



## ДЕБЮТ



### ВОССТАНОВИТЕЛЬНОЕ ПРАВОСУДИЕ: КАТЕГОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

*А.Ф. ОЛЬХОВСКАЯ-БЛЮХЕР*

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ** – сложное многозначное понятие, осмысление которого происходило на всех этапах развития человеческой мысли и продолжается по сей день.

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ** может определяться как нравственно приемлемая мера конфликтности человеческих взаимоотношений во всех их общественно значимых разновидностях<sup>1</sup>, в том числе и правовых.

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ** в праве является основополагающим понятием, легитимирующим устройство общества и его законы; недаром правосудие символизируется Фемидой с мечом, весами и повязкой на глазах. Этот образ – неслучаен.

В современных правовых теориях фигурирует понятие социальной справедливости<sup>2</sup>, которое изначально разрабатывалось с целью создать концепцию общественного устройства, обеспечивающего наиболее справедливое распределение социальных и материальных благ в условиях неравного положения людей в обществе.

В области права проявлением социальной справедливости считаются равные правовые возможности, а также отсутствие ограничений прав и свобод по признаку происхождения, социального и имущественного положения, расовой и национальной принадлежности, отношения к религии, рода и характера занятий и других обстоятельств. В то же время концепция социальной справедливости предполагает, что при формальном равенстве правового регулирования в обязательном порядке должны быть учтены изначальные социальные различия и интересы особо уязвимых слоев населения. Цель, которая должна быть при этом достигнута, может быть описана словами отечественного правоведа П.И. Новгородцева: это «признание права на достойное человеческое существование»<sup>3</sup>, причем право на достойное человеческое существование для каждого члена сообщества. И если Новгородцев говорит в основном о материальных благах, необходимых для достойного существования, то на сегодняшний день его слова приобретают дополнительный смысл. Наиболее актуальными становятся отнюдь не социальные проблемы распределения обществом ограниченного количества благ между отдельными индивидами,

но проблемы признания достоинства и самого права на существование групп, в том числе и маргинальных. Речь идет об их равных возможностях с другими членами общества и о решении моральных вопросов, возникающих в процессе этого признания.

А значит, особенно востребованными в правовой области станут концепции, учитывающие указанные тенденции. Одной из наиболее разрабатываемых и перспективных из них является **концепция восстановительного правосудия**.

Восстановительное правосудие, по определению одного из ведущих отечественных специалистов в этой области, Рустема Максудова, – это новый взгляд на то, как обществу необходимо отвечать на преступление, и построенная в соответствии с этим взглядом практик<sup>4</sup>. Оно развивалось как попытка решить возникающие при обосновании необходимости уголовного наказания проблемы и предложить альтернативные методы борьбы с преступностью. Каким образом это возможно?

Один из теоретиков восстановительного правосудия, Нильс Кристи, считает, что для разработки альтернативных мер в первую очередь следует переосмыслить суть любого уголовного наказания. Наказание есть не что иное, как причинение боли, страдания (ограничений, лишений). Осознание этой неотъемлемой характеристики позволяет ставить и решать вопрос о пределах причинения этой боли, о границах, последствиях и целях наказания. Н. Кристи считает, что судебная власть слишком сильно отдалена от общества и неуязвима. «Раздачей боли» занимаются люди, не имеющие никакого личного отношения ни к преступнику, ни к жертве, занимающие априори непогрешимые позиции судей. С высоты своего положения им легко наказывать: «намеренное причинение боли тем легче, чем дальше получающий от дающего»<sup>5</sup>. По убеждению Кристи, в данном случае объективность суда перерастает в безразличие.

Основная проблема современной системы уголовных наказаний в развитых странах – это обезличенность пенитенциарной системы как таковой в двух основных плоскостях.

Во-первых, это безответственное и безразличное отношение к жертве преступления. Казалось бы, система уголовного права и правоохранительных органов направлена на защиту интересов пострадавшего. На самом деле получается, что пострадавший устраняется из процесса правосудия на начальном этапе, его участие минимально, а главное, не делается почти ничего для того, чтобы возместить жертве моральный ущерб, нанесенный ей в результате преступления.

Во-вторых, это безразличное отношение к индивидуальности преступника в принципе и к трансформации личности преступника после наказания. Преступник воспринимается не как индивид с прошлым и будущим, а в первую очередь как элемент, уг-

рожающий целостности общества. Считается, что, совершив преступление, он сам исключает себя из общества. Даже если подсудимый не приговаривается к лишению свободы, вся процедура суда, дознания и следствия строится на клеймении и отвержении.

Кристи уверен, что основная задача и цель восстановительного правосудия — это уменьшение боли. «Одно из правил, которому нужно было бы следовать, таково: если есть сомнения, то нельзя причинять боль. Другое правило должно состоять в том, чтобы причинять как можно меньше боли»<sup>6</sup>.

Карательная справедливость, как правило, сводится к возмездию за некий поступок, ограничиваясь отношениями личности потерпевшего и личности преступника, рассматриваемыми только в связи с данным поступком. Но такой подход слишком упрощен.

Кристи отмечает, что справедливость является продуктом социальных отношений. В системе, признающей правомерность мести, жертва должна иметь право на возмездие. В системе, где прощение и милосердие не противоречит понятиям справедливости, потерпевший может простить преступника. Но преступник и жертва не являются единственными действующими лицами, которых, так или иначе, затрагивает преступление. Это всегда также их родные, близкие, другие члены сообщества. Для восторжествования справедливости необходимо, чтобы все, кого так или иначе задело преступление, приняли участие в диалоге. Только так возможно принятие решения, которое все будут считать справедливым.

В каком типе общества подобный диалог возможен? В основе разработок сторонников восстановительного правосудия лежит апелляция к тому этапу развития человечества, когда суд над преступником происходил в рамках общины и именно община, включая родственников преступника, родственников потерпевшего и самого потерпевшего назначали наказание, пользуясь своими представлениями о справедливости. По мнению этих авторов, сама вероятность осуществления в таких обществах меньше, поскольку мысль о необходимости смотреть в глаза жертве, особенности воспитания и особенности порицания оказывают больше влияния на человека, чем современное правосудие, которое может восприниматься только лишь как преодолимое препятствие при достижении определенных благ.

Ховард Зер, еще один исследователь, работающий в рамках теории восстановительного правосудия, отмечает, что современное понимание справедливости характеризуется раздвоенностью. По отношению к социальной сфере мы употребляем понятие распределительная справедливость, по отношению к сфере уголовного правосудия — воздающая справедливость.

Самая древняя и ранняя концепция воздающей справедливости — равное возмездие, ее сущность выражалась в законе талиона:

душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб. Мы можем найти эту формулу в Библии. Однако Х. Зер оспаривает это распространенное мнение. Он находит множество примеров, на которых доказывает, что основной целью библейской справедливости являлось не отмщение, а возмещение ущерба. «Наиболее частым результатом разбирательства были возмещение ущерба и компенсация»<sup>7</sup>, — пишет исследователь, основываясь на книгах Левита.

В качестве идеала правовой справедливости исследователем рассматривается библейский шалом. «Библейская справедливость, — пишет Х. Зер в книге «Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание», —...интегрирует обе сферы, воспринимая их как части единого целого. Любое проявление несправедливости, в какой бы то ни было области, рассматривается как противоречащее идее шалом»<sup>8</sup>. Библейское правосудие — это в первую очередь возможность загладить вред.

В соответствие с данным пониманием справедливости рассматривается и вопрос ответственности. «Поскольку поведение преступника часто есть результат его безответственности, то просто сообщить ему о назначении наказания — значит позволить уйти от ответственности, поощряя дальнейшую безответственность»<sup>9</sup>, — пишет Зер. Ответственность за свои действия, это в первую очередь, понимание и признание нанесенного вреда, во-вторых, действия по возмещению этого вреда. Таким образом, возмещая причиненный вред, преступник сам восстанавливает справедливость.

Американский исследователь Кэй Праниц в статье «Восстановительное правосудие, социальная справедливость и возвращение полномочий маргинальным группам населения» рассматривает практики восстановительного правосудия как метод, с помощью которого можно преодолеть ряд проблемных пунктов, с которыми сталкивается общество, следующее идеалу социальной справедливости<sup>10</sup>.

С самого начала он подчеркивает схожесть принципов социальной справедливости и основополагающих утверждений доктрины восстановительного правосудия. Как и социальная справедливость, восстановительное правосудие подчеркивает ценность каждого человека. Ни при каких обстоятельствах этой ценностью нельзя поступаться.

Для восстановительного правосудия, отмечает ученый, особенно важна ответственность сообщества за благополучие всех его членов. Как человек несет ответственность за свои действия, так и социум несет ответственность за те обстоятельства, которые привели к преступлению. Вместе с тем ответственность в восстановительном правосудии неразрывно связана с заботой. Забота вырастает

из сопереживания, понимания чужих проблем (устранение вреда, о котором говорилось в концепции Х. Зера – тоже проявление такой заботы). Каким образом может возникнуть сопереживание такого рода? Для этого необходимо, чтобы в принятии решения о дальнейших действиях принимали участие все, на чью жизнь это решение повлияет, т.е. и пострадавшие, и правонарушитель и местное сообщество. Причем их вовлечение в процесс принятия решения должно быть как можно более полным. Преступление, в данном случае, не только некое нарушение прав и свобод, это еще и повод для коммуникации с целью улучшить жизнь членов сообщества, понять их нужды и, таким образом, укрепить сообщество.

Современная демократия основана на принципе подчинения меньшинства большинству. Это означает, что когда речь идет о благе большинства, благо меньшинства вообще может не приниматься во внимание. Кэй Пранис так описывает суть подобного общественного устройства: «Власть становится игрой в количество. Если ты хочешь, чтобы твои интересы удовлетворялись, ты должен привлечь к процессу принятия решения больше людей. Если твою позицию поддерживают больше людей, нет необходимости искать взаимопонимание или способы удовлетворить интересы всех»<sup>11</sup>. В результате интересы довольно-таки большого числа людей остаются неучтенными. Иную перспективу задает ориентация на консенсус. Она ищет решения, которые могут получить поддержку всех сторон. Кроме того, сам смысл консенсуса состоит в том, что те, кто принимает участие в обсуждении изначально равны в праве выразить свое мнение, каждый голос одинаково важен. Но, кроме того, все несут равную ответственность за принятое решение.

Достижению консенсуса способствует практика восстановительного правосудия. Пранис упоминает разные ее формы: семейные конференции, общественные советы, миротворческие круги. Общими для всех вышеназванных практик являются несколько важных свойств:

- в восстановительном правосудии акцент делается на ценность, а не на техническую сторону,

- решение выносят не профессионалы, а те, кто имеет непосредственное отношение к происходящему, и кто будет жить с этим решением,

- признается не только индивидуальная, но и коллективная ответственность,

- признаются все виды виктимизации,

- предоставляется время на размышление и определение взаимосвязи между частными проблемами людей и проблемами всего общества в целом,

- основной источник информации – истории, которые рассказывают участники<sup>12</sup>,

– решения также принимаются в процессе личной встречи.

В результате такой процедуры происходит разрешение конфликта ненасильственными методами, предполагающее исправление и гармоничное включение правонарушителя в нормальную общественную жизнь. Но, кроме этого, подобные практики позволяют создать взаимопонимание между людьми, осознать нужды и проблемы разных слоев населения, а это необходимое условие для реализации социальной справедливости.

К. Пранис, Н. Кристи, Х. Зер и другие теоретики восстановительного правосудия выявляют разрыв между смыслом концепции социальной справедливости и ее воплощением на практике в западноевропейских государствах.

Эта разница наиболее заметна на примере пенитенциарной практики.

В частности, она выражается в том, что представителю социально уязвимой прослойки общества гораздо проще попасть в тюрьму, чем представителю более обеспеченных классов. Это связано и со средой, и с уровнем, и способами заработка, и, самое главное, с изначально предвзятым отношением властей. Совокупность всех этих факторов создает «нечто вроде селекции, которая приводит к тому, что наши тюрьмы наполнены бедняками...»<sup>13</sup>.

Социальная справедливость, таким образом, теряет свою реальную ценность, превращаясь в абстрактное понятие. В этом случае даже борьба за права, основная стратегия восстановления социальной справедливости, может превратиться в формальность, так как полученные права не всегда влекут за собой благополучие на индивидуальном уровне. Законодательное подтверждение права знаменует окончание борьбы, но на практике положение индивида может остаться по-прежнему тяжелым. Таким образом, стратегия замещает цель.

По мнению теоретиков восстановительного правосудия, подобная ситуация сложилась во многом из-за того, что социальная справедливость очень часто рассматривается исключительно как часть политических программ, проводимых государством. В этом случае, как и с правосудием, возникает эффект отстраненности и оторванности от реальной ситуации. Поэтому, в данном случае, хорошей социальной политики недостаточно. Практическое воплощение социальной справедливости возможно тогда, когда учитывается не только мнение большинства. Для этого ее необходимо устанавливать снизу, сначала в рамках небольших сообществ. А именно так и происходит в процессе реализации программ восстановительного правосудия, которые ведут к диалогу, к осознанию взаимозависимости всех членов общества друг от друга.

Осознание взаимозависимости приводит не только к заботе о социальной справедливости как таковой. К. Пранис отмечает, что

«наша выживаемость зависит от способности стать более любящими, понимающими и ответственными друг за друга»<sup>14</sup>. То есть социальная справедливость наполняется дополнительным моральным смыслом. Упор делается на личную ответственность не только преступника, но и всего сообщества, на понимание и на стремление загладить вред.

Можно возразить, что эти задачи выходят за рамки права.

Но нельзя забывать, права обеспечивают минимум приемлемого поведения, а подходы, базирующиеся на морали, могут обеспечить максимум. Именно на этот путь развития ориентируется восстановительное правосудие, основываясь на убеждении, что нравственный потенциал общества можно в значительно большей степени использоваться для решения конкретных правовых конфликтов.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. Справедливость //Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.

<sup>2</sup> Статья 43 УК РФ гласит, что государство наказывает в целях восстановления социальной справедливости, а также в целях исправления осужденного и предупреждения совершения новых преступлений. Комментарий к Уголовному Кодексу РФ. 4-е изд., комментарии «Нормы». М., 2005.

<sup>3</sup> Новгородцев П.И. Соч. М.: Раритет. 1995. С. 323.

<sup>4</sup> Организация и проведение программ восстановительного правосудия. Метод. пособие / Под ред. Л.М. Карнозовой и Р.Р. Максудова. М.: Судебно-правовая реформа, 2006. С. 15.

<sup>5</sup> Кристи Н. Пределы наказания. М.: Прогресс, 1984. www.a-z.ru

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Зер Х. Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание. М: Судебно-правовая реформа, 2002. С. 165.

<sup>8</sup> Там же. С. 161.

<sup>9</sup> Там же. С. 235.

<sup>10</sup> Пранис К. Восстановительное правосудие, социальная справедливость и возвращение полномочий маргинальным группам населения // Вестник восстановительной юстиции. Вып. 5. М., 2003.

<sup>11</sup> Там же. С. 80.

<sup>12</sup> «Личные истории это действенное средство сокращения социальной дистанции, в этих историях «они» превращается в «мы» и таким образом судьбы сплетаются», – пишет Пранис (Пранис К. Цит. соч. С. 85).

<sup>13</sup> Кристи Н. Цит. соч.

<sup>14</sup> Там же. С. 90.



## ВПЕРЕД, К ВЫСОКОМУ СРЕДНЕВЕКОВЬЮ!

В.Е. КОВРЕВСКАЯ

*Высокое Средневековье, пытавшееся осуществить некий синтез рационального и религиозного видения мира, может предложить нам в определенном смысле продуктивную модель взаимоотношений между верой и разумом.*

### Научный разум – не панацея

К началу XXI века, после всех трагедий, пережитых человечеством за последнее столетие, стало очевидно, что наука, одно из главных завоеваний современной цивилизации, не может быть панацеей от всех катастроф, а научный разум не в состоянии решить все проблемы, встающие перед нами на пороге нового тысячелетия.

Сегодня практически ясно, что возможности человеческого разума ограничены. Многие вещи приходят к разуму, прямо скажем, «сверхразумным» образом, путем интуиции, озарения, инсайта. Кроме того, следует признать, что в некоторых сферах жизни разум мало эффективен.

Мы не должны забывать, что современная наука со всеми ее сложными инструментами познания дает нам образ той Вселенной, который способно нарисовать наше нынешнее воображение. Наука объясняет только то, что человек в состоянии осознать сейчас, т.е. только доступное его пониманию на данный момент. Мы не знаем того, что существует выше и ниже уровня нашего восприятия, поэтому мы никогда не обладаем полнотой информации.

Эйнштейн в своих статьях часто говорит о «космическом религиозном чувстве» как условии научного творчества: «...космическое религиозное чувство является сильнейшим и благороднейшим из пружин научного исследования»<sup>1</sup>. И далее еще более выразительно: «Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека, – это ощущение мистического. Оно лежит в основе религии и всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке. Тот, кто не испытал этого ощущения, кажется мне если не мертвецом, то во всяком случае слепым»<sup>2</sup>.

Это «ощущение мистического», вера в существование вещей, превышающих человеческий разум (не противоречащих разуму, а именно превышающих разум)<sup>3</sup>, никак не препятствует желанию исследовать этот мир и понять в нем все то, что на данный момент можно понять. Более того, как раз это ощущение часто вдохновляет человека на пути к истине.

История знает много примеров, когда христианская вера ничуть не мешала ученому в его научном поиске. И Кеплер, и Гали-



лей, и Ньютон были верующими людьми, несмотря на все их подчас весьма сложные отношения с христианской церковью. По мнению Эйнштейна, «люди такого склада черпают силу в космическом религиозном чувстве»<sup>4</sup>.

Однако опыт последних столетий свидетельствует о непрекращающемся конфликте научного познания и религиозного постижения. Мыслители Нового и Новейшего времени все более осознают принципиальную трагическую несовместимость этих двух экзистенциальных сфер.

Проблема соотношения веры и разума, науки и религии остается и сегодня одной из самых актуальных и острых. Без преувеличения можно сказать, что это одна из самых обсуждаемых проблем не только в философской, но и шире – во всей научной мировой общественности, о чем свидетельствуют постоянно появляющиеся многочисленные публикации по данной теме, а также современные общественные дискуссии.

Можем ли мы найти в истории мысли пример более или менее оптимального взаимоотношения между верой и разумом, наукой и религией?

Античность, превозносившая разум в качестве одной из (если не самой) высших ценностей, не знала этой глобальной антитезы. Проблема взаимоотношения веры и разума (теологии и философии – соответственно) возникает только в начале Средневековья в связи с той исключительной ролью, которую начинает играть в общественной жизни христианская религия.

В острых богословских спорах и изощренных философских диспутах того времени впервые решался вопрос о статусе рационального познания в обществе, основной идеологической установкой которого был принцип теоцентризма. И ответ, который дала высокая схоластика, отличает на редкость оптимистический взгляд на возможность гармоничного сочетания разума и веры.

### **Не противоразумна, а сверхразумна**

Истины веры и разума не могут противоречить друг другу – таков один из главных постулатов схоластической философии. Вера не противоречит разуму, а превышает его. Откровение сообщает человеку то, что человеческому разуму еще (или никогда) не доступно. «Уверуй и думай что хочешь!», – мог бы сказать Фома Аквинский, перефразируя старое изречение Августина.

Самая большая заслуга в достижении согласия веры и разума принадлежит, без сомнения, Альберту Великому, Фоме Аквинскому и их последователям. Однако к такому решению средневековая схоластика пришла далеко не сразу. Потребовался долгий путь и много усилий мыслителей разных направлений и школ, чтобы достичь этого наиболее сбалансированного решения. «Начиная

с истоков патристики и до конца XIV столетия, — пишет Э. Жильсон, — история христианской мысли — это история непрерывных усилий показать согласие естественного разума и веры там, где оно существует, и добиться его там, где оно отсутствует»<sup>5</sup>.

Пожалуй, самой влиятельной в средневековой схоластике позицией до Фомы Аквинского была тенденция, идущая от Августина, существенно сближавшая веру и разум, но отдающая безусловный приоритет вере. Вера и разум взаимодополняемы. Вера направляет разум, а разум укрепляет веру путем максимального прояснения. Как сформулировал позже эту позицию Ансельм Кентерберийский, «*fides quaerens intellectum*» и «*credo ut intelligam*» — «вера, ищущая понимания» и «верую, чтобы понимать».

Такое решение проблемы взаимоотношения веры и разума, естественно, было весьма далеко от крайней иррационалистической позиции, выраженной в формуле: «*credo quia absurdum*» — «верую, ибо нелепо» (ошибочно приписываемой Тертуллиану, но вполне соответствующей духу некоторых его высказываний). Последняя вела к полному разрыву между богословием и философией и, по вполне понятным причинам, была неприемлема для церкви. Поэтому ортодоксальная теология обычно исходила из позиции Августина.

В XII — XIII вв. в западноевропейской схоластике наряду с августинианской традицией все более набирает силу противоположная тенденция — к разграничению философии и теологии и к чрезмерной рационализации теологии. Это направление было также неприемлемо для церкви, поскольку фактически ставило теологию в зависимость от философии.

Еще в предшествующем столетии Абельяр пытался обосновать догматы веры, переводя их на язык философских рассуждений и нередко рационалистически переосмысляя их (формула Абельяра — «*intelligo ut credam*» — «понимаю, чтобы верить»). Более последовательный вариант рационалистического решения проблемы был представлен в трудах Аверроэса, считавшего теологию псевдознанием. Философская истина, выражаемая в категориях и понятиях, по мнению Аверроэса, стоит выше религиозной истины, отрывающейся в образах и метафорах.

В условиях нарастающего влияния аристотелизма наиболее влиятельными среди христианских теологов XIII в. становились различные разновидности так называемой теории «двух истин», или «двойственной истины» (*duplex veritas*)<sup>6</sup>. К одной разновидности этого направления можно отнести философов Шартской школы (в особенности Жильбера Порретанского), к другой — Сигера Брабантского, Боэция Дакийского (за приверженность аверроистским взглядам прозванных «латинскими аверроистами») и др. Общей для них тенденцией было утверждение различия предметов и методов науки и философии, с одной стороны,

религии и теологии, с другой. Но если философы Шартской школы считали, что между философией и теологией не может быть противоречия именно в силу их различия, то «латинские аввероисты» допускали возможность такого противоречия.

Уже Альберт Великий, учитель Фомы Аквинского, проводил четкое разделение областей теологии и философии, не смешивая и не противопоставляя их, но признавая самодостаточность каждой из них в своей сфере. Фома завершает начатую Альбертом Великим работу, направленную на то, чтобы ввести аристотелизм в русло христианской догматики и таким образом примирить разум с христианством, а христианскую теологию — с философией. Вслед за учителем, Аквинат разграничивает области философии и теологии: предметом первой являются «истины разума» (*veritas rationis*), предметом второй — «истины веры» (*veritas fidei*). Наука и философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, в то время как теология черпает их в Откровении, т.е. философия и теология радикально отличаются по своим методам.

Однако это не означает полного различия предметов философии и теологии, на котором настаивали представители концепции «двух истин». Фома полагает, что такое различие является лишь частичным. Поскольку и философия, и теология пытаются постичь Бога, который есть источник всякой истины, то не может быть принципиального противоречия между Откровением и правильно действующим разумом: «В самом деле, известно, — читаем у Фомы, — что врожденное разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно. С другой стороны, нельзя счесть ложными и истины веры, столь очевидно подтвержденные свыше. А поскольку истине противоречит лишь ложь... постольку невозможно, чтобы вышеупомянутая истина веры противоречила тем принципам, которые разум познает естественным образом»<sup>7</sup>.

Вера, основанная на Откровении, не противоречит естественному познанию. Вера может быть рационально обоснована, иначе она не была бы истинной. Разум, правильно используемый и направляемый, следует рассматривать как средство постижения божественной истины. Очень высоко оценивая человеческий разум, Фома тем самым допускает различные способы познания мира и обосновывает право на существование и естественных наук<sup>8</sup>.

### **Устарел ли средневековый спор?**

Позиция, сформулированная Фомой Аквинским, звучит на редкость актуально и сегодня. Нынешняя ситуация в чем-то напоминает средневековую. Давний спор не утратил своей остроты. И именно Средневековье может предложить нам в определенном смысле продуктивную модель взаимоотношений между верой и разумом.

Сегодня существуют разные решения проблемы соотношения разума и веры, науки и религии. Различные точки зрения условно можно разделить на два направления: примирение разума и веры (позиция Фомы) и полное их разделение (позиция «двойственной истины»). К первому направлению принадлежит, естественно, большинство религиозных мыслителей и многие ученые, ко второму – в основном представители естественных наук. Приведем несколько мнений.

В неотолизме, в особенности со второй половины XX в., происходит переориентация с сугубо теоцентрической точки зрения в решении всех проблем на более взвешенную, конформистскую позицию. Широко признается необходимость «модернизировать» классическое наследие. Новый, более гибкий подход к решению проблемы соотношения разума и веры был сформулирован в принятом II Ватиканским собором (1962 – 1965) документе (конституции) «церковь в современном мире», а также в последующих работах католических мыслителей.

Классический представитель неотолизма Ж. Маритен считает, что собственная проблема нашего времени состоит в «примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа»<sup>9</sup>. Доказывая необходимость гармонии разума и веры, Маритен считает плодотворным главенство теологии и связанной с ней метафизики как «наивысших форм знания» над конкретными теоретическими науками.

Доктор богословия Йозеф Ратцингер (нынешний папа Бенедикт XVI) в своих работах подчеркивает потребность богословия в философии как побуждающей к поиску истины. «Вера желает и может удостоверить себя. Она хочет объяснить себя другим. Она претендует на то, чтобы быть логосом... Миссионерской она может быть лишь в том случае, если действительно превосходит все традиции и взывает к разуму, стремится к самой истине»<sup>10</sup>. С другой стороны, и философия нуждается в богословии, ведь философия сама по себе не может ответить на некоторые важнейшие вопросы: о Боге, о конце и цели человеческого существования и т.п. «По-настоящему основательный философ никогда не сможет обойтись без вопроса о Боге, основании и цели бытия вообще»<sup>11</sup>.

Среди нерелигиозных подходов к проблеме следует отметить попытки полного противопоставления этих двух сфер общественного сознания – религии и философии. Например, В.С. Библер подчеркивает их глубинную противоположность и взаимоисключающий характер: «В контексте культуры религиозная вера и философское мышление находятся в одном меловом кругу предельных вопросов бытия, но они осуществляются (отвечают на эти вопросы) в противоположении друг к другу, во взаимоисключении»<sup>12</sup>. Философский разум отрицает саму идею веры, причем по отношению как раз к тем всеобщим началам бытия, для которых вера только и имеет смысл<sup>13</sup>.

Автор концептуального введения и научный редактор сборника «Философско-религиозные истоки науки»<sup>14</sup> П.П. Гайденко полагает, что, прежде всего, нужно освободиться от одного из устойчивых предрассудков — от противопоставления религии и науки как иррационального подхода рациональному. «Без всяких оговорок относить религию вообще к сфере иррационального, противопоставляя ее науке как носительнице рациональности и интеллектуализма, было бы слишком большим упрощением»<sup>15</sup>. П.П. Гайденко указывает на глубокую взаимозависимость религии, философии и научного познания, на общность подхода к миру философии и религии. «Религиозная этика побуждает к установлению смысловых связей между явлениями, и это в известной мере сближает ее и с философией, и с наукой»<sup>16</sup>.

Проблема взаимоотношения веры и знания, науки и религии — одна из самых обсуждаемых тем в отечественных философских (и не только философских) изданиях. В своей статье «Вера и знание в современной культуре» В.А. Лекторский утверждает, что сегодня понимание взаимоотношения веры и знания существенно изменилось. Наука принципиально не может обойтись без веры, отношения между верой и знанием — это не отношения взаимного исключения. Они предполагают друг друга и переплетаются друг с другом<sup>17</sup>. Автор обращает внимание на то, что вера играет важную роль в процессе познания: вера, как фундаментальная установка доверия, делает возможным сам научный процесс. «Создание условий для гармонического сочетания веры и рационального знания — одна из насущных проблем современной культуры», — заключает В.А. Лекторский<sup>18</sup>. Фома Аквинский был первым, кто сформулировал эту позицию еще в XIII веке.

Таким образом, только после долгого и трудного исторического пути, после многовековых попыток доказать приоритет либо веры над разумом, либо разума над верой — мы начинаем понимать, что не абсолютная вера во всемогущие науки, а трезвая оценка возможностей разума и более гибкий подход, признающий важность иррационального, мистического, «сверхразумного» компонента в человеческой жизни и в процессе познания, способны продвинуть нас на пути к истине. И тут великие богословы Средних веков, пытающиеся осуществить некий синтез рационального и религиозного видения мира, могут нас кое-чему научить<sup>19</sup>.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Без формул. М., 2003. С.171.

<sup>2</sup> Там же. С.181.

<sup>3</sup> Лейбниц, обсуждая ту же проблему в XVIII в., объяснял различие между противоразумным и сверхразумным следующим образом: «Признают превышающим разум то, чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований. Но, наоборот, положение будет

противоречащим разуму, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом» (*Лейбниц Г.В.* Соч. в 4-х тт. Т.4. М., 1989. С. 111).

<sup>4</sup> *Эйнштейн А.* Цит. соч. С.171.

<sup>5</sup> *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 571.

<sup>6</sup> Термин, принадлежащий «первому цензору» в истории культуры – Парижскому епископу Этьену Тампье, с именем которого связаны известные осуждения 1270 и 1277 гг. В 1277 г. Тампье осудил список из 219 тезисов, извлеченных из сочинений схоластов, последователей Аристотеля, и содержащих недопустимые с точки зрения религиозной доктрины положения.

<sup>7</sup> S.C.G., I, 7. – «Summa contra gentiles» (Аквинский Фома. Сумма против язычников. Кн. 1 / пер. Т.Ю. Бородай. М.: Институт Св. Фомы. 2000. С. 55).

<sup>8</sup> «Различие в способах, с помощью которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю» [S. Th., I, Ia, 1, q.ad 2 – «Summa theologiae» (цит. по: *Боргаш Ю.* Фома Аквинский / пер. С.С. Аверинцева. М., 1975. С. 144)].

<sup>9</sup> *Маритен Ж.* Знание и мудрость. М., 1999. С. 28.

<sup>10</sup> *Ратцингер Й.* Сущность и задачи богословия. М., 2007. С. 37.

<sup>11</sup> Там же. С. 32.

<sup>12</sup> *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 318.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.

<sup>15</sup> Там же. С. 7.

П.П. Гайденок показывает связь науки Нового времени и всего европейского естествознания не только с христианством, но и с возрожденческим неоплатонизмом и эзотерически-окультиными учениями: герметизмом и каббалой (см.: *Гайденок П.П.* Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003. С.14).

<sup>16</sup> Философско-религиозные истоки науки. С. 8.

<sup>17</sup> См.: *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 15.

<sup>18</sup> Там же. С. 19.

<sup>19</sup> Как тут не вспомнить замечание А.Эйнштейна о том, что «в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди» (*Эйнштейн А.* Без формул. М., 2003. С. 171).