстрактный и неограниченный характер. Верно, «всякая власть от Бога», но в тех же апостольских посланиях ей предписано определенное назначение, лишь исполняя которое она есть «от Бога». В чем состоит это назначение? Лютер находит в Первом послании Петра указание на то, что правители посылаются «для наказания преступников и для поощрения делающих добро» [Библия, 1 Пет. 2, 14], и еще более пространно у Павла: «Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. ... Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» [Библия, Рим. 13, 3 – 4].

Светское правление «защищает от злых дел», это – карающий меч, наказание – его главный инструмент. Благодетельство – дело духовного правления, закон не властен над праведниками в силу своей исполненности. Именно в этом смысле Христос делает, на первый взгляд парадоксальное, заявление: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» [Библия, Мф. 5, 17]. Вот здесь, в вопросе исполненности закона мы обнаруживаем первое существенное расхождение христианской теологии и правового сознания Нового времени.

Христианская мысль полагает предел светской власти не только относительно ее полномочий, но и абсолютно – во времени. Карающий меч оставлен в руках государства до тех пор, пока мир лежит во зле, для наказания и обуздания греховной, или преступной, природы человека. Но мир конечен, а имеющий прийти новый мир – библейское Царство Божие, или, как у Августина, Град Божий, не будет нуждаться ни в законе, ни в государстве, ни в какой иной форме человеческой власти, ведь это будет мир истинных христиан, для которых закон утрачивает силу потому, что человек оказывается в состоянии невозможности грешить. Конец мира – это и конец истории.

### Заключение

В заключение следует отметить, что процесс трансформации правовых идей в эпоху становления новоевропейской культуры носил двусторонний характер. В самой теологии под воздействием базовых идей и ценностей Просвещения меняются традиционные представления и формируются новые направления, которые, в свою очередь, оказывают влияние на современную им систему права. Этот процесс, прежде всего, захватывает протестантизм и те страны, в которых он приобретает статус господствующей конфессии. Так, в Англии «проникновение идей Просвещения в область богословия и переход к рационалистической теологии привели к смене парадигмы уголовного правосудия» [Васильева, 2015, 32-33]. Сама новоевропейская философско-правовая мысль не сразу, но все же постепенно отказывается от теологического понимания светского государства как, по преимуществу, карающего института. Так, если у Гоббса государство создается как инструмент сдерживания человеческих страстей, то у Гегеля – это сфера осуществления разумной свободы, высшая и непреходящая форма человеческого общества. Парадоксально, но финитная теория государства и права возрождается в марксизме, в котором, несмотря на декларируемую непримиримость с религией вообще, витает дух христианской утопии, что еще раз показывает глубину и универсальность христианских идей и необходимость их серьезного научного осмысления.

### Библиография

1. Августин. О граде Божием // Творения (том третий). О граде Божием. Книги I – XIII. СПб.: Алетейя, 1998. 595 с.
2. Августин. О граде Божием // Творения (том четвертый). О граде Божием. Книги XIV – XXII. СПб.: Алетейя, 1998. 586 с.
3. Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения (том второй). Теологические трактаты. СПб.: Алетейя, 1998. С. 3-73.
4. Ансельм Кентерберийский. О свободном выборе // Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 198-220.
5. Бабкина С., Бойко А., Мозговой О.А. Мировые религии о преступлении и наказании. М.: РИПОЛ классик, 2013. 339 с.
6. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2006. 1376 с.
7. Васильева С.А. Рационалистическая теология английских протестантов XVIII века и ее влияние на уголовное правосудие // Историческая психология и социология истории. 2015. № 2. С. 32-39.



8. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 455с.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
10. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. 545 с.
11. Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 826 с.
12. Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 135-405.
13. Лютер М. О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться // Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг. Харьков: Око, 1992. С. 113-149.
14. Ориген. О Началах. Самара, 1993. 305 с.
15. Рагимов И.М. Философия преступления и наказания. СПб., 2013. 290 с.
16. Тертуллиан. К мученикам // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 273-276.
17. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44-74. Киев: Эльга, 2003. 336 с.

## **The Theological Prerequisites of the Formation of the Theory of Crime and Punishment in the Western European Philosophy of Law**

**Lyudmila V. Fiveiskaya**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Philosophy and History,  
Vologda Institute of Law and Economics of the Federal  
Penitentiary Service of the Russian Federation,  
160002, 2-a, Shchetinina st., Vologda, Russian Federation;  
e-mail: liudfiv@mail.ru

### **Abstract**

The subject of this article is the Christian understanding of crime and punishment and its influence on the development of the European philosophy of law. The article provides a comparative analysis of the theological and philosophical approach to the concepts of crime and punishment and shows their continuity. The study is based on the analysis of classical texts of Christian apologetics, patristics and scholastics, as well as the works of representatives of Western European legal philosophy. The main topics of the article are, firstly, the understanding of the concepts of crime and punishment in the context of the Christian doctrine of good and evil, and secondly, the problem of justifying the punitive function of the state in the legal system. The author shows how the theological understanding of crime from the point of view of sin and evil will justify the concept of crime in the philosophy of law of the New Age. Punishment as a legal category is considered in connection with the justification of the punitive function of the state in the religious and philosophical interpretations. In conclusion, the author points to the opposite influence of rationalist philosophy on theology and shows the relevance of this problem at the present time. Current article is of interest to philosophers and legal scholars, and can be used in course on philosophy of law.

### **For citation**

Fiveiskaya L.V. (2018) Teologicheskie predposylki formirovaniya teorii prestupleniya i nakazaniya v zapadnoevropeiskoi filosofii prava [The Theological Prerequisites of the Formation of the Theory of Crime and Punishment in the Western European Philosophy of Law]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 7 (6A), pp. 28-37.

**Keywords**

Crime, punishment, sin, free will, good and evil, theology, philosophy of law.

**References**

1. Augustine (1998) O grade Bozhiem [The City of God]. In: *Tvoreniya (tom tretiy). O grade Bozhiem. Knigi I – XIII* [Works. Vol. 3. The City of God. Books I – XIII] St. Petersburg: Aleteya Publ.
2. Augustine (1998) O grade Bozhiem [The City of God]. In: *Tvoreniya (tom chetverty). O grade Bozhiem. Knigi XIV – XXII* [Works. Vol. 4. The City of God. Books XIV – XXII]. St. Petersburg: Aleteya Publ.
3. Augustine (1998) Enkhiridion Lavrentiyu o vere, nadezhde i lyubvi [Enchiridion. Faith, Hope, and Love]. In: *Tvoreniya (tom vtoroy). Teologicheskiye traktaty* [St. Augustine. Works. Vol. 2. Theological Treatises]. St. Petersburg: Aleteya Publ.
4. Anselm of Canterbury (1995) O svobodnom vybore [On Freedom of Choice]. In: *Sochineniya* [Anselm of Canterbury. Works]. Moscow: Kanon Publ.
5. Babkina S., Boiko A., Mozgovoi O.A. (2013) *Mirovye religii o prestuplenii i nakazanii* [World Religions on Crime and Punishment]. Moscow: RIPOL klassik Publ.
6. (2006) *Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta* [Bible]. Moscow.
7. Grotius G. (1994) *O prave voiny i mira* [On the Laws of War and Peace]. Moscow: Lodomir Publ.
8. Hegel G.W.F. (1993) *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. St. Petersburg: Nauka Publ.
9. Hegel G.W.F. (1990) *Filosofiya prava* [Philosophy of Right]. Moscow: Mysl' Publ.
10. Hobbes T. (1991) *Leviafan, ili materiya, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil]. In: *Soch. v 2 tomakh* [Works in 2 Vols]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 2.
11. Locke J. (1988) *Dva traktata o pravlenii* [Two Treatises of Government]. In: *Soch. v 3 tomakh* [Works in 3 Vols.]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 3.
12. Luther M. (1992) *O svetskoi vlasti. V kakoi mere ei sleduet povinovat'sya* [Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed]. In: *Vremya molchaniya proshlo: Izbrannye proizvedeniya 1520 – 1526 gg.* [The Time of Silence Has Passed. Selected Works of 1520-1526]. Kharkov: Oko Publ.
13. Origen (1993) *O Nachalakh* [On the First Principles]. Samara.
14. Ragimov I.M. (2013) *Filosofiya prestupleniya i nakazaniya* [Philosophy of crime and punishment]. St. Petersburg.
15. Tertullian (1994) *K muchenikam* [To the martyrs]. In: *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ.
16. Thomas Aquinas (2003) *Summa teologii* [Summa Theologica] In: *Summa teologii. Chast' I. Voprosy 44 – 74* [The sum of theology. Part I. Questions 44-74]. Kiev: El'ga Publ.
17. Vasil'eva S.A. (2015) *Ratsionalisticheskaya teologiya angliyskikh protestantov XVIII veka i ee vliyanie na ugolovnoe pravosudie* [Rationalist theology of English Protestants of the 18th century and its influence on criminal justice]. *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii* [Historical psychology and sociology of history], 2, pp. 32-39.