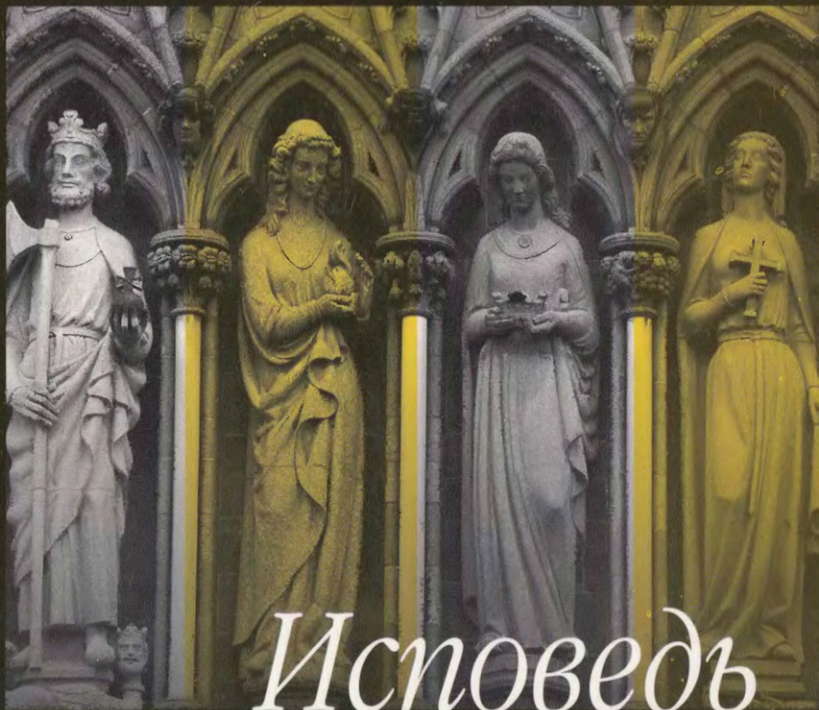


Э. Душин



Исповедь и Совесть

В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
КУЛЬТУРЕ XIII–XVI вв.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

О. Э. Душин

**ИСПОВЕДЬ И СОВЕСТЬ
В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
КУЛЬТУРЕ
XIII–XVI вв.**



Издательство С.-Петербургского университета
2005

ББК 71.0

Д86

Рецензенты: д-р филос. наук Н.В. Голик (С.-Петербур. гос. ун-т);
д-р филос. наук Л. К. Круглова (С.-Петербур. гос. ун-т
водных коммуникаций)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета*

С.-Петербургского государственного университета

Душин О. Э.

Д86 Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв.
– СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 156 с.
ISBN 5-288-03796-5

В монографии рассматривается история становления феноменов исповеди и совести в период трансформации западной культуры от Средних веков к Новому времени и демонстрируется их значение для развития нравственного самосознания европейского индивида. Методология работы основывается на междисциплинарном подходе, что подразумевает исследование различных социокультурных контекстов – от повседневности до университетской учености. Особое внимание уделяется анализу социальных практик внедрения процедур самоконтроля, изучению генезиса новых форм рационализации поведения и их обоснования в рамках средневековой схоластической традиции.

Книга предназначена для специалистов широкого гуманитарного профиля, а также для всех, кто интересуется проблемами философии культуры.

ББК 71.0

© О. Э. Душин, 2005

© Издательство С.-Петербургского
университета, 2005

ISBN 5-288-03796-5

Предисловие

Данное исследование не претендует на всеохватывающий анализ генезиса институций исповеди и совести в истории западноевропейской культуры XIII–XVI вв. Этот сложный и противоречивый период между двух эпох в силу значения тех социальных преобразований и религиозных трансформаций, изменивших основополагающие принципы европейского мирозерцания, просто неисчерпаем. Однако постановка проблемы в строго очерченных границах представляется вполне реальной для исполнения. Подобная умеренная цель подразумевает обзор существующих в отечественной и зарубежной литературе точек зрения и основных концепций по истории формирования и утверждения средневековой церковной практики таинства исповеди и выявления ее роли и значения в процессе интериоризации сознания западного индивида. При этом работы отечественной школы медиевистики помогают выявить соответствующий социальный контекст развития данной процедуры и созвучие требований и норм складывающегося этоса средневекового бюргерства и тех нравственных предписаний и этических пропозиций, которые распространялись священниками на повседневную жизнедеятельность горожан в рамках церковной практики покаяния и отпущения грехов. Во-вторых, динамичное развитие в последние десятилетия российской философской медиевистики ставит задачу изучения не только традиционных учебных проблем средневековой мысли, но и более конкретной тематики, представляющей внутренние диспозиции и дифференции схоластического дискурса.

В этом смысле традиция толкования совести и синдересиса, сложившаяся в рамках схоластического дискурса высокого Средневековья, представляет собой отличительную особенность христианской, неизбежно морализирующей парадигмы европейского философствования. Непримируемые богословские споры, развернувшиеся по поводу определения статуса и нравственных оснований совести, выступили своеобразным коррелятом технологий власти и социального контроля, подспудно реализуемых Церковью с помощью таинства исповеди и покаяния. Исповедь углубляла самосознание и внедряла обязательную моральную интроспекцию в мыслительную деятельность индивида, а этические доктрины схоластики, в свою очередь, открывали новые проекции надзора, постепенно смягчая нравственный ригоризм первоначаль-

ного христианства. Именно богословские трактаты университетских магистров (особенно в горизонте рецепции аристотелизма) и всевозможные руководства для приходских кюре создали систему тайного исповедального дознания, подтверждая, таким образом, действенное значение отвлеченных схоластических дистинкций для утверждения общественного правопорядка и внешнего благонравия западного социума.

Кроме того, важнейшим условием реализации данного научного проекта послужила исследовательская методология универсального культурологического анализа, предполагающая в качестве главного требования – отказ от сложившихся в традиционной гуманитаристике шаблонов ранжирования дисциплин. В этой работе, наоборот, привлекаются все возможные материалы и обобщения, представляющие различные научные стратегии изучения истории европейской культуры и становления принципов самосознания западного индивида. Здесь совмещаются теоретические выводы социологов и высказывания богословов, размышления культурологов и идеи философов, исторические хроники и мировоззренческие дискурсы. Ведь только так можно представить себе целостный образ европейской культуры в ее внутренней духовной динамике и постичь те феномены, которые имплицитно инсталлировали важнейшие инновационные установки самосознания людей в период перехода от Средних веков к Новому времени.

Хотелось бы высказать слова признательности доктору Штефану Райхельту из Лейпцигского университета, который оказал существенную помощь в приобретении необходимой литературы, специалистам Центра изучения средневековой культуры за многолетнее сотрудничество и С. А. Душиной за критические замечания и поддержку.

ВВЕДЕНИЕ

ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

...Идеи долга, справедливости, права, порядка. Они имеют своим источником те самые события, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейца.

П. Я. Чаадаев¹

Процесс становления европейской цивилизации с подспудными тенденциями к рационализации давно стал предметом скрупулезного социально-исторического анализа, вовлекшего в свою орбиту представителей самых разных областей современного гуманитарного знания. В экспликацию стратегий понимания генезиса структур и исходных оснований формирования дисциплинарных пространств западного общества и соответствующей "физиологии европейца" внесли свой вклад многие известные ученые. При этом вопросы, которые они ставили, созвучны в единой направленности исследований глубинных условий утверждения западного самосознания с его атрибутами торжества правопорядка, строгости долга и внешне благопристойного образа жизни. Исторически такого рода поведение задается многовековой практикой дрессуры, осуществлявшейся в различных институтах и процедурах социального контроля, развертывавшихся от эпохи высокого Средневековья и ведущих к горизонтам Нового времени. Важнейшую роль в рамках данного периода сыграла, как известно, христианская религиозность. В частности, с ее развитием связывают смену мировоззренческих парадигм и социально-экономического уклада Западной Европы.

В этой связи особенно примечательным представляется тот факт, что рационализация установок морального сознания и всего устройства производства и предпринимательства в это время оказывается возможной благодаря специфическим требованиям протестантской теологии, которая, по сути, несет в себе сугубо сверхразумный и сверхъестествен-

¹ Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 22.

ный пафос призвания и статуса человека в его положении перед Богом. Подобный тезис обнаруживается, прежде всего, в работах Макса Вебера. Однако сам он не считал себя первооткрывателем этой концепции. Его предшественниками, как известно, были Лэвли, Метью Арнольд, Эдуард Бернштейн. Здесь же можно вспомнить и Карла Маркса, рассматривавшего дело М. Лютера в качестве "буржуазной революции № 1". Но позиция М. Вебера была, безусловно, более разработанной и теоретически выверенной. В своем фундаментальном труде "Социология религии" он признавал, что религиозная этика всегда в той или иной мере поддерживала и служила "рациональным экономическим целям, особенно кредиторов"², но только "мирская аскеза протестантизма, которая указала путь в деловую жизнь именно наиболее благочестивым и ригористичным людям и способствовала тому, что успех в делах они стали рассматривать как плод рационального образа жизни"³. Тем самым, по мнению М. Вебера, именно протестантизм, в частности кальвинизм, пуританизм и близкие к ним секты, способствовали утверждению процесса рационализации профессиональной деятельности через идею призвания. И хотя понятие "Beruf", совмещающее в себе смыслы религиозного характера профессиональной деятельности и светского будничного понимания труда, приобрело свое особое значение благодаря интерпретации Мартина Лютера, но все же его дальнейшее развитие было связано не столько с позицией немецкого реформатора, сколько с формированием пуританского вероучения. В своем классическом исследовании "Протестантская этика и дух капитализма" Макс Вебер пишет, что "наиболее последовательное обоснование идее профессионального призвания дает выросший на почве кальвинизма английский пуританизм"⁴. Немногим далее он добавляет, что "повсюду, где утверждалось пуританское мироощущение, оно при всех обстоятельствах способствовало установлению буржуазного рационального с экономической точки зрения образа жизни, что, конечно, имеет неизмеримо большее значение, чем простое стимулирование капиталовложений. Именно пуританское отношение к жизни было главной опорой этой тенденции, а пуритане – ее единственно последовательными сторонниками. Пуританизм стоял у колыбели современного "экономического человека"⁵.

² Вебер М. Избранное. Образ общества. М. 1994. С. 239.

³ Там же. С. 241.

⁴ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 184.

⁵ Там же. С. 200.

При этом Вебер не устал напоминать, что дело Реформации само по себе отнюдь не задавалось генезисом "капиталистического духа". "Если мы, исследуя взаимосвязь между старопротестантской этикой и развитием капиталистического духа, отправляемся от учения Кальвина, кальвинизма и других "пуританских" сект, то это, – как подчеркивает М. Вебер, – отнюдь не означает, что мы предполагаем обнаружить, будто кто-либо из основателей или представителей этих религиозных течений в каком бы то ни было смысле считал целью своей жизненной деятельности пробуждение того "духа", который мы именуем здесь "капиталистическим"⁶. Согласно его концепции, мировоззренческие свершения протестантизма задавались принципиально новыми богословскими истолкованиями идеи спасения, инициировавшей особую стратегию повседневной жизни. Эта этическая парадигма предполагала строгость и систематичность в осуществлении всех возможных действий, она реализовалась в таком измерении личного отношения к Богу, в котором любой поступок приобретал последнее и решающее значение для дела спасения, а вся жизнь подчинялась методичному распорядку духовного самоконтроля. Вебер отмечает, что "кальвинист, таким образом, сам "создает" свое спасение, правильнее следовало бы сказать – уверенность в спасении (и мы действительно встречаем подобные высказывания), что это спасение, однако, не может быть обретено, как того требует католицизм, постепенным накоплением отдельных достойных деяний, а является следствием систематического самоконтроля, который постоянно ставит верующего перед альтернативой: избран или отвергнут?"⁷.

В данной религиозно-богословской позиции присутствовала определенная доля преемственности реформационного вероучения с традициями католицизма. В частности, немецкий социолог указывает на средневековую монашескую аскезу, которая, следуя его оценкам, предстает в качестве своеобразной предтечи последующего становления идеи призвания в рамках кальвинизма и пуританства. Истоки и некоторые элементы традиции христианской аскетики Вебер возводит еще к Античности. При этом он подчеркивает, что "она превратилась в систематически разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status naturae*, освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение его жизни некоему планомерному стремлению, а его действий – постоянному самоконтролю и проверке их этической значимости;

⁶ Там же. С. 104–105.

⁷ Там же. С. 151–152.

таким образом, монах объективно превращался в работника на ниве Господней, а субъективно тем самым утверждался в своей избранности к спасению"⁸. Он также признавал роль процедур контроля сознания верующих, сложившихся в рамках католицизма, таких, как таинство покаяния, исповедь, церковная проповедь. Упоминает он и о средневековом институте "святости", об "упражнениях" Игнатия Лойолы, культивировавших "активное самообладание". Все это позволяет говорить о том, что для Вебера протестантизм отнюдь не являлся исключительной формой рационализации, состоявшейся в ходе длительной истории становления как христианской религиозности, так и религии вообще. Нельзя забывать, что проект исследований и теоретические выводы, представленные в работе "Протестантская этика и дух капитализма", по замыслу автора, должны были стать лишь частью глобального изучения истории экономической этики западного христианства и фундаментальной социологии религии. Более того, сам Вебер вынашивал планы освоения средневековой католической мысли с целью экспликации соответствующих морально-этических установок экономической деятельности, сформировавшихся в эпоху позднего Средневековья. Такая стратегия дальнейших исследований, с одной стороны, была инициирована теорией его современника и одного из главных оппонентов, В. Зомбарта. С другой стороны, она позволила бы расширить представления о перспективах становления рационализации европейской культуры.

Как известно, В. Зомбарт полагал, что утверждение капиталистического духа было обусловлено средневековыми католическими истоками. Церковь требовала строгого соблюдения правил ведения торговых операций, несмотря на то, что ее участники могли быть достаточно удалены друг от друга, и после сделки никогда больше не встречаться. «Она осуществляла это, осуждая все бесчестные уловки при заключении договоров как грех: *moraliter reissant*, смертный грех совершают те, кто "с ложными уверениями, обманами и двусмысленностями" ведет торговлю», – пишет В. Зомбарт⁹. При этом, согласно его концепции, важнейшая заслуга в процессе реализации стратегии морального самоконтроля принадлежала этической доктрине Фомы Аквинского. Немецкий социолог считал, что главный постулат моральной теории томизма связан с "рационализацией жизни", и именно он оказал "существенное со-

⁸ Вебер М. Избранные произведения. С. 154–155.

⁹ Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994. С. 185.

действие капиталистическому мышлению"¹⁰. Его учение о нравственности включало в себя "упорядочивание чувственности, аффектов и страстей в направлении к цели разума" и вело к торжеству мещанских добродетелей, кои "могут процветать, – отмечал Зомбарт – только там, где любовная сфера человека подверглась ограничениям"¹¹. Именно тот, кто живет воздержанно, кто не тратит денег впустую, кто следует строгим нормам бюргерской морали, становится энергичным и наиболее удачливым предпринимателем, ему доверяют и готовы предоставлять кредиты на самых выгодных условиях.

На очевидную тенденцию к цензурированию поведения в сфере торговли, присущую этической теории Фомы Аквинского, указывает и российский исследователь А. Я. Гуревич. Он обращает внимание на понятие *justitia* ("справедливость"), которое Аквинат, несомненно, воспринял от Аристотеля, но придал ему иной смысл, расширив его значение. Справедливыми, в томистском понимании, должны быть все отношения людей, включая торговые сделки. Всякая форма предпринимательства должна "строиться на основе взаимной помощи и эквивалентности служб и услуг, но не на односторонней выгоде и эксплуатации"¹². В этой связи главным регулирующим принципом торговли является идея общего блага. Именно она оправдывает деятельность коммерсанта, позволяя ему получать заслуженное и справедливое вознаграждение за труды, риск и затраты. Но прибыль не должна превосходить грань разумной умеренности. "Жадность и стяжательство – грех, и торговля, преследующая удовлетворение этих низменных побуждений, безусловно, осуждается", – подчеркивает А. Я. Гуревич¹³. Живой интерес в рамках поздней схоластики вызывала проблема ростовщичества, которое не могло быть оправдано социальным благом, ибо в нем не присутствовал конкретный труд, а прибыль изымалась только из оборота денег, ссужаемых под процент. Подобная финансовая процедура затрагивала принципиальный вопрос морального характера, относящийся к сфере спасения душ, поэтому она была строго запрещена Венским собором 1311 года. "Особое значение придавалось умыслу: ошибка, – как отмечает А. Я. Гуревич, – в назначении цены еще сама по себе не была грехом, существенно состояние совести участников сделки. Ростовщичество начинается с надежды на прибыль, и все увертки и ухищрения, направленные на сокрытие полученных процентов, не могут спасти душу

¹⁰ Там же. С. 183.

¹¹ Там же. С. 184.

¹² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 251.

¹³ Там же. С. 253.

ростовщика"¹⁴. Ростовщикам запрещалось завещать свои деньги даже на нужды благотворительности. Во имя спасения души от них или их ближайших родственников требовали возвращения всех несправедливо нажитых средств должникам. Но вместе с расширением торговли и ремесленного производства, для которых требовались свободные денежные средства, постепенно изменяется и отношение к банковскому капиталу и к деньгам, ссужаемым под процент. Для этого потребовались столетия и многочисленные казуистические ухищрения церковных каноников.

Влияние канонического права на развитие западноевропейского предпринимательства в эпоху перехода от Средних веков к Новому времени отмечали и многие другие исследователи. Автор многотомного труда "Введение в английскую экономическую историю и теорию", У. Д. Эшли, однозначно признает значение схоластических учений для генезиса принципов деловых отношений в средневековом обществе и подробно описывает взгляды Фомы Аквинского и основные постулаты канонического права, непременно подчеркивая их роль в развертывании общего пространства европейской экономической теории. Он пишет, в частности, что "так же, как мы не можем вполне понять дело Адама Смита без привлечения достаточного внимания к физиократам, ни физиократов без рассмотрения меркантилистов, точно так же истоки меркантилистской теории едва ли понятны без знания канонической доктрины, с которой их теория находилась отчасти в отношении преемственности, отчасти протеста"¹⁵. Однако немецкий исследователь В. Эндеманн не склонен совмещать стратегии средневекового церковного учения, ограниченного представлениями о натуральном способе производства, с новоевропейскими подходами к предпринимательству и буржуазными принципами хозяйствования. Первая эпоха, как утверждает ученый, "не искала ничего в качестве материальной выгоды и презирала работу"¹⁶. Тогда как главными мотивами Нового времени, согласно его мнению, являлись "работа и прибыль, работа и деньги"¹⁷. Так или иначе, оба историка признают сам факт наличия вполне разработанной экономической доктрины у средневековой римско-католической Церкви. "Тенденция в отношении формирования отдельного раздела учения, — указывает У. Д. Эшли, — подтверждается все расширяющимся простран-

¹⁴ Там же. С. 257.

¹⁵ *Ashley W. J. An Introduction to English Economic History and Theory. Part II. The End of the Middle Ages. London, 1893. P. 381.*

¹⁶ *Endemann W. Die nationalökonomischen Grundsätze der canonistischen Lehre. Jena, 1863. S. 199.*

¹⁷ *Ibid, S. 200.*

ством, посвященным обсуждению экономических вопросов в общих теологических трактатах, и еще более примечательно в руководствах по казуистике для применения исповедниками, и в учебниках канонического права для использования церковными юристами"¹⁸. Несомненно, что данные экономические каноны средневековой католической Церкви внедрялись, как в практику светских юридических уложений, так и в умонастроения верующих.

В свою очередь, российский медиевист Н. П. Грацианский призывал не абсолютизировать степень влияния церковных этических теорий на развитие средневекового буржуазного духа, но считал неприемлемым и полное отрицание ее воздействия на становление европейской культуры. Он писал, что "цеховая система промышленности есть прямое порождение насущных потребностей времени, а не этического учения Церкви. Если же принципы цехового строя совпадали с принципами этико-экономической теории канонистов, то это объясняется тем обстоятельством, что и самые воззрения канонистов были продуктами своего времени"¹⁹. Прозорливость же церковной доктрины, по его мнению, заключалась в том, что в рамках канонических теорий принципиальным образом изменилось само отношение к физическому труду, к работе и статусу ремесленника в средневековой социальной иерархии. Он обрел собственное место, свой рационально оправданный авторитетом университетских богословов тоpos. "Признавши физический труд человека делом важным и благородным, в высшей степени полезным для общества, Церковь, – подчеркивает Н. Грацианский, – прежде всего вывела ремесленника из того униженного положения, в котором он находился ранее, уравнивши его в моральном отношении с двумя правящими сословиями – знатью и духовенством. Она привила цеховому ремесленнику сознание собственного достоинства и то чувство профессиональной чести, которое проглядывает в каждом отдельном постановлении цеховых регламентов. Она освятила создавшиеся промышленные отношения авторитетом Божественного закона, придавши этим отношениям более силы, крепости и устойчивости. Наконец, она заставила правительственную власть уважать цеховые традиции и в своей экономической политике руководствоваться соображениями права и справедливости"²⁰.

¹⁸ Ashley W. J. Op. Cit. P. 382.

¹⁹ Грацианский Н. Парижские ремесленные цехи в XIII–XIV столетиях. Казань, 1911. С. 99.

²⁰ Там же. С. 100.

Но суть проблемы заключается не в том, чтобы определять приоритеты в утверждении капиталистического духа, противопоставляя протестантизм католицизму, средневековые экономические представления новоевропейским подходам, а учение Мартина Лютера доктрине Фомы Аквинского. Ни тот ни другой не мыслили себя в качестве родоначальников буржуазного мира, как и ни протестантизм в целом, и ни, тем паче, католицизм не могут быть представлены в статусе религиозных оснований данных социальных отношений. Гораздо важнее сам дух индивидуализма, сурового морального ригоризма и того религиозного табуирования поведения, которое они задают в рамках западноевропейской культуры на грани эпох. Примечательно, что Н. Элиас связывал позицию рационализации европейского социума не с буржуазными институтами, а с традиционным феодальным сословием дворян, с придворным обществом французского короля, с правилами и этикетом светского монаршего окружения. "При дворе, в первую очередь при дворе крупного вельможи времен абсолютизма, впервые образуется общество, – пишет Элиас, – с той особой структурой человеческих отношений, которое при всех последующих изменениях будет играть решающую роль, причем в течение длительного периода западной истории. ...Жизнь в этом кругу вовсе не является мирной. Множество людей постоянно находятся в ситуации, когда они в значительной мере зависят друг от друга. Сильна конкуренция в борьбе за престиж, как и за благосклонность короля. ...Для борьбы такого рода требуются иные способности, чем умение управляться с оружием: способность к суждению, расчету отдаленных последствий, самообладание, точнейшее регулирование своих аффектов, знание людей – все это становится непременным условием социального успеха"²¹. Таким образом, отвлекаясь от частных и нюансов, можно признать, что концепции М. Вебера и В. Зомбарта несомненно коррелируют в том, что религиозные процедуры католицизма и богословские учения кальвинизма и пуританства сыграли заметную роль в длительном процессе рационализации западного самосознания.

Конечно, христианская религиозность не исчерпывала полноту всех феноменов, которые обусловили развитие европейской ментальности. В работе П. П. Гайденоко и Ю. Н. Давыдова среди такого рода детерминант выделяются следующие: "античная наука, особенно мате-

²¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб., 2001. С. 290.

матика, дополненная в эпоху Возрождения экспериментом и приобретающая – со времен Галилея – характер новой, экспериментальной науки, глубоко связанной – в самой своей методологической основе – с техникой; рациональное римское право, какого не знали прежние типы общества и которое получило на европейской почве свое дальнейшее развитие в средние века; рациональный способ ведения хозяйства, возникший благодаря отделению рабочей силы от средств производства и, стало быть, на почве того, что К. Маркс назвал в свое время "абстрактным трудом" – трудом, доступным количественному измерению"²². Однако религиозная традиция Запада со всеми ее формами регламентации и контроля сознания верующих, несомненно, явилась достаточно яркой доминантой становления культуры не только в Средние века, но и определила перспективу формирования европейского мышления в самом широком историческом горизонте.

Эта многовековая традиция создала "физиологию европейца", сложившуюся в ходе длительной истории рационализации его самосознания и поведения. Она инсталлировала принципы его нравственного самоконтроля, сформировала неотъемлемый внутренний габитус, что позволяет, в свою очередь, по-новому взглянуть на процесс перехода от Средних веков к Новому времени в горизонте становления западноевропейской цивилизации, переосмыслить ее подспудные мотивы и имманентно движущие силы. В данном контексте Ле Гофф, например, говорил о перспективе "долгого Средневековья", развернувшейся в истории западноевропейской культуры от IV века и вплоть до XIX столетия. При этом особую значимость в структуре данного концептуального образа он придавал христианству. "Долгое Средневековье – это эпоха господства христианства", – утверждает Ж. Ле Гофф в статье с символическим названием "В поддержку долгого Средневековья"²³. А Н. Элиас говорил в этой связи о периоде "большого Средневековья". В своей главной работе "О процессе цивилизации" он, в частности, пишет: "С точки зрения развития человеческого общества в целом кажется очевидным, что весь этот период, охватывающий Средние века и Новое время, представляет собой одну-единственную эпоху, как бы одно большое "Средневековье". Не менее важно понять, что Средние века в узком смысле слова не были тем периодом статики, неким "окаменевшим лесом", как их иной раз представляют. Именно тогда в ряде секторов на-

²² Гайденок П. П., Давыдов Ю. Ч. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 75–76.

²³ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 35.

чалось движение, лишь продолжившееся в Новое время. Уже в Средние века появляются фазы экспансии и прогрессирующего разделения труда, здесь мы находим социальные трансформации и революции, совершенствование техники и технологии"²⁴. Подобная переоценка роли «Средневековья» в истории культуры Запада открывает иные возможности для понимания взаимоотношений России и Европы, ее места и значения в судьбах мировой цивилизации.

²⁴ Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 2. С. 59–60.

ГЛАВА I

ИСПОВЕДЬ КАК ФОРМА ИНТЕРИОРИЗАЦИИ СОЗНАНИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

XIII–XVI вв.

1.1. К постановке проблемы: теоретические подходы и концепции

Генезис форм самосознания в истории западноевропейской культуры традиционно рассматривается сквозь призму философии Нового времени с ее редукцией человека к детерминирующему себя субъекту познания, который обладает уникальными способностями схватывать и удерживать истину в фокусе "ясного и отчетливого" представления. Такова, в частности, версия понимания новоевропейской метафизики Мартина Хайдеггера. "Решающее начало, полагающее основу метафизике Нового времени, – метафизика Декарта. Ее задачей стало подведение метафизической основы под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе самозаконотворчеству," – утверждает немецкий мыслитель²⁵. Но подобная дистилляция подразумевает, что духовные преобразования Нового времени не имели соответствующих, предваряющих их утверждение, средневековых причин и оснований. Однако суть дела представляется не столь однозначной, когда учитывается то, что многие ученые Нового времени сохранили органичную связь со средневековым прошлым.

Как известно, родоначальник новоевропейского рационализма Рене Декарт прошел школу иезуитского коллежа Ла Флеш и остался верен схоластической терминологии и проблематике, что убедительно продемонстрировал в своих исследованиях Этьен Жильсон. В известном труде "Дух средневековой философии" он ставит резонный вопрос: "Декарт провозглашал, что его философия никоим образом не основывается на теологии или Откровении, что он исходил только из тех ясных и отчетливых идей, которые наш естественный разум открывает в себе, когда он внимательно анализирует его собственное содержание; но как это случилось, что эти идеи чисто рационального происхождения обер-

²⁵ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Мартин Хайдеггер. Время и Бытие. Статьи и выступления. М., 1983. С. 120.

нулись теми же самыми во всех предметах, которые христианство на протяжении шестнадцати столетий преподавало во имя веры и Откровения?"²⁶ Более того, он прямо указывает, что и картезианская метафизика, и этика Канта не смогли бы увидеть свет дня вне соответствующих средневековых философских истоков. Конечно, эти замечания исследователя-медиевиста не могут отменить новаторского значения идей и постулатов этих выдающихся мыслителей, но они восстанавливают справедливость в отношении к предшествующей эпохе, к интеллектуальным опытам схоластов, к наследию утонченной средневековой университетской учености.

Необходимо признать, что становление развитой формы европейской субъективности произошло не в рамках одномоментного акта, а, в частности, имплицитно генерировалось в многовековой истории формирования самосознания в традиции средневековой христианской религиозности. Внутренние глубины сознания западного индивида эксплицировались благодаря соответствующим процедурам церковной службы, главная из которых в данном контексте – исповедь. Так, Жак Ле Гофф и Жан Делюмо указывают на особое значение исповеди, инкорпориовавшей мораль и нравственные принципы совести в широкие народные массы. Утверждение процедуры исповеди "повлекло за собой, – отмечает Ж. Делюмо, – непомерное разрастание власти и влияния духовника, ставшего специалистом по греховным прецедентам. Утонченно-тяжеловесная казуистика привела к глубоким изменениям в общественном сознании представителей европейской цивилизации, в то время переживавшей трансформацию"²⁷. Практика исповеди постепенно охватывала все более широкое пространство человеческой жизнедеятельности. Отходя от сугубо религиозных вопросов, она затрагивала правила ведения бизнеса, финансовых манипуляций, так как было запрещено прямое ростовщичество, темы семейных отношений, сексуальных пристрастий супругов, которые подвергались жесткой регламентации. Все это вело к тому, что верующий должен был постоянно следить за собой, контролировать свои действия, отчитываться за свои поступки.

"Исповедь овнешняла (отменяла, опустошала, запрещала) все интимное. Но только так интимное вообще могло возникнуть! – через опустошение и недопущение. Мир исповеди единственный, тотальный, целостный мир, в котором индивид тогда смел сказать "Я", – ут-

²⁶ *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy. New York, 1936. P. 14.*

²⁷ *Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVII века). Екатеринбург, 2003. С. 279*

верждает Л. М. Баткин²⁸. Подобной позиции в оценке значения исповедальной практики в становлении морального самосознания в истории западноевропейской культуры придерживается и А. Я. Гуревич. В своей работе "Проблемы средневековой народной культуры" он пишет: "Исповедь, требуя от прихожанина анализа и оценки своего поведения, обращала его духовный взор внутрь собственного морального существа и самой этой процедурой не могла не оказывать на него воспитательного воздействия. Этот самоанализ, конечно, не происходил спонтанно, он навязывался исповедующемуся в процессе приватного собеседования со священником; но вырабатываемый таким образом навык интроспекции мог быть со временем закреплён. Главное то, что культура предлагала индивиду подобную возможность самооценки и институционально закрепляла ее в процедуре исповеди"²⁹. Тем самым медиевисты признают, что внутренний мир и самосознание европейского индивида разворачивались и углублялись через процедуру исповеди и контроль совести, которые своими историческими и теологическими основаниями восходят к эпохе высокого Средневековья и к специфическим требованиям христианской религиозности.

Особую роль исповеди как формы расшифровывания себя в процессе дрессуры морального сознания европейцев неоднократно подчеркивал в своих трудах и Мишель Фуко. Он видел в ней истоки развития романной литературы и практики психоанализа. "Воздействие власти на обыденную жизнь, — пишет ученый в одной из своих статей, — организовывалось христианством по большей части вокруг исповеди, вокруг обязанности регулярно вплетать в нить языка ничем не примечательный мир будничного: заурядные прегрешения, неприметные слабости вплоть до смутного сплетения мыслей, помыслов и желаний; вокруг ритуала признания, когда говорящий есть в то же самое время тот, о ком говорят; вокруг стирания вещи, сказанной посредством самого высказывания; но не в меньшей степени и вокруг преувеличения самого признания, которому суждено навсегда оставаться тайной, чтобы не оставить за собой иного следа, кроме раскаяния и покаянных трудов"³⁰. Таким образом, согласно Фуко, исповедь несла в себе двоякий смысл и, действительно, была достаточно близка к практике психоаналитических бесед. С одной стороны, верующий должен был объективировать себя,

²⁸ Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000. С. 73.

²⁹ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 173.

³⁰ Фуко М. Жизнь бесславных людей // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Статьи и интервью 1970–1984. Часть I. М., 2002. С. 262.

овнешнить, вывести наружу все тайные помыслы и желания своего Я, с другой стороны, он приобретал возможность списать из памяти все негативные и опасные увлечения, преодолев тем самым суровый груз сомнений внутри своей совести. Власть Церкви одновременно и налагала определенную ответственность на ее членов, и снимала комплекс вины, предлагая соответствующие епитимьи и индульгенции.

Специально к проблематике исповеди Фуко обращается в лекциях "Ненормальные", прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. При этом имеется информация о том, что он уничтожил рукопись о практиках исповеди и руководствах совестью с предварительным названием "Плоть и тело". И все же его концепция достаточно подробно представлена в лекции от 19 февраля 1975 года. В своем курсе он определяет общую перспективу развития в период Нового времени феномена "монстра", то есть таких чудовищ, злодеяния которых выходили за рамки социальных норм. Согласно Фуко, выявление границ аномалий в сфере общественных отношений и структур власти дает уникальный шанс для понимания механизмов социальной стандартизации и оформления очертаний табуированного пространства культуры. Тем самым "ненормальность" выявляет становление соответствующих практик формирования телесной пригодности и пользы. Один из ключевых способов контроля телесности Фуко видит в исповеди и в обряде покаяния. В таком контексте исповедь предстает в качестве институализированной процедуры признания в сексуальности. Но если первоначальное требование Церкви к акту покаяния в рамках раннего христианства относилось лишь к добровольному и публичному признанию в совершенных греховных проступках, за которым следовали строгие процедуры наказания, то, начиная приблизительно с VI века, утверждается иная модель, предполагающая всеобщую тарификацию, близкую к образцу германской судебной практики. Раскаяния "тарифицировались, — подчеркивает исследователь, — в том смысле, что существовал перечень обязательных раскаяний для каждой разновидности греха, точно так же, как в светской уголовной системе для каждого преступления и правонарушения предусмотрено законное возмещение, которое виновник должен был уплатить пострадавшему, дабы загладить преступление"³¹. Здесь и завязывается новый узел проблем, который в самом акте говорения задает определенную степень наказания в виде стыда, покраснения, что, в свою очередь, становится первым шагом на пути прощения.

³¹ Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб, 2004. С. 210.

Следующий этап генезиса процедуры исповеди и покаяния разворачивается, по хронологии Фуко, от XIII столетия до эпохи Ренессанса. Здесь происходит примечательная трансформация исповедальной практики. Она приобретает статус обязательной и тотальной в отношении жизнедеятельности человека, все больше концентрируясь на двух главных моментах – признании со стороны верующего и дознании со стороны священника. Роль священника при этом становится первостепенно важной: он обязан произвести четкую разметку всего пространства покаяния. Именно от его пунктуальности зависит перспектива спасения паствы. И в этой связи сам процесс исповеди становится в строгом смысле слова таинством. Он приобретает уникальный индивидуально-личностный характер, а в деятельности священника реализуется слово прощения самого Бога. Дальнейшее становление исповедальной процедуры и практики покаяния лишь усиливает данные тенденции.

Начиная с XVI столетия, с которого, как полагает французский ученый, утверждается "фаза глубинной христианизации", sacramentalная позиция священника подтверждается эмпирической властью взгляда и слуха. Все более рафинированные требования предъявляются как к священнику, который должен быть особенно осмотрительным не только в отношении слов исповедывающегося, но всего того, что касается его невербального способа презентации – одежды, манер поведения, звучания голоса, позы, так и к самому кающемуся, ибо ему, в свою очередь, необходимо изложить всю свою жизнь, описать все вехи своего пути, не избегая рассказа о самых малых прегрешениях и проступках, искушениях и сомнениях. Тем самым практика исповеди становится, согласно М. Фуко, процедурой "всеохватного дознания", своеобразным "фильтром жизни". И именно в этот период кристаллизуется новое понимание телесности и греха сладострастия. Акценты переносятся с противоправных с позиции Церкви половых отношений (адультер, инцест, насилие) на целостную анатомию тела, которая охватывает различные удовольствия, греховные желания, превратные помыслы, неприличные жесты и акты поведения. "Новое дознание, – пишет Фуко, – становится детальным обзором тела, своего рода анатомией сладострастия"³². Исследование мира похоти приводит, таким образом, к формированию телесной картографии греховности.

Освоение данной картографии сексуальности в рамках исповедальной практики начинается с вопросов об отношении к собственному телу, с выявления исходного пункта человеческой греховности и перво-

³² Там же. С. 226.

го опыта сладострастия – прикосновений к самому себе. При этом обсуждаются все нюансы возможного искушения через книги, рассмотрение неприличных картинок, удовольствий от непристойных слов, песен, рассказов, через какие-либо игры, жесты, танцы. В итоге вырисовывается эскиз моральной физиологии тела. Вырабатывается соответствующая технология души и тела, которая укоренена в специфическом проецировании власти, выявляющей через процедуры исповедального признания скрытую игру удовольствий и желаний человека. Главным объектом контроля предстает молодой человек, юноша, учащийся коллежа или семинарии. Его первые сексуальные опыты, обусловленные жесткими рамками ограниченного общения, становятся предметом строгой опеки и надзора. Именно в школах, коллежах, армейских училищах, ремесленных мастерских XVI–XVII вв. и складывается властная механика воспитания и контроля тела, которая делает его покорным и полезным. Таким образом, для М. Фуко исповедальня в своем изначальном смысле являла место сосредоточения не только опыта интериоризации новоевропейского индивида, но и своеобразного приручения его телесности к реализации технологий власти. Она задавала проекцию социальных норм дозволенного в сферу его сексуального поведения, инкорпорировала мораль и соответствующие жесткие табу в его самосознание.

В своих исследованиях исповедальной процедуры католицизма Мишель Фуко основывался на классической работе Генри Чарльза Ли "История тайной исповеди и индульгенций в Латинской церкви", вышедшей еще в конце XIX столетия, но не утратившей своей научной актуальности по сей день в силу значительного объема представленных в ней богословских позиций и точек зрения на самые разные вопросы, связанные с процедурой покаяния. Г. Ч. Ли подробно рассматривает многочисленные теологические проблемы, решения и постановления Соборов, декреты римских пап, обусловившие генезис процедуры покаяния. Он дает соответствующую историческую хронологию событий, ведущих к окончательному признанию исповеди в качестве обязательного таинства для всех верующих, внедряется в сопутствующие схоластические споры, определяет основные позиции, сложившиеся в традициях разных школ средневекового богословия. Он описывает внешние правила проведения исповеди и строгие требования, предъявлявшиеся как к поведению священника, так и к исповедующимся прихожанам. Четкие параметры были разработаны даже по отношению к месту осуществления данного таинства. В реализации процедуры исповедального покаяния принципиальное значение имели абсолютно все, даже самые

незначительные прегрешения и проступки. Их необходимо было выявить для того, чтобы обрести надежду на спасение. И пунктуальность священника здесь приобретала не менее фундаментальную роль, чем строгость отчета совести, представленного кающимся. Кроме того, священнику было необходимо установить адекватную греховному действию верующего меру наказания, наложить соответствующую епитимью, которая задавала перспективу спасения. При этом священник нес столь высокую степень ответственности, что, по сути, он рисковал собственным статусом перед Богом и Церковью, личной надеждой на небесное воздаяние.

В фокусе данной интерпретации суть концепции Ли сводилась к пониманию исповеди как традиционной католической практики торжества власти ключей. Для него как протестанта средневековая христианская религиозность коннотировала, прежде всего, с господством церкви и священства. "Бог должен приближаться, — пишет исследователь, — именно через священника, кающийся должен подчинить ему себя в полном повиновении и быть готовым к тому, чтобы следовать его предписаниям для обретения спасения, и, делать все необходимое, чтобы избежать телесной смерти"³³. Поэтому историческая перспектива проскции властных полномочий и контроля сознания верующих, развернувшаяся в европейской культуре на протяжении долгих столетий от раннехристианских общин Рима до Тридентского собора, утверждала и поддерживала исключительную роль священника в качестве главного морального обвинителя на исповедальном суде совести. Теория Церкви, как считает Ли, "состоит в том, что священник располагается как судья в трибунале совести. Прежде чем пойти на исповедь, кающийся инструктируется о том, как осуществить тщательное исследование его памяти, а Тридентский собор представил это *de fide*, но невозможно определить исключительные пределы, до которых это самоисследование должно было продвигаться. Прихожанин являлся только свидетелем за и против себя и в большинстве случаев, как сообщают нам книги, невольным свидетелем. Для того, чтобы оценить казус должным образом, важно не только обнаружить каждый грех, но и обстоятельства, связанные с ним, а это может быть достигнуто только тщательным исследованием, в котором исповедник изучает совесть грешника до дна и выясняет все существенные факты, необходимые для достижения точного суждения"³⁴. Тем самым, согласно Ли, совесть кающегося прихожанина

³³ *Lea H. C. A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. Vol. I, London, 1896. P. 209.*

³⁴ *Ibid. P. 367.*

подвергалась, с одной стороны, суровой самооценке, а с другой стороны, пристальному дознанию со стороны его духовного наставника. Верующий, эксплицируя себя, одновременно учился жестко контролировать свои тайные помыслы и скрываемые от других греховные желания. Но при этом, как, например, отмечает Томас Тентлер, Г. Ч. Ли "никогда не пытался проанализировать пути, в рамках которых таинство исповеди служило социальным и психологическим потребностям западного христианского мира"³⁵. Его интенция определялась экспликацией сугубо внутрицерковных нравственных пропозиций и теологических оснований практики исповеди.

Напротив, Т. Тентлер поставил данную задачу в качестве главной для собственного исследования "Грех и исповедь на заре Реформации". Странно, что его работу не использовал в своих археолого-гуманитарных изысканиях М. Фуко, хотя она вышла как раз в тот период, когда он занимался данными проблемами. Так или иначе, серьезный научный труд Тентлера был направлен на выявление социальных горизонтов утверждения процедуры исповеди. Для него средневековый католический институт покаяния содержал в себе функцию укрепления дисциплины или социального контроля. И поэтому он говорил, что его штудии "показывают, как таинство исповеди стало целостной системой социального контроля"³⁶. А его основные темы – это утешение, которого чаяли согрешившие и раскаявшиеся верующие, и дисциплина, которую стремилась утвердить Церковь. Но при этом объект его исследований – не столько теологические трактаты и богословские дискуссии, развернувшиеся в рамках университетской учености периода высокого Средневековья, к чему преимущественно было приковано внимание Г. Ч. Ли, сколько разнообразные популярные пособия по исповеди и руководства совестью, разработанные для приходских священников. Такого рода литература регламентировала непосредственную практику повседневной жизни Церкви, поэтому она и вызывает неподдельный исследовательский интерес.

В своей работе Тентлер выделяет три ключевых принципа средневековой системы организации таинства исповеди. Во-первых, это "сакраментально упорядоченное доминирование священника"³⁷. Оно выражалось, в частности, в том, что только священники могли прощать грехи и приводить раскаявшихся прихожан к милости Христа. Священ-

³⁵ Tentler T. N. Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. XII.

³⁶ Ibid. P. XVII.

³⁷ Ibid. P. 345.

ник, таким образом, выступал в роли раздатчика даров, которые позволяли верующим освободиться от собственных недостатков и слабостей. В этой связи в средневековой традиции был разработан особый этикет почитания исповедника. Его статус носителя власти ключей закреплялся не только тем, что он исследовал души кающихся прихожан, но и судил их внутренние интенции, мотивы и принципы поведения. При этом, конечно же, церковные власти и местные иерархи предъявляли определенные требования и к самим священникам, прежде всего, к их необходимым познаниям в сфере осуществления процедуры покаяния.

Второй принципиальный момент дисциплинарного пространства исповеди, согласно Т. Тентлеру, заключался в том, чтобы "заставить народ подчиняться не только людям, но моральности и закону"³⁸. В этом состояла суть данной формы социального контроля. Моральные и юридические нормы должны исполняться, а для этого необходимы соответствующие нравственные инстанции, инициировавшие голос совести. Существовали всевозможные списки грехов, которые были строго перечислены, классифицированы, распределены по градациям, взвешены с разных позиций и проанализированы. Они регламентировали широчайшую область человеческой жизнедеятельности, включая сексуальную жизнь супругов или, например, сферу разных видов профессионального труда. Была установлена четкая граница между смертными и простибельными грехами, определены параметры не только греховных действий, но и мыслей, желаний. Эти списки представляли собой объективную составляющую процедуры покаяния и предназначались как для священников, так и для прихожан. Исповедник был обязан хорошо знать различные модели греховных поступков, а кающиеся соизмерять с ними все свои внутренние стремления и стратегии поведения, чтобы ясно представлять, как можно избежать превратных деяний, или о чем необходимо рассказать и в чем покаяться перед своим духовным наставником, если они все-таки совершили что-то недозволенное.

Третий принцип системы исповедального контроля состоял в том, что "ее первичным субъектом являлась совесть индивида"³⁹. Кающиеся должны были исполнять многие обязанности, но самым существенным было требование делать все сознательно. Человек был обязан находиться в состоянии перманентно бодрствующего духа и постоянно контролировать себя. Для процедуры исповеди принципиальное значение имело полное осмысление всех действий и греховных намерений.

³⁸ Ibid. P. 346.

³⁹ Ibid, P. 347.

Ключевым началом здесь являлась совесть. Она оценивала все истинные интенции. И она же вызывала чувство вины, предъявляемое в качестве необходимого условия для покаяния и возможности прощения. "Элемент психологической вины как центральной санкции являлся жизненно важным", – отмечает Тентлер⁴⁰. По сути, вся система дисциплинарного контроля в рамках процедуры исповеди основывалась на внутреннем чувстве вины. И эта вина приобретала уже не внешний характер опасений и стыда перед исповедником, а провоцировала напряжение личной совести индивида, обнажала его глубинные духовные противоречия.

В заключение необходимо признать, что изложенные позиции западных ученых убедительно демонстрируют особое значение тайной исповедальной практики средневековой католической церкви в становлении специфических особенностей европейского менталитета с его индивидуализмом и нравственным благочестием. При этом горизонты влияния данной процедуры на генезис форм западного самосознания отнюдь не ограничивались лишь сферой религиозной жизни и богословскими спорами о роли и статусе священника в деле покаяния. Напротив, как видно из исследований, они охватывали самые разные области деятельности средневековых людей, начиная от семьи и супружеских отношений, профессиональных проблем и заканчивая сомнениями о личном спасении. Принося на таинство исповеди многочисленные прегрешения, мысли, желания и проступки, западный индивид учился контролировать себя, планомерно в течение столетий формировал габитус дисциплины и порядка, приучался к исполнению нравственных норм и требований закона. Именно развернувшийся таким образом процесс интериоризации сознания подготовил фундамент для реализации социальной позиции западного человека в качестве субъекта нравственно-правовой деятельности. Только выйдя за рамки непосредственности жизни, осознав свою греховность, пройдя мучительную тяжбу в жестких границах религиозного средневекового мирозерцания со своей падшей природой и совестью, он оказался способен устремиться к новым перспективам социальных институтов власти и общественно-политической самоорганизации.

Конечно, нельзя экстраполировать ограниченную церковную процедуру на период длительного исторического генезиса европейской цивилизации и подменять тем самым многообразие факторов, обусловивших ее рационализацию. И все же нельзя не замечать ее значения и,

⁴⁰ Ibid.

более того, крайне необходимо воздать ей должное, ведь она существует и играет свою важную роль и в современном мире. Кроме того, ригористическое звучание и нравственный пафос данного таинства, бесспорно, соответствовали определенным социально-экономическим тенденциям развития позднесредневекового общества, прежде всего, укладу жизни складывающегося городского бюргерства. Нельзя забывать, что значительную часть прихожан в период высокого Средневековья составляли жители городов, именно они и нуждались в особых практиках разрешения нравственных и социальных конфликтов, они несли на трибунал священника дело своей совести. Здесь в узких пространствах средневековых городских улочек и в стесненных обстоятельствах коммунальной жизни произошла окончательная инсталляция процедуры тайной исповеди. Здесь же конституировалась новая форма самосознания европейского индивида, выкристаллизовывалась его суровая нравственная основа.

1.2. Контексты эпохи: этос средневекового бюргерства

Как бы не относиться к христианской религиозности, в силу всего вышесказанного, следует признать ее важную роль в становлении ментальной культуры Запада. Для христианства Средние века – это эпоха формирования догматических постулатов вероучения, развития и утверждения канона и мыслительного образца теологического дискурса, период длительной традиции саморефлексии, осмысления антиномий и парадоксов веры. Богословские споры, Вселенские Соборы, корпус патристики, символ веры, становление церковной иерархии, зарождение монашества, исихазм, формирование института папства, конфликт властей, окончательный раскол двух конфессий (1054 год) – данные позиции исторически задают первый этап развития христианства. Он развернулся от III до XI в. Это время утверждения и возрастания мощи Церкви в социальном пространстве культуры. Как для православия, так и для католицизма, наследие данного периода наряду с Библией как Священным Писанием составило основу святого духовного Предания, определившего исходный кодекс христианского вероучения.

Разумеется, многое из того, что составляло пространство средневековой ментальности, уже пережито и устарело. Однако христианские постулаты, соответствующие процедуры и практики контроля морального сознания, принятые в Церкви, обрели особое значение в период перехода от Средних веков к Новому времени. Этот драматичный промежуток европейской истории отмечен знаковыми событиями в станов-

лении христианской религии. Он охватывает этап от XII до XVI столетий. Широкие еретические движения, "Авиньонское пленение пап" (1309–1377 гг.), Великая схизма (1378–1415 гг.), "Флорентийская уния" (1439 год), падение Константинополя (1453 год), начало Реформации (1517 год), Тридентский Собор (1545–1563 гг.) составляют неотъемлемый контекст социально-мировоззренческих преобразований, развернувшихся в европейской культуре между двух эпох. Но самая главная трансформация в истории цивилизации Запада данного периода заключалась в активном подъеме и развитии городов, в утверждении их социально-экономического приоритета. Несмотря на все сложности и роковые перипетии, обусловленные эпидемиями и военными действиями, городское население возрастало, усиливая значение городов в общем контексте культуры. Городская жизнь с ее специфическими формами социальности требовала новых, более действенных процедур контроля.

Как известно, история большинства западноевропейских городов начинается с эпохи Средневековья. И именно в этот период, как отмечает А. А. Сванидзе, сложилась "городская система Европы"⁴¹. Расцвет средневекового урбанизма разворачивается в XI–XIII вв., когда по всему европейскому континенту появляются многочисленные торгово-ремесленные центры. Они не только возрождают прежние античные поселения, но и значительно выходят за рамки географии Древнего Рима. Города возводятся вдоль главных речных артерий Европы – по Днестру и Дунаю, в районе Северной Галлии между Луарой и Рейном, на побережье Северного моря, особенно много их появилось в Средней и Северной Италии. Быстро возрастало количество городских жителей, хотя абсолютное большинство городов были не столь крупными и густо заселенными, превалировали местечковые образования с незначительным населением от пятисот до полутора тысяч человек. Города в 20–30 тысяч считались достаточно мощными, а центры в 100 тысяч были просто на пересечении. Самым крупным городом Западной Европы являлся Париж, в котором, по данным переписи 1328 года, проживало от 200 до 230 тысяч человек. Основным источником пополнения городского населения являлись крестьяне, которые по тем или иным причинам уходили в город и обретали личную независимость.

В Средние века существовала пословица: "городской воздух делает свободным". Однако для того, чтобы стать свободным, необходимо

⁴¹ Сванидзе А. А. Средневековые города Западной Европы: некоторые общие проблемы // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Том 1. Феномен средневекового урбанизма. М., 1999. С. 10.

было прожить в городе не менее года и одного дня, а также научиться какому-то мастерству, чтобы включиться в определенную корпорацию. Таким образом, произвол феодала в отношении крестьян, бежавших в город, сменялся новыми формами контроля и регуляции поведения соответствующими нормами корпоративной морали городских ремесленных гильдий и цеховых организаций. Если крестьяне не вписывались в социальное пространство города, то их уделом становилась жизнь городских низов, либо деятельность, которая подвергалась всеобщему презрению (банщики, брადобреи, знахари, комедианты, палачи, чистильщики клоак, проститутки), либо откровенный пауперизм и путь маргиналов. Такого рода людей преследовали и считали паразитами, но одновременно именно город делал их таковыми. Более того, только город предоставлял им возможность для выживания. Они могли просить милостыню, выступать в роли так называемых "христовых бедняков" или заниматься мошенничеством. Они были необходимым атрибутом всего уклада городской жизни и объектом проявления христианских чувств милосердия со стороны богатых купцов и ремесленников. Для них создавались особые заведения – госпитали, богадельни, куда их принимали без взноса, но принуждали работать. Часто бедноте раздавали подаяние по завещанию богатых бюргеров, которые стремились тем самым позаботиться о своей грешной душе. Это стало обычной практикой во многих средневековых городах. Тем самым город воспроизводил когорту бедняков. Нищие порой образовывали свои братства с определенными взносами в общую казну, из которой осуществлялась помощь в крайних случаях.

Вместе с развитием городов в XI–XIII вв. начинает формироваться и особый дух коммунального единства. Городские жители объединялись во всевозможные купеческие гильдии и ремесленные корпорации. "Корпоративизм сословий и малых групп, – указывает А. А. Сванидзе, – пронизывал средневековое общество Западной Европы сверху донизу, был его сущностной чертой"⁴². Например, в Париже в XIII столетии существовало более 300 цехов, представлявших собой профессиональные объединения людей самых разных специальностей. Правила жизни ремесленных гильдий создавали особую разметку пространства городского тела. Члены таких братств имели особую одежду и свои знаки отличия, отражающие их сферу деятельности. Они группировались в отдельные колонны во время праздничных шествий, устраивали совместные пирушки, посещали определенную церковь, помогали своим чле-

⁴² Там же. С. 27.

нам в трудных ситуациях, участвовали в поминках своих собратьев по цеху. При этом цеховые вечеринки регламентировались строгими правилами поведения: было запрещено приходить с оружием, напиваться, нарушать общий порядок застолья, оскорблять других, ругаться, следовало приходить только с женой, разрешалось приглашать гостей, но лишь при соответствующем согласовании с цеховым старейшиной, расходы за угощение для гостя обязан был нести приглашающий.

Особенно жестко корпорации ремесленников следили за соблюдением производственного процесса. Мастеру предписывалось четко исполнять все процедуры производственного цикла, не допускать брака, не использовать недоброкачественных сырьевых материалов, не привлекать в качестве подмастерьев необученных работников. Он нес личную ответственность за весь произведенный товар и на каждом предмете ставил свое персональное клеймо. "У амьенских ткачей, шпажников и пряжников все товары, предназначенные для продажи, предварительно осматривались цеховыми присяжными. На рынок могли вывозиться только такие товары, к которым была приложена цеховая печать, в знак их доброкачественности. Точно такое же распоряжение мы находим у руанских суконщиков", — отмечает Н. Грацианский⁴³. Не менее суровыми были и правила ведения торговли, при продаже необходимо было внимательно и терпеливо работать с клиентами, никому не отказывая в любезности, четко соблюдать все договоренности о сроках поставок и цене на товар. Нарушителей публично судили на заседании цеховых организаций, прибегая к всевозможным штрафам и наказаниям. Таким образом, формировались этика трудовых отношений и соответствующие нормы производственных процессов. Основанные на договорных началах и коллегиальности в принятии решений цеховые братства служили своеобразным фундаментом для развития гражданского правопорядка и утверждения общественного самосознания городских жителей. Многие из традиций средневековых ремесленных объединений, подчас преобразившись до неузнаваемости, сохраняются и в укладах современных западноевропейских городов.

Городские коммуны отстаивали свои права перед властью сеньоров и подчас добивались полной независимости. Так было в Италии, где многие крупные города получили самостоятельный государственный статус (Венеция, Генуя, Лукка, Милан, Сиена, Флоренция). В Англии, Франции, скандинавских и пиренейских странах наряду с выборными

⁴³ *Грацианский Н.* Парижские ремесленные цехи в XIII–XIV столетиях. Казань, 1911. С. 84.

городскими советами властные административные функции выполняли должностные лица короля. Многие города Германии были резиденциями епископов и находились под их юрисдикцией. При этом формирование более или менее независимых городских советов здесь началось позже, лишь в конце XII века. В целом, немецкие городские поселения значительно отставали от других стран и по количеству жителей. Но это не мешало активно развиваться немецкой торговле. В частности, особую роль в торговых операциях Центральной Европы приобрел Франкфурт-на-Майне, где проходила самая представительная ярмарка, а в 1402 году был основан первый городской банк. В борьбе за свои права и независимость и в целях расширения торговых операций бюргеры заключали союзнические соглашения между различными городами. Таким образом, например, возникли Ломбардская лига северо-итальянских городов и знаменитая Ганза, объединившая 160 городов Северной Европы.

Постепенно формируется особая мораль бюргерства, своеобразный буржуазный менталитет, специфический этос средневекового городского жителя, характеризующийся приоритетом частнособственнического интереса и специфическим пониманием добродетели, прямо противоположным по отношению к устоям и правилам куртуазной рыцарской культуры. "Термин "буржуа", – как указывают западные исследователи, – впервые появился в XI веке для того, чтобы описать новое добавление к традиционным социальным рангам кнехта (нобилей), клирика и серва. Термин первоначально обозначал купеческие группы, которые формировали новые общества или "бурги" ("bourges") как базы операций в старых римских городах, которые были управляемы феодалами данных земель"⁴⁴. Строгий расчет и суровый повседневный труд составляли основу самосознания бюргера. Он изначально отвергал все то, что представляло ценность для средневекового рыцарства. Щедрость, воинственность, демонстративная отвага и бесшабашная удаль, чрезмерная эмоциональность и даже подчас грубость, чувственность и поэтичность, составлявшие приоритеты куртуазной культуры, представлялись буржуа именно теми свойствами и привычками, с которыми следовало бороться и полностью преодолевать. Рациональность, ограничение своих эмоций и переживаний, умение пойти на компромисс и договориться с любым клиентом являлись главными требованиями для воспитания успешного купца, способного вести дела.

⁴⁴ Kagan D., Ozment S., Turner F. M. The Western Heritage. Vol. I. New York, 1987. P. 273.

"Как бы ни была богата семья купца или банкира, детей с раннего возраста приучали к жесткой экономии и ограничению собственных запросов и желаний, что нашло свое отражение, – отмечает И. А. Краснова, – на страницах дидактических наставлений, написанных горожанами. Воспитание в этой среде было направлено на подавление эмоций и чрезмерной возбудимости, агрессивности и воинственности. Представители торгово-ремесленных кругов были озабочены развитием в детях рациональных начал и высокой степени коммуникативности, для чего стремились выработать приветливость, общительность, умение идти на компромисс. Связь между отцами и сыновьями являлась стержнем малой семьи, в ней заключался ее основной смысл. Тем не менее, следует учитывать потребность в формировании независимости, ведущей к ослаблению авторитарных принципов и патриархального начала. В записках горожан, относящихся к концу XIV–XV вв., часто идет речь о нежелательности физических наказаний, воспитывающих дух раба, и о предоставлении экономической и социально-правовой самостоятельности детям и, в первую очередь, сыновьям (обычай эмансипации), что широко практиковалось в семьях деловых людей тех столетий"⁴⁵. Главное требование к родителям в системе семейного воспитания в среде бюргеров относилось к формированию морального облика их детей, к их духовно-нравственному наставлению, религиозность и суровый христианский пиетизм стали характерными атрибутами городской жизни средневековых ремесленников и купцов.

Серьезное значение городские жители придавали образованию своих детей. Сама деятельность негоцианта или ремесленника предполагала необходимость специального обучения и умения писать и считать. Поэтому неудивительно, что уже к XV столетию во многих европейских городах сложилась стройная система образования. Так, в частности, было во Флоренции. "В XV веке большинство детей из среднего класса и богатых семей, – пишут Фрэнсис и Джозеф Гис, – начинали формальное образование около семи лет в школах коммун. Обучение проходило три стадии: первая – обучение чтению и письму; вторая – обучение счету с использованием в это время арабских цифр, введенных в Европе Леонардо Фибоначчи; третья – активная работа в качестве ученика в банке или торговом доме"⁴⁶. При этом требования к девочкам были гораздо ниже, чем к мальчикам. В лучшем случае их могли научить письму и чтению. Однако были исключения, когда женщины ста-

⁴⁵ Краснова И. А. Брак и семья в городе: Флоренция XIV–XV веков // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Том I. С. 219.

⁴⁶ Гис Ф. и Д. Брак и семья в Средние века. М., 2002. С. 299.

новились учеными и добивались университетских степеней, но только в области медицины.

Примечателен и тот факт, что "с конца XIV века, – как подчеркивает И. А. Краснова, – стали расти претензии деловых людей на высокую культуру и некоторую рафинированность"⁴⁷. Более того, в среде итальянской торговой буржуазной элиты даже получили хождение различные толки и рассказы о "германских рыцарях и сеньорах как грубых животных и варварах, которые живут в неряшестве, а конюшни и кухни заменяют им картинные галереи и библиотеки, погружая их в вульгарные удовольствия пьянства и обжорства"⁴⁸. Тем самым признаки аристократичности дворян как высшего класса средневекового общества постепенно стали переходить к их богатым конкурентам, выделившимся из среды "третьего сословия". Формирующаяся городская знать позиционировала себя в качестве носителя культурных ценностей, что обуславливалось теперь не благородством происхождения, а наличием соответствующих денежных сумм, которые только и позволяли вести благопристойный образ жизни. В этике бюргерства богатство ассоциируется не с феодальной щедростью, не с актом демонстративного дарения, эвфемизировавшим систему средневекового социального господства и являвшимся необходимым принципом вассалитета, а с умением накапливать и преумножать капитал, строго и рационально использовать его.

Повседневная жизнь средневекового горожанина развertyвалась вокруг двух топографических доминант – храма и рынка. Соборы центрировали пространство городских улиц, они строились таким образом, чтобы их можно было увидеть с любой улочки. А рядом с церковью располагалась рыночная площадь. Таким образом, сочетались две, казалось бы, достаточно противоположные по своему значению формы городской солидарности – религиозно-божественная, устремленная ввысь, к небесным перспективам спасения, и земная, обусловленная деловыми отношениями, куплей и продажей, торговлей и накопительством со всевозможными греховными диссонансами и искушениями. В этом смысле весь уклад жизни средневекового бюргера нес в себе двоякое предназначение, совмещая несовместимые начала – культ религиозный и культ труда и наживы. Именно в проекции данной антиномии чеканился "этос" средневекового горожанина.

⁴⁷ Краснова И. А. Формирование элитарного самосознания тосканских купцов и банкиров на чужбине // *Элита и этнос Средневековья* / Отв. ред. А. А. Сванидзе. М., 1995. С. 198.

⁴⁸ Там же.

Как известно, Церковь активно поддерживала формирование религиозно-благотворительных братств городских ремесленников (*fraternitates*), направляя их жизнь в духовное русло, примиряя их деятельность с небесным покровительством, одновременно осуществляя контроль их развития. "Духовенство всегда с большою готовностью, — указывает Н. Грацианский, — шло навстречу религиозным потребностям ремесленников. Храм обыкновенно являлся центральным пунктом, около которого группировалось братство. Здесь хранилось все его движимое имущество, сюда члены братства приходили выслушивать мессу, иногда здесь же они устраивали и свои собрания"⁴⁹. В храме небесного патрона братства находились все главные атрибуты религиозного союза: колокольчик, который использовался для сбора членов и при торжественных шествиях; свеча или лампада, которые устанавливались перед ликом патрона и применялись при траурных процессиях; жезл как символ руководителя сообщества; крест; факел; сукно, которым накрывали усопших; здесь же хранилась и братская касса. В день святого покровителя устраивалась торжественная месса, по улицам города проходило шествие, завершалось все совместным собранием, где отчитывались руководители, проводили выборы, утверждалась смета расходов и доходов. Особое значение придавалось благотворительности в пользу городской бедноты, нищенствующих орденов и нуждающихся членов сообщества, а также семей, оставшихся без кормильца. Важнейшим совместным ритуалом средневековых религиозных ремесленных союзов являлось и отдание почестей умершему собрату.

Занимаясь производством, осуществляя торговые сделки, житель средневекового города должен был постоянно думать о своей душе, заботиться о спасении. В этом заключалась напряженность его внутреннего мира. Поэтому, например, купцы не должны были быть жадными, а с радостью и по доброй воле передавать по завещанию перед смертью часть своего богатства церкви и на благотворительные цели. Это требование было обязательным для всякого богатого человека и составляло необходимый атрибут его внешнего социального имиджа. "Фактически, — подчеркивает Л. Н. Чернова, — в среде купечества был выработан новый тип религиозности, который объединяет веру в Бога и страх перед загробными карами — с коммерческим подходом, в том числе — к "добрым делам" на земле, приносящим успех на этом свете и награды на том"⁵⁰. Таким образом, с одной стороны, формировалась особая ранне-

⁴⁹ Грацианский Н. Парижские ремесленные цехи... С. 300.

⁵⁰ Чернова Л. Н. О самосознании купеческой элиты Лондона XIV–XV веков // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Том 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей. Феномен средневекового урбанизма. М., 2000. С. 318.

буржуазная экономика спасения, предполагавшая строгость и расчет в отношении к сфере трансцендентного, с другой стороны, она задавала иную проекцию понимания профессиональной деятельности, ее значения и роли в деле спасения. Труд средневековые купцы и ремесленники воспринимали в качестве реализации собственной личности и преобразования природных несовершенств человека. Постоянная и всеобъемлющая работа требовала приложения всех сил, отказа от любых развлечений, от обыденных радостей и удовольствий, привычных для крестьянского быта и вольной жизни рыцарей-феодалов. Все стремились подчинить труду, делу. Ограничивалось даже время для сна. В этом городские бюргеры видели главное условие для борьбы с греховностью человека, с искушениями праздного образа жизни, с пагубной расхлябанностью безделья и лени. Постоянная активность и вовлеченность в трудовую деятельность в этом мире становились основанием для надежды на воздаяние в мире ином.

В среде флорентийского купечества регулятивным идеалом поведения была, как указывает И. А. Краснова, "*prudenza*" – "предусмотрительность, или, в более широком толковании, "здравомыслие" – способность к рациональному упорядочиванию жизненных обстоятельств в зависящем от воли руководителя комплексе дел"⁵¹. Это рациональное начало противопоставлялось эмоционально-аффективной составляющей природы человека. Важнейшая задача купца в рамках его профессиональной деятельности состояла в том, чтобы быть обходительным и учтивым, не допускать невежливости в обращении даже с должниками. Он должен был уметь скрывать и контролировать свои подлинные чувства и страсти, препятствующие осуществлению выгодных контрактов, либо чрезмерно влекущие его к какому-либо проекту. Во всем нужно было соблюдать благоразумие и осторожность, следовать строгому расчету и не подвергаться порыву. Поэтому в списке лиц, с которыми, по мнению флорентийских негоциантов, не следовало иметь дел, были не только феодальные сеньоры, склонные в силу своей необузданной натуры к насилию и произволу, но и те, кого на языке современной социологии можно назвать людьми с девиантным поведением. Среди них были всевозможные авантюристы (банкроты, фальшивомонетчики, моты, растратчики), просто бандиты и убийцы, атеисты, содомиты, а также, в частности, те, кто был не способен совладать со своими эмоциями, кто не

⁵¹ Краснова И. А. Деловой человек Флоренции: занятия, круг общения, общественное сознание // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Том 2. Жизнь города и деятельность горожан. М., 1999. С. 111.

владел своей аффективной природой, в ком рассудок не господствовал над страстями. Такого рода людей следовало опасаться. Тем самым класс средневековых городских бюргеров противопоставлял себя куртуазным ценностям рыцарского этикета, утверждая идею рационализации поведения и профессиональной деятельности, постепенно отстаивая собственную независимую нишу в социальной иерархии, свое достоинство и свою практику жизни, которые в конце концов обретут решающее значение в истории развития духа Нового времени.

Исторической канвой развития западноевропейской культуры между двух эпох явились роковые события, оказавшие фатальное влияние на генезис форм самосознания городских жителей. Это – ужасающая по своим последствиям эпидемия чумы или, как называли ее тогда, "черной смерти". Она появилась на Сицилии в 1347 году и вскоре распространилась через торговые города Италии – Венецию, Геную, Пизу – по всей Европе. К 1349–1350 гг. эта страшная болезнь поразила даже жителей Швеции, Ирландии и Польши. К концу XIV столетия две пятых населения Европы погибло. Способы противодействия распространению эпидемии были несовершенны, а подчас просто абсурдны. Например, в Милане те дома, в которых были обнаружены первые больные, обнесли высокой глухой стеной, заживо замуровав и умирающих, и здоровых людей, но и подобные драконовские меры не спасли остальных жителей города от эпидемии. Подчас жестокие порывы ярости и преследований обрушивались на еврейские общины, появлялись всевозможные домыслы о причастности иудеев к распространению эпидемии среди христиан путем отравления колодцев и т. п., и сотни ни в чем не повинных людей целыми семьями были сожжены на кострах. Постепенно светские власти научились применять более разумные методы противодействия эпидемиям. Строго разделялись кварталы и районы городов, где были зарегистрированы больные, отслеживалось количество новых заболевших и умерших, предпринимались все необходимые меры санации. В таких практиках происходило утверждение, как указывает М. Фуко, "позитивных технологий власти"⁵², формировалось дисциплинарное пространство социального тела городов. Власть приобретала статус органа всеобщего надзора и контроля, ее главной функцией становилось осуществление заботы о здоровье нации через соответствующие государственные санитарные учреждения и институты. Тем самым она медикизировалась, выступая в ипостаси биовласти.

⁵² Фуко М. Ненормальные. С. 71.

В ситуации надвигающейся смерти в обществе, с одной стороны, возникает чувство моральной вседозволенности, разрушаются традиционные нравственные нормы и привычные границы поведения. Многие христианские табу утрачивают свои господствующие позиции. С другой стороны, религиозное влияние в момент всеобщего кризиса и отчаяния приобретает особенный характер. Мистические ожидания конца света, всеобщего Апокалипсиса становятся нормой повседневной жизни людей, подчас религиозные практики и чаяния верующих реализуются в достаточно жестких и крайних формах, в частности, в расширении движения флагеллантов. Церковь не всегда поддерживала такого рода рвение, опасаясь выхода ситуации из-под контроля. Мистические учения вызвали подозрение в отрицании официальной иерархии и в нарушении догматического канона. Поэтому папство также стремилось утвердить все более сложные и утонченные процедуры христианской религиозности, которые несли в себе рационально-психологические способы реализации социального контроля самосознания простых верующих.

Флагелланты, как известно, впервые появились в Перуджии в 1260 году, когда, согласно пророчествам Иоахима Флорского, в истории церковной жизни должна была начаться новая эра Святого Духа, обусловленная явлением "вечного" Евангелия. Буквально в течение года они распространились по всей Италии, а вскоре и по Европе – на Балканах, в Австрии, Баварии, Богемии, Венгрии, Польше. Однако затем их движение затухает, вспыхивая впоследствии лишь спорадическим образом: в 1296 году – в Страсбурге, в 1334 – в Бергамо, в 1340 – в Кремоне. В 1349 году в связи с началом эпидемии чумы наступает новый пик их популярности. Важнейшим атрибутом этого движения являлось бичевание, которое само по себе не представлялось чем-то новым для христианской религиозности, в частности, оно было принято в монашеской аскетике, но теперь данная процедура борьбы с греховными искушениями телесности приобрела массовый и организованный характер. В этом и заключалась принципиальная особенность движения флагеллантов. Начавшись как практика религиозного покаяния, их деятельность в конце концов превратилась в форму спасения, что, естественно, подрывало авторитет и миссию Церкви, поэтому в 1351 году буллой *Inter sollicitudines* папа Климент VI запретил их движение. Несмотря на запрет, оно продолжало обнаруживать себя в отдельных городах Европы вплоть до конца XIV столетия, но уже не имело такого широкого размаха, как в год начала "черной смерти".

Флагелланты разработали жесткий ритуал и строгий кодекс поведения. Входя в город, они выстраивались в определенную процессию и, распевая религиозные гимны, двигались к Церкви или на рыночную

площадь. Здесь они выстраивались в особые группы в форме креста, снимали верхнюю одежду и бичевали себя до появления крови, распевая песни и держа руки также в форме креста. Затем, пока один из их лидеров читал молитву, они опускались на колени и продолжали самобичевание. Этот ритуал проводился дважды днем публично и один раз ночью приватно. Согласно средневековым хроникам, участниками подобных процессий были тысячи людей, особенно в период 1348–1349 гг. Для того, чтобы вступить в данное суровое братство, было необходимо пройти испытание сроком в 32 с половиной дня, которые символизировали годы жизни Христа. Но прежде требовалось возратить все долги, получить разрешение от жены или родных и исповедоваться перед своим наставником, от него новый адепт получал свой крест, который он был обязан носить повсюду. Флагелланты не оставались более одного дня в одном месте, ничего не брали из рук женщин, не разговаривали с ними, не просили милостыни, но и не отказывались от нее, не носили белого, строго следовали предписаниям своих наставников, не заботились о своих больных и истово молились за всех, кто совершал злодеяния. Они не должны были сидеть на подушках или мыться. Все, кто нарушал этот суровый кодекс поведения, подвергались соответствующим наказаниям со стороны наставников. Они были обязаны располагаться отдельно и бичевать себя три раза днем и дважды ночью.

Утверждение особого чувства божественного призвания, ставшее одной из главных миссий движения флагеллантов, было обусловлено публикацией в 1348 году так называемого "Письма с небес", которое якобы было написано самим Богом и ниспослано через ангелов на алтарь св. Петра в Иерусалиме в присутствии патриарха. Это событие сопровождалось мощной вспышкой на небосводе. По содержанию письмо было апокалиптическим. В нем все христиане призывались к преодолению собственной греховности, иначе Бог разрушит мир. И только те, кто уразумеют данное послание и, покаившись, исправятся, будут приняты в Царствие Небесное. Подобные призывы ложились на благодатную почву всеобщего страха и отчаяния, обусловленные массовой эпидемией чумы и начавшегося процесса социальной трансформации западноевропейской культуры. "В обществе, – как отмечает Ж. Делюмо, – царил болезненный ужас перед Божьим судом; люди находились в плену угрызений совести, мыслей о совершенных грехах и об их классификации (первородный грех, смертный грех и простительное прегрешение), были одержимы идеей смерти... Человек непрерывно и тщетно испытует собственную совесть, предается все более изнурительному

умерщвлению плоти, сосредоточивает свои помыслы на смерти. Окружающий мир представляется ему лишенным содержания, предметы – утратившими реальность, собственное бытие – нескончаемой борьбой с опасностями, которые исходят от грязного, разлагающегося мира"⁵³. И это чувство страха, непреодолимой человеческой греховности и все-ленского распада мироздания в той или иной мере наполняет всю эпоху XIII–XVI столетий. Можно даже сказать, что у молодого Мартина Лютера оно приобретает особую остроту звучания. Для него ад был связан не столько с переживанием страха потустороннего вечного проклятия, сколько "с "адом" как сильной мукой, которую человек испытывает здесь, на земле и которая связана с субъективным переживанием Божьего гнева и отвержения"⁵⁴. Все это многообразие чувств, религиозных переживаний, мистических предчувствий и упований составило неотъемлемый контекст формирования процедуры исповеди в рамках средневековой католической традиции и в период раннего Нового времени и заложило основу для экспликации суровых нравственных норм и строгих теологических концепций совести и греха, разработанных в схоластических учениях Петра Абеляра, Фомы Аквинского, Дунса Скота, Уильяма Оккама, Жана Жерсона и молодого Мартина Лютера.

1.3. Утверждение процедуры исповеди: исторический нарратив

Инсталляция процедуры таинства исповеди и в перспективе формально-процессуального становления, и в качестве признанного канонически обязательного действия для каждого верующего имела длительную предварительную историю, которая обуславливалась динамикой внутрицерковных изменений, генезисом социальных институтов средневекового общества. В развитии процедуры можно выделить несколько этапов. Первый период, который признают все исследователи, разворачивается от раннехристианского опыта Церкви с середины II века до окончательного формирования канонических стандартов покаяния к VII столетию. Эта практика была предельно суровой. Первоначально "единственной признанной формой", как отмечает Г. Ч. Ли, являлась "исповедь перед Богом"⁵⁵. Однако в подобной интерпретации, по всей видимости, превалируют личные религиозные предпочтения автора. Но все же он признает, что господствующей практикой в ранней

⁵³ Делюмо Ж. Грех и страх. С. 406–407.

⁵⁴ Вежбицкая А. Angst // А. Вежбицкая. Семантические универсалии и описание языка. М., 1999. С. 593.

⁵⁵ Lea H. C. A History of Auricular Confession... P. 174.

Церкви были исповедь и покаяние в общем собрании молящихся прихожан. В III веке возникает обычай исповедоваться перед монахом или святым человеком. Популярность этой традиции вскоре расширилась и была принята как на Западе, так и на христианском Востоке. Таким образом, Ли выделяет три сложившихся формы исповедальной процедуры в рамках первого периода ее развития: 1) перед Богом; 2) перед собранием верующих в Церкви; 3) перед монахом или другим святым человеком. Но исповедь при этом не рассматривалась в качестве особого таинства. "Это была практика разрешенная, но не признанная Церковью", – утверждает исследователь⁵⁶.

Первое официальное решение об утверждении статуса исповеди было принято в 452 году папой Львом I Великим, признавшим ее полезность как условия для примирения, но не представившим необходимых определений для канонической спецификации данного таинства. Затем, например, в Уставе св. Бенедикта монахам разрешалось исповедоваться своему аббату персонально, тайно, но эта позиция не являлась обязательной для исполнения. Только в 1312 году Венский собор обязал бенедиктинцев исповедоваться каждый месяц, а в 1337 году, согласно *Constitutio Benedicta* Бенедикта XII, было установлено требование исповедоваться каждую неделю. Следуя Г. Ч. Ли, лишь на рубеже XI–XII вв. исповедь утверждается в качестве общепринятой ежегодной практики на первую среду Великого поста. В 1198 году Парижский собор впервые установил синодальный свод инструкций для исповедников, что подтверждает широкое распространение данной процедуры. В 1200 году более короткий и менее разработанный кодекс был принят на соборе в Лондоне. Тем не менее, например, в Италии исповедь не являлась столь же популярной, как в Англии или Франции.

Следующий кардинальный исторический шаг, осуществленный на пути продвижения к окончательному каноническому признанию таинства исповеди, был реализован в рамках постановлений IV Латеранского собора 1215 года, когда исповедь стала обязательной для всех взрослых прихожан. По мнению Ли, данные решения "явились самым важным законодательным актом в истории Церкви"⁵⁷. Но нельзя не отметить, что многие верующие не спешили признавать новые требования. Ставки были слишком высоки, ибо перед священником необходимо было раскрыть самые сокровенные личные тайны. Священники прибегали к всевозможным уловкам, утверждая, что таинство исповеди

⁵⁶ Ibid. P. 178.

⁵⁷ Ibid. P. 230.

благодатно для всякого верующего, оно позволяет преодолеть тяжесть грехов и победить искушения дьявола. А последующие синодальные декреты самых разных церковных соборов расширяли и усиливали принятые в 1215 году постановления. В 1227 году собор в Нарбонне распространил Латеранский канон на всех христиан, кто старше 14 лет. Собор 1229 года в Тулузе обязал всех жителей Лангедока в целях борьбы с ересью альбигойцев исповедоваться и причащаться трижды в год. Священники при этом должны были строго следить за прихожанами и выявлять отсутствующих, которые, возможно, придерживались неортодоксальных убеждений. Таким образом, исповедь стала мощным оружием церковной власти в деле борьбы с еретиками.

В 1418 году Констанцкий собор вновь подтвердил необходимость исповедоваться перед священником. А знаменитый Тридентский собор 1545–1563 гг. утвердил Латеранские декреты в статусе *de fide*, провозгласил таинство исповеди божественным законом и объявил анафему всем тем, кто посмел бы отрицать данное утверждение. В целях опровержения протестантских учений М. Лютера и Ж. Кальвина было признано, что смертный грешник не может быть прощен вне тайной исповеди в присутствии священника. Как известно, Лютер подорвал фундамент средневековой католической исповедальной практики, утвердив идею господства греховности в падшей природе человека. Для него грехи людей неизбывны и не могут быть преодолены внешним церковным покаянием и соответствующим искуплением. Раскаяние относится только к тому, что совершается в качестве осознанного действия, но не к сути человека. Оно не может быть одномоментным актом, а требует перманентных усилий в борьбе с грехом и исключительного упования на милосердие Бога. С самого начала своих религиозных преобразований, с "95 тезисов", Лютер провозгласил, что "вся земная жизнь верующих" должна стать "постоянным и непрекращающимся покаянием"⁵⁸. Однако его последующие утверждения, относящиеся к периоду формирования лютеранской Церкви, в частности, его "Краткий катехизис", предполагали более умеренные позиции. Но главным все же оставалось то, что раскаявшийся человек должен верить обещанию прощения, в этом – его надежда, ибо сама вера конституирует прощение и спасение. Тем самым, таинство покаяния, согласно немецкому реформатору, совершается, прежде всего, в глубинах совести индивида, усиливая в нем внутреннюю напряженность и развивая процесс интериоризации его сознания.

⁵⁸ Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 3.

Но в раннее Средневековье в рамках процедуры покаяния превалировала внешняя сторона наказания, а "исповедь, – пишет российский исследователь Е. В. Горюнов, – играла роль средства, позволяющего священнику наложить покаяние, за которым следовало отпущение грехов"⁵⁹. Постепенно при усилении роли стыда и личного раскаяния ее значение все более возрастало. Система "покаянных книг", обращенная на реализацию сатисфакции и наказания, к XIII веку была заменена "Суммами для исповедников", признававших возможность прощения сразу после исповеди и утверждавших ее приоритетное значение в деле спасения. Акт тайной исповеди приходскому кюре, обладающему необходимой юрисдикцией и соответствующими познаниями, по сути, заменил суровую и длительную процедуру покаяния и исполнения епитимий, но при этом требования к раскаянию приобретали все более глубокий личный характер. Сам термин "исповедь", как подчеркивает Горюнов, "стал обозначать уже не только открытие грешником своих грехов, но и всю совокупность элементов покаяния, что является нормой и в наши дни"⁶⁰. Таким образом, через исповедальную практику складывается особая система морального программирования верующих, утверждаются соответствующие коды их нравственного самосознания, происходит интериоризация религиозно-этических детерминант.

Томас Тентлер также признает, что практика покаяния (лат. *poenitentia*, греч. *ἐπιτιμία*) и епитимий в ранний период Средневековья отличалась достаточно суровыми мерами воздействия и жесткими требованиями, которые предъявлялись по отношению к раскаявшимся. Канонический характер и широкое признание она приобрела к IV–V вв., что подтверждается, в свою очередь, многочисленными документами, принятыми в западной Церкви в это время. Ее главное свойство – публичность. Церемониал, включавший в себя особый ритуал возложения епископом рук на грешника, посыпание его головы пеплом, символическую стрижку волос и переодевание в черные одежды с обязательной власницей, означал введение его в состав специфической группы пенитетов, находившихся между катехоменами, ожидавшими крещения, и остальными верующими. Такого рода людям было запрещено становиться клириками, вступать в брак, выполнять супружеский долг, заниматься государственной или военной деятельностью, торговлей, участвовать в работе судебных органов. В храмах им отводилось особое место. Они должны были тщательно поститься, не принимали причастия. При этом

⁵⁹ Горюнов Е. В. Покаяние // Словарь средневековой культуры / Под общ. ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 375.

⁶⁰ Там же.

подобное искупление грехов могло продолжаться в течение нескольких лет. И даже после обряда воссоединения с Церковью многие ограничения, возлагаемые на них, продолжали действовать. Все это, бесспорно, оказывало мощное дисциплинирующее влияние на паству. С другой стороны, столь суровые меры публичного наказания приводили к тому, что многие верующие откладывали осуществление таинства покаяния и искупления грехов до смертного одра, когда по отношению к ним уже, разумеется, не могли быть применены слишком строгие процедуры. Но при этом само покаяние приобретало особый божественный и церковный статус – приготовления к вхождению в Царствие Небесное.

Иная система прощения грехов сложилась, как указывает Тентлер, в Ирландии, и к 600 году она уже достигла континента, будучи широко распространяемой англо-ирландскими монахами-миссионерами. В ее основании лежали так называемые пенитенциалии ("покаянные книги"), специальные пособия для священников, в которых, с одной стороны, грехи классифицировались, с другой стороны, для каждого устанавливались соответствующие епитимьи. В определенном смысле это было сопоставимо с практикой судебных взысканий. Конечно, данная система еще не достигла того уровня схоластической детализации и богословской пунктуальности, которые она приобретет лишь в эпоху позднего Средневековья, но ее преимуществом являлась приватная форма осуществления, что и обеспечило ей широкую популярность. Кающиеся не должны были входить в особое общество пенитентов. Они не носили специфических одежд, не исключались из обычной жизни прихода и не испытывали демонстративной общественной неприязни. Попытки противодействия распространению такой системы со стороны влиятельных богословов, предпринятые, в частности, в период Каролинского Возрождения, не смогли переломить ситуацию кардинальным образом, но позволили ограничить сферу ее применения только по отношению к тайным грехам, не получившим огласки в обществе. При этом все те грехи, которые стали известны другим прихожанам, подвергались публичной практике искупления.

Последующее развитие процедуры покаяния, несмотря на все противоречия и проблемы, приводит, по мнению американского исследователя, к тому, что в IX–XIII вв. происходят значительные изменения в содержании и форме данного церковного ритуала. Во-первых, епитимьи были облегчены и стали произвольными. Во-вторых, самым существенным элементом выступило раскаяние, а наказания приобрели лишь подчиненное положение. В-третьих, тайная исповедь, уже признанная в качестве необходимой составной части ритуала прощения, была объяв-

лена обязательной для всех верующих. И, наконец, в-четвертых, было более точно установлено значение священника, а его роль в процессе прощения радикально увеличилась. Богословский фундамент для этих преобразований был разработан самыми выдающимися средневековыми мыслителями Абеяром, Петром Ломбардским, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом. Несмотря на то, что Тентлер призывает не переоценивать значение постановлений IV Латеранского собора, он признает, что в историческом смысле доминирующая стратегия Церкви была реализована этими судьбоносными решениями. Поэтому, как он пишет в своей работе, "к концу столетия все каноники и теологи соглашались, что тайная исповедь являлась обязательной, божественным образом установленной и необходимой (если не фактически, то в качестве пожелания) для прощения грехов, хотя большинство из них считало раскаяние самой важной и эффективной частью таинства искупления"⁶¹.

Каноническое предписание Латеранского собора об обязательности исповеди для всех верующих определялось следующим образом: "Каждый верующий, как мужского, так и женского пола, по достижении сознательного возраста должен не менее одного раза в год чистосердечно исповедоваться во всех грехах своему священнику, тщательно, по мере своих возможностей, выполнять предписанные ему обеты покаяния и не реже чем на каждую Пасху почтительно приобщаться к таинству Евхаристии, за исключением тех случаев, когда, по весомым основаниям и заручившись согласием священника, он решил временно воздержаться от этого. В противном случае он должен быть отлучен от церкви при жизни и не удостоен христианских похорон по смерти"⁶². Как уже отмечалось, данные положения впоследствии были значительно расширены и дополнены всевозможными уточнениями и комментариями местных синодов, куда собирались священники тех или иных областей, в ведении которых находилась непосредственная "забота о душах" (*curam animarum*).

На основе изучения французских синодальных статутот XIII – начала XIV вв. О. А. Добиаш-Рождественская представила обобщенный канон требований к осуществлению таинства исповеди: "Исповедь должна происходить публично, так, чтобы все видели священника и исповедывающегося. Однако сам священник не должен смотреть в лицо исповедывающемуся, особенно если это женщина. Исповедь приносит-

⁶¹ Ibid. P. 22.

⁶² Lea H. C. A History of Auricular Confession... P. 229.

ся "лично" (без посредника), устно и "конкретно", а не в общей форме. Так как кающийся часто не умеет формулировать свои грехи, забывает их и, распределяя их между несколькими духовниками, уменьшает таким образом их число перед лицом каждого из них, то для священника вытекает обязанность систематическим рядом вопросов исчерпывать все предполагаемые грехи. Синодальные статуты приводят длинную серию вопросов, которые следует ставить монахам, клирикам, рыцарям, королевским чиновникам, купцам, горожанам, крестьянам, пастухам так, чтобы ни один грех не проскользнул сквозь расставленную перед ними сеть. Ни во время исповеди, ни после нее священник не должен выражать чувств презрения, отвращения к кающемуся, плевать, отворачиваться, качать головой, произносить слова, в которых звучало бы отвращение к греху или грешнику. Пусть он не злоупотребляет тайной исповеди и в частных сношениях, пусть не намекает на сделанные ему признания выражениями, вроде следующих: "знаю, каков ты" (*scio qualis es*). Есть такие грехи против ближнего, которые не могут быть прощены раньше, чем возмещен нанесенный ими ущерб. Таковы — грабеж, воровство, лихоимство, вымогание "несправедливых" налогов, неплата ценза. Статуты южной группы предвидят всевозможные в этом случае комбинации и дают конструкции, как следует действовать, если обиженный или ограбленный умер, находится в безвестном отсутствии, если он не оставил наследников, если украденное продано, утеряно"⁶³.

Эти суровые процедуры и предписания синодальных постановлений создавали особый язык нравственных оценок и суждений средневекового горожанина. Он был вынужден овладевать этим языком и вплетать его в повседневные обороты речи. Одновременно он учился говорить и понимать себя на языке добродетели и порока, греха и раскаяния, артикулируя нравственные диспозиции своего мышления. Но, прежде всего, следовало сделать этот язык своим для приходских кюре. Поэтому Церковь стремилась разработать и предоставить священникам самые подробные разъяснения по поводу проведения таинства исповеди и соответствующие регламентации процедуры покаяния. Кроме того, среди приведенных О. А. Добиаш-Рождественской положений привлекает внимание, что в ряду особых грехов, которые требуют предварительного возмещения, находятся сугубо экономические правонарушения, тем самым Церковь активно внедрялась в вопросы финансовых отношений городского бюргерства.

⁶³ *Добиаш-Рождественская О. А. Церковное общество Франции в XIII веке. Часть I. Приход. Петроград, 1914. С. 34.*

Рост торговли, ремесленного производства и самосознания городского населения требовали новых форм духовного контроля, для этого было необходимо определить и утвердить четкие нормы и критерии тех или иных преступлений и превратных аморальных действий, дать исповедникам соответствующие руководства и пособия. Священники, которые привыкли иметь дело лишь с практикой церковной службы, а не с внутренним миром человека, "были неспособны, – как подчеркивает Ж. Ле Гофф, – решить (а иногда и понять) проблемы, которые ставят перед ними кающиеся, и в особенности те, кто приносит на суд свое дело совести (*cas de conscience*) (новый и красноречивый термин: руководства для исповедников станут называть его *De casibus conscientiae*), возникшее из профессиональной деятельности: является ли та или иная операция законной, что имеет значение в первую очередь – трудовая необходимость или предписание церкви относительно поста, воскресного отдыха и т. д."⁶⁴ Тем самым в связи с развитием торгового предпринимательства и ремесленного производства в средневековых городах вопрос о совести и внутреннем критерии моральных намерений приобрел особое социальное звучание. Для преодоления возникавших затруднений стали создавать всевозможные пособия для исповедников и списки грехов (пенитенциарии), в которых, чтобы надеяться на спасение и получить должную епитимию, должны были сознаваться верующие. Возникают новые задачи перед средневековым образованием и богословской мыслью, формируется интерес к данной проблематике в рамках университетских школ и в традиции схоластического дискурса.

Кроме того, в период Средневековья на Западе обосновывается теологическая концепция особого загробного мира – Чистилища. Это церковное нововведение расширило индивидуальную ответственность верующих не только за свои проступки, но и за пагубные действия своих близких, которые необходимо было искупить, тем самым усиливалось внутреннее напряжение и неизбывное чувство вины. "Создание Чистилища, – подчеркивает Ж. Ле Гофф, – явилось одним из первых свидетельств возросшей важности, придаваемой в последние века Средневековья индивидуальному суду. Время пребывания в Чистилище, которое Господь определяет каждому в момент его смерти, несомненно, является индивидуальным временем. Оно индивидуально, потому что, подобно земной жизни, оно для каждого свое. Оно индивидуально еще и потому, что во многом зависит от поступков индивида. Если после

⁶⁴ *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С 104.

смерти срок пребывания в Чистилище зависит от заступничества, то до наступления смерти на продолжительность его влияют как заслуги, так и проступки, как добродетели, так и пороки, как раскаяние, так и рецидивы проступков, как хождение на исповедь, так и небрежение этой процедурой, а также покаяние, которое успел или, наоборот, не успел совершить будущий покойник"⁶⁵.

Контроль сознания верующих требовался церковным властям для того, чтобы преодолеть широкое распространение народных еретических движений, превратившихся в подлинный бич католической иерархии на рубеже XII–XIII вв. Альбигойцы, бегарды и бегинки, вальденсы наводнили Западную Европу, захватывая подчас целые регионы. Проповедники неканонических идей выступали против пороков официальной церкви: обмирщения, стяжания, симонии. Простые верующие при этом охотно поддерживали их, так как и сами видели все недостатки. Так, лионский купец Петр Вальда раздал свое имущество нищим и начал проповедовать апостольские идеалы бедности и простоты, призывая к покаянию. Он отрицал обряды церковной службы, иконы, статуи. В 1184 году П. Вальда был отлучен от Церкви. Несмотря на это, его учение обрело приверженцев во многих городах Италии и Франции. Движение бегардов и бегинок также охватило жителей городских ремесленных кварталов. Эти благочестивые группы ткачих и мастеров объединялись в цеховые общины, в рамках которых, много работая, они вели праведную жизнь по христианским правилам и заветам. Отношение к ним со стороны официальной Церкви поначалу было терпимым, но в 1311 году и их учение было осуждено.

Особенно популярной была ересь альбигойцев или катаров. Она охватила обширные территории богатого Юга Франции. Поддерживаемая графами Тулузскими Раймоном VI (1156–1222) и Раймоном VII (1197–1249), стремившимися противостоять централизации страны вокруг Парижа, она представляла реальную угрозу для всего католического мира средневековой Европы. Учение альбигойцев своими истоками восходит к ранним христианским ересям гностиков и манихеев. В Западную Европу оно пришло из Болгарии и напрямую связано с богомилством. Как и данным учениям, альбигойцам был присущ мировоззренческий дуализм. Они считали, что мир сотворен не благим Богом, а злым духом Демиургом-Сатаной, поэтому все материальное пронизано превратным несовершенством, и только души людей несут в себе начало добра. Но для того, чтобы преодолеть тюрьму телесной оболочки,

⁶⁵ *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 127–128.

верующим было необходимо приобщиться к таинству *consolamentum* ("утешение"), которое им могли дать только "чистые" проповедники ("катары" в переводе с греческого – "чистые"), учителя-старцы, причастные к истинному свету. Отвергая злую действительность этого мира, они доходили до крайностей аскетизма, вплоть до собственного умерщвления путем отказа от еды, не признавали воплощение Христа, Ветхий Завет, отрицали Церковь и земные институты светской власти. Само собой разумеется, что папство не могло мириться с того рода идеями.

В 1209 году по призыву папы Иннокентия III и его легатов начинается Крестовый поход северофранцузских рыцарей против опальных территорий Юга. Суровыми мерами и жестокостью, уничтожением населения целых городов, массовыми казнями мнимых и реальных еретиков, что во имя преодоления ереси в полной мере оправдывалось Церковью, крестоносцы буквально подавили в крови все очаги сопротивления. Однако духовный центр катаров – замок Монсегюр – продержался до 1244 года. Костер в Монсегюре означал окончательное поражение альбигойцев. Но теперь Риму было необходимо преодолеть смятение умов, ведь массовые казни и костры отнюдь не способствовали укреплению авторитета официальной Церкви. Кроме того, нужно было выявить всех тайных сторонников еретического движения, особенно их своеобразных священников, "чистых", которые через процедуру *consolamentum* поддерживали это вероучение и дух своих последователей. Без них это главное таинство альбигойцев не имело силы. В перспективе решения данных задач средневековая католическая Церковь прибегает к новым формам и процедурам воздействия на сознание верующих, поддерживает формирование и распространение деятельности новых монашеских орденов францисканцев и доминиканцев, создает печально известный институт инквизиции.

Утверждение новых нищенствующих орденов, которые восприняли апостольские идеалы народных движений, стало весомым фактором в борьбе Церкви с еретическими учениями. Франциск Ассизский, выходец из купеческой среды, призвал своих последователей нести Слово Божье в среду простых тружеников, добывающих свой хлеб тяжелым трудом. Помогать крестьянам, поддерживать больных и немощных, исповедовать прямо в поле или на городской площади, жить подаянием, нести бремя добровольного нищенства, проповедовать – таковы были главные правила нового монашеского ордена миноритов. Эти принципы очень скоро нашли широкую поддержку в народе. Несмотря на то, что многое во францисканстве вызывало сомнения и опаску у ортодоксальных кругов, орден был признан папой Иннокентием III, а в

1223 году Гонорий III официально утвердил орденский устав. Им же в 1216 году была санкционирована деятельность ордена св. Доминика. Он основал свое братство в 1215 году в Тулузе для борьбы с ересью альбигойцев. Именно членам ордена доминиканцев, также принявших обет добровольного христианского нищенства, было поручено возглавлять суды инквизиционного трибунала.

Нищенствующие ордена вскоре приобрели статус решающей силы римской курии в противостоянии с народными ересями. Они быстро распространялись по всем европейским городам и получали всевозможные церковные привилегии для осуществления своей деятельности. В частности, им было разрешено проповедовать, отпускать грехи и исповедывать на землях своего монастыря и в публичных местах без санкций местных священников. Таким образом, как отмечает Н. Ф. Усков, "практически вся жизнь горожанина от рождения до смерти и погребения обслуживалась меникантами, которые создали параллельную церкви орденскую, т. е. не связанную границами епархий и приходов, систему *cura animarum*"⁶⁶. Влияние новых орденов, особенно францисканцев, было очень велико среди простых верующих, поэтому никакие протесты приходских священников по поводу нарушений сложившихся традиций церковной службы не принимались. Оба ордена находились под особой юрисдикцией папы, что обеспечивало им достаточную степень независимости и свободы по отношению к местным церковным властям.

Охват деятельности меникантов приобрел тотальный характер в средневековой Европе, их монастыри были повсюду. "В любом поселении, превышающем 1500 жителей, основывался, по крайней мере, один такой монастырь. В 1330 году во Франции насчитывалось, – подчеркивает П. Ю. Уваров, – 226 городов, где обосновались либо доминиканцы, либо францисканцы"⁶⁷. Специальные привилегии нищенствующие получили и в области образования. Им было разрешено занимать несколько кафедр на богословском факультете Парижского университета. Их проповедническая деятельность и споры с еретиками, многие из которых имели дипломы Болоньи и Сорбонны, требовали широких познаний в области теологии и философии, в сфере искусства ведения дискуссии и в умении применять различные логические приемы и процедуры. Поэтому неудивительно, что доминиканцы вскоре создали стройную сис-

⁶⁶ Усков Н. Ф. Монашество в духовной жизни города // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Том 2. С. 112.

⁶⁷ Уваров П. Ю. Города средневековой Франции // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Том 1. С. 70.

тему обучения своих послушников, начиная от местных монастырских школ до знаменитых провинциальных Studium Generale, которые устраивались в крупных европейских городах. Главными орденскими учителями являлись выдающиеся средневековые богословы Альберт Великий и Фома Аквинский. Однако особая деятельность доминиканцев была связана с институтом инквизиции.

Датой рождения этого католического органа духовного надзора можно считать 20 апреля 1233 года, когда папа Григорий IX своим актом основывает всеобщую инквизицию в провинциях Прованса и призывает доминиканского приора назначить руководить ею опытных в борьбе с ересью альбигойцев монахов. Стадия преодоления еретического движения перешла к тому времени в такое состояние, когда стало необходимо развернуть повсеместный контроль сознания верующих, чтобы выявить всех скрывающихся проповедников катаров. Прямые формы сопротивления были подавлены, но тайные исповедники остались, и их нужно было выявить с предельно возможной степенью тщательности, чтобы отнять у еретиков надежду на спасение. Для этого были приняты соответствующие меры. В частности, особая роль отводилась проповедям и исповеди.

Практика проповеди стала тонким инструментом психологического воздействия на умы простых верующих, в ней использовались изощренные методы массового гипноза, трансформации сознания, перехода к особым экстатическим состояниям, когда толпы людей попадали в полную зависимость от проповедника. По сути, она являлась своеобразным спектаклем, который разыгрывался перед сотнями и тысячами верующих. "Эффективность спектакля проповеди – это, безусловно, существеннейшая часть "проповеди примером", которой требовали от своих последователей и св. Доминик, и св. Франциск. Вызывая сопереживание, дрожь и судороги, смех и слезы, метания и импульсивный, неконтролируемый порыв к покаянию, проповедники, – пишет Н. Ф. Усков, – воздействовали на те же потаенные струны человеческой души, что и яркость, величественность и сакральная таинственность богослужения"⁶⁸. Проповедник должен был обладать особыми процедурами мистического опыта, чтобы ввести себя в транс, который, в свою очередь, позволял добиваться изменения состояния слушателей. Он мог переходить от слез к смеху, от крика к шепоту, и все это способствовало утверждению в умах простых людей особого чувства вины и необходимости сиюминутного раскаяния. Нередко они впадали в истерику и обливались слезами. Многие тут же исповедовались в своих грехах.

⁶⁸ Усков Н. Ф. Ук. соч. С. 213.

Инквизитор, прибывавший в тот или иной город, который был на подозрении в причастности и в поддержке вероучения еретиков, начинал свою деятельность именно с публичной проповеди перед всеми горожанами. Он объявлял о необходимости покаяться, и предоставлял неделю ("время милости"), чтобы признаться в своих прегрешениях. С этого момента каждый был обязан осмыслить свою вину, исповедаться и помочь делу борьбы с еретиками, что давало шанс на прощение. Хотя тайна исповеди была провозглашена на IV Латеранском соборе 1215 года в качестве обязательного условия, многие богословы считали, что в святом деле преодоления ересей вполне позволительны отступления. Такого рода процедура всеобщего покаяния приводила к массовому доносительству, причем подчас обвинялись и ни в чем не повинные люди. Имена доносчиков не разглашались, и весь процесс дознания был сугубо секретным. Нередко люди просто не знали, в чем их обвиняли.

Главная задача всего расследования состояла в том, чтобы заставить преступника заговорить, сознаться в своих превратных действиях и неканонических пристрастиях, что само по себе рассматривалось в качестве начала на пути искупления. Конечно, при этом использовались самые разные способы воздействия, включая пытки, но предпочтение отдавалось психологическим методам, привлекались родственники, друзья, мог прийти сам епископ для внушения упорствующего. Как отмечает Н. Осокин, утонченное применение пыток в арсеналах инквизиции появилось, прежде всего, в Испании в период XV–VI вв., когда там развернулись преследования неверных, колдунов и ведьм. В Италии и Франции после жестоких войн XIII века доминиканцы стремились к примирению и действовали преимущественно силой убеждения, запутывая обвиняемого в своих логических хитросплетениях⁶⁹. Казни проводились в крайних случаях, когда дело касалось самых убежденных приверженцев альбигойцев. Известны случаи, когда "чистых" вынуждали переходить на сторону инквизиции. От простых верующих стремились получить всю информацию о тайных проповедниках, если после этого они раскаивались и принимали католичество, то их временно заключали в тюрьму. Таким образом, как распространение чумы в странах Западной Европы потребовало от светских властей формирования особых способов воздействия на социальное тело городов, так и широкие народные еретические движения поставили перед Церковью задачу создавать новые формы контроля сознания верующих. Особую роль в данном процессе приобрел приход и местный священник.

⁶⁹ Осокин Н. История альбигойцев и их времени. Т. 2. Первая инквизиция и завоевание Лангедока. Казань, 1872. С. 259.

Средневековые люди были связаны не только общностью места проживания, быта, обычаев, структурами цеховых организаций и задачами ремесленного производства, семейными и родственными узами, но и духовным единством в рамках прихода, которое во многом было более действенным, чем иные формы человеческой солидарности. "В приходе осуществлялся идеологический и нравственный контроль над местным населением. Человек, – как указывает А. Я. Гуревич, – принадлежал своему приходу: здесь он получал крещение после рождения, то есть из существа биологического превращался в существо социально-нравственное; посещал церковь; слушал молитвы и поучения, присутствуя при отправлении культа; исповедовался; вступал в брак; здесь же он получал и последнее отпущение грехов"⁷⁰.

Главной фигурой, центрировавшей всю жизнь церковной общины, был, разумеется, священник. Исповедник представал в образе врача душ. Это древнейшее в истории европейской культуры метафорическое сравнение восходит к Античности, а также встречается в Евангелиях и в наследии патристики. Вся суть надежды прихожан на таинство исповеди заключалась в том, что мудрый конфессионал способен излечить их сокрушенные грехом души и дать им веру на спасение. Тем самым он обретал уникальную роль в судьбах своих подопечных и, разумеется, мощную власть над их сознанием. "Духовный вождь прихода, – пишет в этой связи О. А. Добиаш-Рождественская, – твердой рукой должен вести его к спасению. Он должен хорошо знать своих духовных детей, чтобы следить за их поведением, исправлять их заблуждения, не допускать к таинствам недостойных и приходить с действительными средствами на помощь к тем, кто в ней нуждается"⁷¹. На законных правах он мог внедряться в самые потаенные уголки душ своих прихожан. Для этого он был уполномочен Церковью.

Приходской кюре нес ответственность за сферу морального благополучия верующих и заботился о духовном здоровье паствы, он был обязан выносить суждения по поводу самых разных сторон повседневной жизни людей и наблюдать за их нравственным развитием. Генри Чарльз Ли в этой связи отмечает, что "система, которую построила Церковь на использовании ее власти ключей, требовала, чтобы каждый священник, на которого была возложена функция прощения, принимал решение по всем вопросам, взвешивал и измерял бесконечное разнообразие мотивов и интенций, знаний и просчетов, актов и целей, и опреде-

⁷⁰ Гуревич А. Я. Ук. соч. С. 133–134.

⁷¹ Добиаш-Рождественская О. А. Ук. соч. С. 86.

лял исключительный уровень виновности, возникающий из этого".⁷² Ему необходимо было обладать определенными познаниями, чтобы суметь поддержать своих прихожан добрым советом, снять сомнения, разрешить профессиональные затруднения. "В широкой юрисдикции, приобретенной исповедником, он должен был быть готов ответить на самые неожиданные вопросы – является ли война справедливой или несправедливой, обоснован или необоснован штраф, законен или незаконен контракт, следует ли возмещение или компенсация из запутанного юридического спора – ибо от его решения будет зависеть прощение и допуск к таинствам".⁷³ Статус приходского священника в рамках местечковой церковной общины был столь значительным, что, по сути, он олицетворял в себе миссию божественного контроля, который он был призван осуществлять через процедуру исповеди и покаяния. "В исповедальне священник, – подчеркивает Ли, – занимал место Бога и обязывался выносить решения по всем вопросам, которые ставили перед ним; его юрисдикция распространялась на любой акт жизни, он устанавливал не только достоинство души, но и легитимность того, что пенитент мог совершить или оставить невыполненным; никакое дело не являлось слишком сложным, никакие социальные отношения слишком деликатными для того, чтобы утаить их от его суждения; от него зависело будущее верующего и в этом мире, и в мире ином, ибо Церковь принимала на себя руководство жизнями также как и душами своих подопечных".⁷⁴

Священники выполняли многие административные, санитарно-медицинские, даже полицейские функции, напрямую усиливавшие их власть в рамках церковной общины. Эти обязанности были скрупулезно прописаны во французских синодальных статутах. Во-первых, верующие должны были приносить в Церковь все найденные вещи, о чем, в свою очередь, после службы объявлял священник. Если же хозяева не находились, то их раздавали нуждающимся. Во-вторых, на приходского кюре возлагался надзор за прокаженными. На протяжении всего Средневековья эта болезнь представляла реальную угрозу и вызывала неподдельный страх у всех людей. Проказа рассматривалась в качестве Божьего наказания за собственные проступки или за не искупленные грехи родственников. Церковь призывала и строго следила за исполнением соответствующих мероприятий расследования в отношении всех, кого подозревали в заболевании. Священники выдавали особые свидетельст-

⁷² *Lea H. C. A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. Vol. II. London, 1896. P. 233.*

⁷³ *Ibid. P 234.*

⁷⁴ *Ibid. P 285.*

ва и проводили необходимую процедуру очищения. Они заставляли заблуждающихся носить особую одежду, изгоняли их из общественных мест, из городских кварталов, запрещали давать им подаяния. В-третьих, приходскому пастору приходилось блюсти нравственный порядок, бороться с фактами прелюбодеяния и с их трагическими последствиями – убийством незаконнорожденных детей. Верующих под страхом отлучения обязывали доносить обо всех случаях адюльтера. Затем за женщиной, вступившей в любовную связь, устанавливалась особая слежка, к чему привлекались две или три надежные и благочестивые прихожанки. Им поручалось присматривать за тем, чтобы прелюбодейка не убила свое дитя. Кроме того, священник был обязан преследовать проституток и предупреждать владельцев жилья о непристойности поведения их квартиранток, если же они не изгоняли таких постоялиц, прельщаясь деньгами или по другим мотивам, тогда и на них обрушивались суровые церковные отлучения. В-четвертых, приходским настоятелям, конечно же, вменялось в обязанность бороться с гадалками и ведьмами, с обрядами волхования и ведовства, со всеми проявлениями народных еретических движений. Все это формировало специфическое дисциплинарное пространство прихода в рамках средневековой Церкви.

Подобные практики и стратегии средневековой христианской религиозности Запада получили у М. Фуко символическое название – "пастырство душ"⁷⁵. Это был типично городской опыт церковного взаимодействия пастыря и прихода, который развивал индивидуальную форму мышления как у верующих, так и у их духовного наставника. Исповедующийся был обязан со всеми возможными подробностями и нюансами раскрыть свои тайные греховные умыслы и желания, а исповедник найти и указать адекватные способы борьбы с ними. Естественно, что в рамках такой процедуры возникала особая форма доверия и личного подчинения прихожан своему кюре, обеспечивавшая интериоризацию их ума в горизонте нравственного контроля со стороны приходского священника. Во-первых, он пристально изучал мыслительную деятельность каждого из своих подопечных, а во-вторых, направлял развитие их душевной жизни, главным измерением которой, согласно Фуко, являлась задача умерщвления для этого мира. В данном уникальном отношении к самому себе заключалась историческая особенность христианского призвания человека, сформировавшая социальную физиогномику современной западной культуры. Примечательно, что система но-

⁷⁵ Фуко М. *Omnes et singulatim: к критике политического разума* // Фуко М. *Интеллектуалы и власть. Часть 2. Статьи и интервью 1970–1984. М., 2005. С. 301.*

воевропейской политической власти характерным образом усвоила опыт взаимоотношений пастуха и стада, сложившийся в средневековых дисциплинарных пространствах католицизма.

Отрицая себя внутри себя, человек вместе с тем утверждал свою собственную самость, но уже в ином, отраженном свете. Потеряв себя в жестких процедурах церковного контроля, он обретал новую степень личностного тождества. Регламентация жизни, которую осуществлял приходской священник, посвященный во многие личные проблемы и тайны своих прихожан и выступающий в своеобразной роли сурового и одновременно заботливого отца, получала статус божественного призвания. Он нес на себе печать власти ключей от рая и ада, спасения и гибели, поэтому от его пристального взгляда ничто не могло ускользнуть. Но его внимательный взор был и видением человека в проекции самого себя. Внешний контроль становился внутренним измерением верующего, с помощью которого простые прихожане приобретали способность видеть себя изнутри, следить за собой, осознавать себя в качестве индивидуализированных субъектов греха и добродетели. "Моральная жизнь, – пишет в данной связи Э. Жильсон, – отныне целиком интегрируется; став свободной от всех внешних условий и даже от внутренних условий, когда они не находятся в нашей власти, она освобождается в значительно более глубоком смысле, чем в стоическом учении, так как воля освобождается не только от мира, но и от себя"⁷⁶.

Дисциплинировать паству и удерживать ее моральный дух было возможно только через соответствующие процедуры покаяния и исповеди, через предъявление самых строгих требований к совести и внутренним намерениям прихожан, к выявлению глубинного содержания их душевной жизни. В программировании своего потаенного мира верующий выступал в роли сурового судьи собственных ошибок и прегрешений, он учился выявлять скрытые желания и влечения, преодолевать превратные умыслы. "От него, – подчеркивает А. Я. Гуревич, – ожидаются способность и готовность анализировать свои поступки с точки зрения христианского учения, давать им оценку и каяться в случае нарушения церковных заповедей"⁷⁷. При этом были невозможны никакие компромиссы, неприемлемы любые сделки с совестью. Жесткая процедура покаяния требовала предельно аккуратного и последовательного исповедания грехов, только таким образом обреталась надежда на спасение и Царство Небесное.

⁷⁶ *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy.* P. 359.

⁷⁷ *Гуревич А. Я. Ук. соч. С. 136.*

Строгий контроль и суровые предписания были обращены и в адрес самих священников. "Если они управляли, они также подчинялись. Если они осуществляли контроль, они также самым решительным образом контролировались", – подчеркивает Т. Н. Тентлер⁷⁸. О. А. Добиаш-Рожественская признает, что многие церковные статуты были направлены на определение правил поведения приходских священников. В них, прежде всего, провозглашаются многочисленные запретительные меры и ограничительные постановления, что указывает на серьезные нравственные проблемы в среде местных кюре. В частности, говорится о разгульном пьянстве, всевозможных ссорах с прихожанами и откровенном блуде священников. При этом синодальные решения были более снисходительны к неприличному поведению пастырей в отношении женщин, чем к созданию ими полноценной семьи, члены которой могли наследовать собственность своих родителей-священников, а значит церковную. Исповедь в этой связи была действенным орудием регламентации сознания и деятельности самих церковнослужителей, ее активно применяли для преодоления существующих злоупотреблений и противоправных действий как монахов, так и клириков. Разрабатывались даже специальные исповедальные процедуры для священников. "Число и детальная определенность вопросов, которые они рекомендуют ставить кающимся, показывают, какой опыт собрала Церковь по этому предмету. Мы встречаем в этом своде, – подчеркивает О. А. Добиаш-Рожественская, – все возможные оттенки грехов, как того порядка, какой вызывает *superfluitas naturae*, так и *incontinentia contra naturam*. Если вторые свойственны монастырям, то первыми особенно грешит клирик, живущий в миру"⁷⁹.

Венцом системы духовного надзора над священниками и монахами в эпоху заката Средневековья можно признать процедуру отчета совести, принятую в ордене иезуитов. Он стал символом католической реакции и активной оппозиции идеям реформационных преобразований. Внутри него была создана стройная организационная структура подчинения и жесткой духовной регламентации. Для всех членов ордена, включая высших иерархов, так называемых профессоров, была введена процедура отчета совести. Каждый хотя бы раз в полгода был обязан пройти через такое испытание. Отказ от него был невозможен, так как иначе человек лишался еды. Практика данной процедуры была разработана Игнатием Лойолой и изложена в его знаменитых "Духовных

⁷⁸ *Tentler T. N. Op. Cit. P. XX.*

⁷⁹ *Добиаш-Рожественская О. А. Ук. соч. С.144.*

упражнениях". В процедуру отчета включалось как частичное ежедневное испытание, так и полное испытание совести.

Малое испытание предполагало осуществление ежедневного самоконтроля за греховными помыслами. Утром, только поднявшись с постели, требовалось, согласно предписаниям И. Лойолы, определить те прегрешения, с которыми необходимо было бороться в течение дня. После обеда нужно было провести исследование, осмыслив каждый поступок и помысел, чтобы уяснить, как идет борьба с греховными желаниями. Затем после ужина необходимо было проанализировать весь ход дня, чтобы подвести окончательные итоги. Кроме повседневного отчета, требовалось сопоставлять дни и недели, чтобы понять перспективы позитивных изменений, а затем ставить перед собой новые задачи. Полное испытание совести предполагало исповедание всех мыслей, слов и дел перед своим непосредственным начальником. С этих отчетов была снята тайна исповеди, поэтому, получаемые таким образом сведения, активно использовались руководством ордена для контроля умонастроений монахов и определения их соответствующих духовных способностей. В правилах общего экзамена предписывалось "содействовать исправлению ближнего и своему собственному через взаимное обличение"⁸⁰.

Иезуиты предельно расширили значение исповеди и в повседневной практике церковной жизни. Если до XVI века особыми привилегиями в осуществлении данных процедур пользовались нищенствующие ордена, то затем такого рода преимущества получили иезуиты. Они требовали от верующих чаще исповедываться и превратили данную процедуру не просто в отпущение грехов, но в совет, когда верующий при наличии определенных сомнений выносил на согласование со священником свои повседневные планы и заботы. Роль священника, таким образом, становилась подобной духовному наставнику, он получал широкие возможности для контроля сознания своих подопечных. Однако иезуитам приходилось находить и соответствующие оправдания для неблаговидных поступков пенитентов, ведь среди них было немало знатных особ и даже королей, и духовники были посвящены в политические интриги.

Именно иезуиты разработали теорию так называемого *пробаблизма*. Она была предложена Бартоломе де Медина в 1577 году в комментарии к "Сумме теологии", где он провозгласил, что при наличии

⁸⁰ Лойола И. Выдержки из общего экзамена // Андреев А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI – начало XIX века. М., 1998. С. 243.

некоторого вероятного мнения можно следовать ему, хотя противоположное мнение представлялось бы более вероятным. Затем иезуит Габриэль Васкес систематизировал и углубил идеи, доведя их до логического завершения. Он выдвинул теорию, следуя которой верующий мог вполне обоснованно выбрать менее безопасное с позиции исполнения нравственных норм и менее вероятное с точки зрения авторитетов мнение. Резоны для осуществления выбора при этом диктовались условиями конкретной ситуации, в которой находился человек. Разумеется, устанавливались и некоторые ограничения: это необходимость не противоречить доктрине Церкви и не принимать принципы, не согласные ни с одним богословским авторитетом. Подобная позиция позволяла прихожанину обеспечить себе прощение вне зависимости от адекватности его убеждений предпочтениям священника, который, естественно, мог и не придерживаться того же самого мнения, что его подопечный. Но она придавала более весомое значение личному выбору человека.

Деятельность ордена иезуитов в истории западноевропейской культуры в период перехода от Средних веков к Новому времени традиционно оценивается достаточно негативно. И все же роль и влияние их миссии представляются несомненными. Дело и учение иезуитов вполне соответствовали духу эпохи, сложившимся условиям и психологическим переживаниям современников, отражавшим непростой этап трансформации двух мировоззренческих парадигм, когда безрассудная отвага и жестокость средневекового рыцарства окончательно сменились утонченной риторикой власти и специфическими механизмами ее функционирования. Особое значение орден приобрел в сфере образования. В 1584 году специальная комиссия составила программу преподавания "Ratio Studiorum", своеобразный педагогический устав иезуитов. По всей Европе они создавали свои коллегии, где обучались представители разных сословий. Среди их выпускников во Франции были Бальзак, Вольтер, Корнель, Монтескье, Мольер, Руссо и другие. Иезуиты задали такую проекцию воспитания, в жестких границах которой и стало возможным зарождение мировоззренческих установок ясного и упорядоченного мышления Нового времени. Главная стратегия ордена была направлена на то, чтобы отстаивать интересы папства и Церкви. В некоторых принципах своей идеологии иезуиты доходили до крайностей. Игнатий Лойола в "Упражнениях" признает, что для того, чтобы "следовать истине, необходимо всегда быть расположенным верить, что то, что я вижу белым – черное, если Церковь так определит"⁸¹.

⁸¹ Лойола И. Духовные упражнения // Андреев А. Р. Ук. соч. С. 228.

1.4. Практика исповеди в богословском измерении

Формирование, развитие и утверждение процедуры исповеди в структуре церковных таинств на протяжении столетий вызывало самые живые и непримиримые богословские споры среди выдающихся представителей средневековой схоластики. Необходимо было определить точные параметры и критерии допроса верующих об их грехах и превратных моральных умыслах не переходя рамки разумной достаточности, чтобы не предоставить повода для новых искушений как исповедующемуся, так и самому священнику. Кроме того, требовалась четкая пунктуальность, полнота и завершенность в акте раскаяния, чтобы не упустить ни одного нравственно сомнительного действия, мысли или желания, обеспечив тем самым несомненное чувство уверенности и надежды на спасение. Эти столь трудные для строгой экспликации условия определили становление не только высокой теологической литературы, обсуждавшей общие вопросы и принципы статуса и значения исповеди, но и широкое хождение популярных пособий и руководств для приходских священников, которые однозначно и напрямую регламентировали ритуальный порядок исповеди.

По сути, в своем исходном определении исповедь уже представляла серьезную проблему для широких схоластических дискуссий. "На протяжении Средних веков, – отмечает Г. Ч. Ли, – главный пункт, обсуждаемый теологами, заключался в вопросе, является ли таинство исповеди божественным законом или только предписанием Церкви"⁸². При этом он считает, что первым, кто смело провозгласил божественный статус исповеди, был Фома Аквинский. Именно ему принадлежит мысль о том, что исповедь является предметом веры, а значит, и божественного установления, превышающего меру человеческого разума. "Авторитет, если не доказательность, Аквинского, – подчеркивает в данной связи Ли, – придали особое значение в школах этой точке зрения, и впоследствии ее приняли многие авторы"⁸³. Сторонники Дунса Скота также рассматривали исповедь в качестве божественного требования, но на иных основаниях. Согласно их концепции, Церковь сама по себе никогда не возложила бы на своих детей столь тяжелую ношу, поэтому данный закон не есть человеческое предписание, но исключительно божественное установление. Дискуссии продолжались на протяжении нескольких веков, приобретая все более ост-

⁸² *Lea H. C. Op. Cit.*, P. 168.

⁸³ *Ibid.* P. 169.

рое богословское звучание. Накал страстей в XVI столетии был обусловлен реформационными процессами. В итоге на Тридентском соборе было окончательно утверждено каноническое определение исповеди в статусе божественного закона.

Важнейший вопрос богословских баталий касался роли священника в реализации прощения. Эта проблема имела принципиальный смысл для осуществления церковной власти ключей в деле спасения и приобрела особое значение в эпоху позднего Средневековья. Ее широкое звучание было обусловлено оппозицией двух стратегий истолкования исповедальной практики (*ex opere operantis*, т. е. из действия действующего, кающегося, и *ex opere operato*, т. е. из самого действия, из сакрального прощения священника). Первая интерпретация была предложена влиятельным богословом Петром Ломбардским. Как известно, весомым авторитетом по многим теологическим проблемам пользовался его труд "Сентенции", ставший своеобразным учебным пособием для всех средневековых теологов. Его точка зрения состояла в том, что грешник должен исповедоваться прежде всего перед Богом, а затем перед священником, без чего он не может надеяться на спасение. Фома Аквинский, в свою очередь, следуя в своей концепции Ричарду Сен-Викторскому, признавал, что грешник не может быть прощен вне исповеди священнику. Но при этом, как отмечает Ли, он привел дополнительное условие, что "только раскаяние может стереть и *culpa*, и *ropea*"⁸⁴. Напротив, Дунс Скот и его последователи придавали священнику самую главную диспозицию в процедуре исповеди и покаяния, определении епитимьи и обретении прощения. Именно филигранная деятельность приходского кюре, обладавшего соответствующей властью ключей, обеспечивала, на их взгляд, оправдание верующего.

Усиление внимания со стороны священников и богословов к душевному состоянию исповедующегося, к его внутренним мотивам и решимости освободиться от влияния греха, привело к формированию сложной теологической дифференциации процедуры раскаяния и к утверждению требования полноты исповеди (*confessio integra*). Адекватным считалось только такое раскаяние, которое осуществлялось из любви к Богу (*contritio*). В том случае, когда покаяние совершалось под страхом будущего наказания, оно воспринималось как недостаточное (*attritio*). Александр Гэльсский утверждал, что *attritio* и *contritio* являются не просто разными уровнями, но различными по своей сути процедурами, возникающими из разных истоков, одно – из *gratia gratis data*, дру-

⁸⁴ Ibid. P. 214.

гое – из *gratia gratum faciens*. Фома Аквинский, в свою очередь, рассматривал *attritio* как несовершенную, низшую ступень раскаяния, а *contritio* как совершенное раскаяние. Он считал, что *attritio* не может стать *contritio*. Напротив, Бонавентура определенно признавал, что таинство покаяния обращает *attritio* в *contritio*, чего придерживалась и вся францисканская школа.

Экономика спасения, сложившаяся в рамках исповедальной практики и соответствовавшая духу этоса средневекового бюргерства, требовала строгого расчета и тщательности в представлении грехов. Раскаяние должно было быть всеобъемлющим и полным. Правдивое исповедание всех смертных грехов воспринималось в качестве главного условия возможного прощения со стороны священника. Разумеется, делались и некоторые скидки на несовершенство человеческой памяти. Однако считалось, что примирение с Богом не может быть частичным, а умышленное упущение хотя бы одного смертного греха делает всю исповедь несовершенной, лишая ее статуса таинства. Богословы полагали, что всякая исповедь такого рода, по сути, утверждает новый грех, поэтому для верующего даже лучше умереть без подобного покаяния. Некоторые ригористично настроенные моралисты оставались на непримиримой позиции, настаивая, что если бы священник обнаружил грех через наводящие вопросы, то и в таком случае исповедь остается недостаточной и фиктивной.

Развитие процедуры исповедальной практики привело к появлению многочисленной богословской литературы, принадлежавшей перу как видных средневековых схоластов, так и малоизвестных авторов. Это объяснялось, прежде всего, тем, что и священники, и кающиеся не всегда понимали, о чем нужно спрашивать или в чем следовало признаваться. Для преодоления возникавших затруднений стали создавать всевозможные пособия для исповедников и списки грехов (пенитенциarii), в которых должны были сознаваться верующие, чтобы получить должную епитимию и обрести надежду на спасение. Всеобъемлющая процедура исповеди (*confessio generalis*) предполагала осмысление всех грехов со стороны кающегося, следуя регламентам и стандартам, разработанным в средневековой теологической литературе. Данная проблематика приобрела особую актуальность в период XIV–XVI вв. – в эпоху трансформации европейской культуры от Средних веков к Новому времени. Заметную роль в генезисе ее содержания сыграл канцлер Парижского университета Жан Жерсон (1362–1429). Он, "проводник в новую эпоху", как называют его в одном из новейших российских учебных по-

собий⁸⁵, был активным сторонником реформ университетского образования и всей системы католической Церкви.

Учение Жерсона примечательно серьезной проработкой процедуры исповеди и покаяния. Его знаменитая "Книжечка трехчастная", включавшая три самостоятельных произведения "Толкование десяти заповедей", "Трактат об исповеди" и "Приготовление к смерти", приобрела особое признание и популярность. Только в XV веке было осуществлено шестнадцать переизданий. Написанная по-французски, она была переведена на латынь, затем на испанский, фламандский, шведский, немецкий языки, и стала общим пособием для викариев, епископы рекомендовали ее для прочтения священникам и простым верующим вплоть до XVIII века. Он написал также трактаты: "О том, как надлежит выслушивать исповедующихся", "О различии между смертными и прощительными грехами", "Трактат о различных искушениях Вражеских", "О средствах против малодушия" и многие другие. По сути, Жерсон стал самым авторитетным богословом в вопросах толкования средневековой практики заботы о душах (*cura animarum*) в преддверии Нового времени. При этом он призывал священников заниматься утешением кающихся, а не запугиванием их.

Грешник должен был обвинять себя "смиренно, а не иронично; целомудренно, а не лживо; чисто, прямо и искренне, избегая неуместностей". Требовалось выяснить все подробности и частные обстоятельства греховного акта, поставив перед верующим необходимые вопросы ("кто", "что", "где", "какими средствами или с помощью кого", "почему", "как", "когда" и т. п.), чтобы в полной мере определить вину совершившего греховное действие и назначить адекватную епитимию. Такого рода позиции отстаивал в своей "Книжечке" Ж. Жерсон. Особое значение он придавал выверенности и методичности акта исповеди и считал, что лучше признаться в том, что не совершал, чем забыть про какой-либо из грехов, который в итоге не позволит обрести спасение. Поэтому забыть по небрежности про свои грехи было для него не только делом дурным, но греховным и гибельным. Тем самым, человек должен был постоянно подвергать себя контролю суда совести, который инициировался регламентом процедуры покаяния. В данном горизонте внутреннее измерение его сознания обретало строгие нормы и правила дисциплинарной проекции власти на пространство его внешнего поведения. Власть, таким образом, изнутри задавала стратегии действий

⁸⁵ Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура // Учебное пособие. М., 2003. С. 541.

людей, инкорпорировала мораль и упорядочивала их аффективную природу.

В трактате "О различии между смертными и прощительными грехами" Жерсон указывал, что главный признак смертного греха – это серьезное преступление против одной из христианских заповедей, но не меньшее значение имеют и индивидуальные аспекты поступка: процедура обдумывания ("совет"), знание конкретных обстоятельств дела, реальное согласие на действие. Однако он признавал, что полной ясности в понимании генезиса акта смертного греха все же нет, ибо мнения авторитетных богословов достаточно сильно различаются, хотя и имеется некоторое общее представление. В своем трактате он описывает процесс осуществления греховного акта на примере измены французской королевы своему супругу в пользу Англии. Сначала она не желала принимать и слушать английского посланника. На второй стадии ее привлекают дары посланника, и она решает принять его, но не соглашается с ним и отсылает его. На третьей стадии она не только слушает его, но и соглашается с ним. С этого момента наступает торжество греховного акта: она принимает подарки и безрассудно помогает врагу. Ес неискренность мужу становится неотвратимой, никакие угрозы и возможные наказания уже не способны остановить ее в действиях на пользу английскому королю. Важнейшим условием торжества греха выступают пагубные намерения, которые преобладают сначала в мысли, а затем и в деле. Злые помыслы формируют и утверждают согласие на грех. Их критерием являются удовольствия. Если человек, согласно Жерсону, в своих злых помыслах испытывает удовольствие, то это и есть начало греха, даже тогда, когда он и не совершает данных действий в случае представившейся возможности. Сама по себе радость от восприятия женской красоты не является пагубой греха, или, по крайней мере, в этом может быть только грех любопытства. Если же мужчина, вступая в интимные отношения с женой, думает о другой, то в этом уже заключается смертный грех. Грех не является смертным тогда, когда человек сопротивляется искушению и соглашается на превратное действие, не продумав последствия.

В своих работах Жерсон устанавливает строгую регламентацию семейной жизни, что было особенно важно для священников, постоянно сталкивавшихся с такого рода проблемами в обыденной исповедальной практике. Им были крайне необходимы соответствующие правила и оценки тех или иных проступков со стороны верующих в их интимных отношениях. Главным требованием супружеского долга, следуя Жерсону, являлось его строгое исполнение. Оправдывающими обстоятельством

вами могли быть только болезнь или иные крайние причины. Основанием для подобной позиции знаменитого канцлера было общее мнение, что брак уменьшает зло греха, поэтому необходимо строго следовать его главному предназначению, чтобы избежать худшего. Но при этом и Жерсон, и многие другие богословы Средневековья четко ограничивали сами возможности такого рода отношений и призывали приходских священников требовать полного отчета об интимной стороне жизни верующих в рамках процедуры исповеди. Эти запреты были обусловлены тем, что супруги не должны переходить грань между деторождением и эротическим удовольствием, которое воспринималось как грех. Брачные отношения оправдывались лишь деторождением, поэтому Церковь могла позволить расторгнуть брак, если один из супругов был не способен к продолжению рода. Показательно, что университетский ученый выступил против шедевра куртуазной культуры Средневековья "Романа о розе". Он не мог принять чувственную эротическую фривольность данного произведения и видел в нем источник заразной пагубной греховности. Однако Жерсон, как отмечает Т. Тентлер, "был последовательным защитником приватности исповедания"⁸⁶. Поэтому он был против того, чтобы переносить некоторые сложные вопросы жизни верующих на суд высшей инстанции: епископа или папы. Так утверждалась власть Церкви в отношении самосознания верующих, подвергая жесткому контролю их душевное состояние и повседневную семейную жизнь.

Вместе с работами признанных богословов широкое хождение в позднесредневековой церковной традиции получили более популярные руководства для священников. Сочинения такого рода назывались *Summa confessorum* или *Summa de casibus conscientia*. Родоначальником данного жанра явился, по Тентлеру, Раймунд Пеньяфорте (Peñaforте), каталонский доктор канонического права, создавший свой трактат, известный под именем *Raymundina*, между 1220 и 1245 годами. Однако последующая традиция затмила его пособие, поэтому в XV–XVI вв. оно почти не публиковалось. Это первое руководство для исповедников не отличалось особой оригинальностью и, по сути, представляло собой компиляцию из признанных идей авторитетных богословов. Подобный подход был характерен для всего жанра данной литературы. К изданиям такого толка относятся *Monaldina*, *Summa Pisanella*, *Astesana*, *Angelica*, *Sylvestrina*, названия которых производны от имен их авторов, а также *Supplementum*, написанная Николаем де Аусимо в дополнение к

⁸⁶ Tentler T. N. Op. Cit. P. 310.

Pisanella, Summa confessorum доминиканца Иоанна Фрейбургского, Confessionale Годескалька Роземондтского, Manipulus curatorum Гвидо де Монт Рошери, Confessionale-Defecerunt или Summula confessionis св. Антония Флорентийского, Modus confitendi Андреаса де Эскобара, немецкие Peycht Spigel der sündler анонимного автора, Confessionale Энгельгарда Кунхофера, Penitentiarius Иоганна Ромминга.

Томас Тентлер выделяет три характерные особенности, присущие всему циклу данной литературы. Прежде всего, она была достаточно популярной среди приходских священников, которые не могли понять сложных построений серьезных богословских сочинений, но желали получить четкие и ясные ответы по конкретным вопросам практики исповеди. Это и обусловило широкое признание данного жанра. "Суммы и руководства для исповедников появлялись повсюду в Европе на латинском и на национальных языках в многочисленных изданиях. Confessionale-Defecerunt св. Антония, Modus confitendi Андреаса де Эскобара, Manipulus curatorum Гвидо де Монт Рошери были среди самых публикуемых книг до 1500 года", – подчеркивает исследователь⁸⁷. Вторая особенность заключалась в том, что эти пособия носили сугубо практическую направленность. "Суммы и руководства для исповедников, – пишет Тентлер, – были предназначены для использования. Священник мог найти все то, что он желал узнать, консультируясь с ними, потому что они были созданы специально с этой целью"⁸⁸. Третья позиция состояла в том, что все эти книги отличались внимательным и почтительным отношением к признанным богословским авторитетам и представляли собой определенного рода компиляции, но все же работы различались и по форме, и по содержанию.

Многочисленная литература данного жанра регламентировала самые разные стороны повседневной жизни прихожан, предоставляя священникам необходимые нравственные критерии и оценки. При этом всевозможные руководства не ограничивались требованием исповеди один раз в год, как предписывал декрет 1215 года. Они призывали верующих исповедоваться как можно чаще и как можно быстрее, когда человек понимал, что совершил грех. В частности, были приняты четыре дополнительных условия для обязательной исповеди. Во-первых, необходимо было исповедоваться в связи с болезнью или иной опасностью, грозящей смертью. Во-вторых, перед Евхаристией или иным таинством. В-третьих, если грешник имел удобный случай исповедаться

⁸⁷ Ibid. P.49.

⁸⁸ Ibid.

соответствующему лицу, зная, что затем в течение года у него не будет такой возможности. В-четвертых, если совесть грешника диктовала ему, что он должен исповедаться. Эти условия подчеркивали значение исповеди для дела спасения и обретения оправдания в загробной жизни. Четвертое положение придавало исповеди глубоко личный, психологический характер. Следуя призывам совести, человек находил в исповеди надежду на прощение, преодолевал тревоги и сомнения. Тем самым практика покаяния становилась своеобразной моральной обязанностью. Призывы к частым исповедям объяснялись и тем простым фактом, что человек мог забыть о своих грехах. Тогда возникала опасность упустить грех, поэтому некоторые призывали исповедоваться как минимум семь раз в год. Более того, считалось, что чем чаще исповедь, тем спокойнее совесть. Но это не означало, что исповедь должна быть перманентной и осуществляться по всякому малейшему поводу, что, по сути, признавало бы бесконечность греха. Руководства выступали против подобного искажения процедуры покаяния. Верующие должны были исповедоваться, но не слишком часто, чтобы не обесмыслить саму процедуру. Таково было правило средневековых ригористов.

Особое значение в руководствах по исповеди придавалось вопросам, которые священник мог и должен был ставить перед верующим, чтобы выявить все подробности и обстоятельства греха. Однако возникали и некоторые возражения против слишком детализированных расспросов, при которых появлялась опасность для нового искушения как для исповедника, особенно если дело касалось половых отношений супругов, так и для исповедующегося. Поэтому требовались определенная деликатность и разумная мера. Исповедник должен был продвигаться в процедуре дознания ровно настолько, насколько необходимо для выявления тяжести содеянного акта греха. Если, например, исповедующийся признавался в греховных извращениях в отношениях со своей супругой, то не следовало производить дальнейших расспросов, чтобы не вводить его в новое искушение. Но в других делах вопросы могли быть и более подробными, чтобы предельно точно установить степень вины кающегося для определения адекватной епитимьи, согласно тяжести совершенного греховного действия. Конечно, многочисленные руководства по исповеди содержали разные списки грехов, которые могли послужить основанием для расспросов со стороны священника. Проблема заключалась в том, что если он проявлял небрежность в выявлении противоправных действий кающегося прихожанина, то это, в свою очередь, падало тяжким бременем на совесть самого кюре в качестве смертного греха. Другое дело, что сам исповедующийся мог осознанно скрывать

свои проступки. В любом случае, патер был обязан сохранять беспристрастность и никоим образом не демонстрировать своего изумления или пренебрежения к пенитенту, о чем бы он ни поведал.

Развитие процедуры таинства исповеди сопровождалось усилением ее персонального характера и повышением личной ответственности кающегося христианина. В этой связи ее важнейшим условием было требование: не раскрывать имена других людей, сопричастных греху. Покаяние становилось все более индивидуальным и постепенно отходило от прежней практики публичных форм. Популярное руководство по таинству исповеди были обращены не только к священникам, но и к простым верующим. Они напрямую инструктировали их, как правильно исповедоваться. Покаяние предполагало три главных элемента. Представлять грехи священнику следовало в соответствии с определенными стандартами. Ожидалось наличие серьезного эмоционального настроя у пенитента, то есть скорбь о содеянных грехах должна быть реальной и естественной. Важно, чтобы последующие намерения и все поведение верующего не сопровождалось грехом, подобные помыслы и действия должны были стать исключительно частью прошлого. Покаяние, в итоге, приводило верующего к своеобразному катарсису.

Ключевым условием раскаяния являлся его осознанный, добровольный характер, поэтому оно рассматривалось в роли интеллектуального габитуса или даже диспозиции; эмоциональная составляющая, слезы, чувство стыда, подчас сопровождавшие процедуру покаяния, считались проявлением скорби о содеянном греховном акте, но не воспринимались в качестве необходимого требования. Конечно, это не означало, что чувственные проявления вообще исключались из процедуры исповеди, они признавались как неотъемлемые атрибуты раскаяния. Но, например, страх осуждения и вечных мук ада был лишь начальным пунктом на пути духовного очищения в рамках процедуры покаяния. Более значимой считалась любовь к Богу. Стыд, в свою очередь, был не только средством контроля и мерой глубины раскаяния, но и определенным барьером для реализации исповеди с необходимой детализацией и полнотой представления греха. Богословы и священники указывали, что человек совершает грех не стыдясь, когда же наступает момент раскаяния, ему становится стыдно. Примечательно, что стыд перед священником, по сути, подменял собой стыд перед Богом, этому способствовали секретность и приватность исповеди. Но стыд, усиливая вину, не мог заменить ее. Вина должна была быть глубоко осознанной. Так происходила мыслительная интериоризация нравственных норм христианства. "Социальный контроль через тайную исповедь, – подчеркивает Тент-

лер, – мог быть эффективным, если религиозные ценности приобретали внутреннее измерение, с тем, чтобы грехи причиняли страдание, а раскаяние было искренним, даже если другие люди не видят"⁸⁹.

Важнейшим условием исповеди являлась обязанность досконального перечисления всех совершенных грехов и обсуждение каждого из них со священником, чтобы он мог строго и четко установить адекватную степень вины исповедывающегося и назначить необходимую епитимию. Для того чтобы достичь всеобъемлющей полноты, исследование совести пенитента, проводимое священником, должно было обнаружить не только смертные грехи, но и отягчающие их обстоятельства. Мера превратности противоправных с позиции Церкви деяний устанавливалась в соответствии с рассмотрением порядка, места, личности, знания, времени, возраста, условий, числа, продолжительности, богатства, мотивов, формы согрешения, социального статуса и слабости сопротивления. "Грех, – утверждает Тентлер, – являлся предметом исповеди, и если кто-то желал искоренить порок или возделывать добродетель, он должен был определять их с точки зрения греха, с тем чтобы можно было вынести суждение на суде покаяния"⁹⁰. Однако списки грехов, разработанные в рамках средневековой моральной теории в популярных руководствах по исповеди, были столь многочисленны и разноплановы, что даже вполне упорядоченный и совестливый верующий пенитент был не способен удержать их в собственной памяти. Для решения этой проблемы, представлявшей реальное затруднение для самих священников, составлялись специальные перечни, но они, в свою очередь, также вызывали некоторые острые вопросы.

Система классификации грехов была чрезмерно перегруженной и не имела четкого принципа градации. Выделялись грехи, которые были направлены против доктринальных основоположений христианской веры и соответственно получали статус смертных. Это – грехи против двенадцати членов символа веры, семи даров Святого Духа, трех богословских добродетелей и т. д. Более-менее строгое определение имели семь смертных грехов, грехи против десяти заповедей, девять грехов против ближних, против четырех кардинальных добродетелей и т. д. Гораздо сложнее обстояло дело с грехами мысли, слова и дела; с грехами против естественного закона; с грехами упущения; с так называемыми "грехами внешних знаков", под которыми подразумевались некоторые флигельности в поведении между мужчинами и женщинами – объ-

⁸⁹ Ibid. P.130.

⁹⁰ Ibid. P.135.

ятия, целование, жестикуляция, намеки, письма; с многочисленными грехами, обусловленными социальным статусом и профессиональной деятельностью людей. Но все же главной оставалась позиция различения смертных и простительных грехов. "Христианин считался ответственным только за смертные грехи. Они лишали его милости и делали его подлежащим вечному осуждению. Они и только они должны были быть объектами акта раскаяния пенитента. В них и только в них нужно было исповедоваться. Следовательно, идентификация смертных грехов служила одной, исключительно практической цели: она давала названия запрещенным актам, позволяя пенитенту рассказать о них более легко. Вдобавок, разумеется, она определяла недопустимое поведение и в то же время показывала христианину именно то, чего он должен придерживаться, чтобы получить прощение, и о чем заботиться"⁹¹, — пишет в своей работе Томас Тентлер. Все это имело принципиальное значение, так как считалось, что всякий смертный грех, не представленный исчерпывающим образом на исповеди и не прощенный священником, ложился тяжким грузом на душу верующего и мог оказать решающее влияние на его участь в царстве ином.

Смертный грех воспринимался только в качестве свободного акта. Это являлось первым главным условием вменения вины христианину. Незнание, невольная небрежность рассматривались как обстоятельства, смягчающие степень вины верующего, и делали его деяние простительным с позиции церковных канонов. "Фактически вся система епитимий средневековой церкви, — отмечает американский ученый, — основывалась на предпосылке, что люди ответственны за их собственные свободные акты, но только если они действительно желали эти акты, мысли и слова. Чувство справедливости требовало: человек должен нести ответственность только в том случае, если он действовал намеренно. Прежде чем приписать ему такие действия, важно понять участвовало в этом его рациональное начало или только материальное (тело)"⁹². Определение вины верующего в процедуре таинства исповеди всегда осуществлялось только с учетом его свободной воли. Это личное, свободное согласие выступало в роли теста, своеобразной лакмусовой бумажки для выявления степени его реальной виновности. Таким образом, Церковь, внедряясь в тончайшие нюансы поведения человека, требуя от него взвешенного анализа поступков, мыслей и намерений, беспристрастного исследования всех уголков совести, утверждая суровую

⁹¹ Ibid. P.145.

⁹² Ibid. P.149.

нравственную дисциплину по отношению к его самосознанию, формировала в нем габитус моральной интроспекции и строгого самоконтроля. Исповедник, в свою очередь, был обязан помогать верующим в их внутренней борьбе с грехом, где-то мягко поддерживая их, в каких-то случаях прибегая к жесткой процедуре внешнего дознания.

Важно, чтобы исповедь была не только полной, но и искренней, пенитент должен был раскаяться и возжелать больше не грешить, иначе таинство не исполняло своего главного предназначения – духовного преобразования грешника. Как отмечалось, в схоластической науке существовали определенные богословские разногласия: кто-то превозносил роль священника, кто-то – прихожанина. Кроме того, существовала традиция признания неправомерности исповеди в тех или иных специально оговоренных случаях, и требовалось повторить процедуру. Т. Тентлер указывает, что в средневековой богословской литературе выделялось преимущественно четыре причины для этого. Во-первых, когда исповедующийся по забывчивости упускал какой-либо смертный грех или не рассказывал о грехе, который он не считал смертным. Во-вторых, если пенитент пренебрегал епитимьей, возложенной на него. Однако в ситуации упущения по забывчивости, когда верующий все же вспоминал о необходимости сатисфакции и затем исправлялся до процедуры нового покаяния, повторение прошлого исповедания уже не требовалось. В-третьих, исповедь не признавалась, если она осуществлялась по отношению к священнику, который не обладал соответствующими церковными полномочиями, необходимой юрисдикцией. Это было, прежде всего, связано с теми грехами, в которых можно было исповедоваться только высшим иерархам Церкви – епископу или лично Римскому папе. Четвертое – это исповедь священнику, не обладавшему должными познаниями в процедуре покаяния. Таким образом, первые два случая обуславливались несовершенством деятельности исповедующегося, другие два – недостатками конфессионала. Однако к этому списку добавлялись и иные варианты.

Так или иначе, проблема достойного исповедника с необходимыми познаниями и должным пониманием своего статуса имела столь же большое значение для реализации практики исповеди и церковной заботы о душах, сколь адекватность и искренность раскаяния пенитента. Однако простым верующим не позволялось оценивать уровень компетенции своего духовного пастыря. Такого рода антиклерикальные настроения как раз и способствовали развитию многочисленных позднесредневековых народных еретических движений. От верующих требовали признания и убежденности в том, что священник адекватно реализу-

ет церковную власть ключей в процедуре исповеди. В том случае, когда, по мнению прихожан, их кюре не проявлял надлежащего внимания или откровенно спал во время таинства покаяния, они могли на законных правах обратиться к другому исповеднику, но при условии, что он, в свою очередь, обладает соответствующими полномочиями. Не менее важным являлось и то, что верующие не должны были использовать ситуацию в своих превратных целях и исповедоваться в смертных грехах такому нерадивому – заснувшему или просто глухому по старости – священнику.

Необходимо отметить, что требования, предъявляемые к священникам в церковных пособиях, были не менее суровыми, чем к их прихожанам. Исповедник должен был обладать необходимыми способностями, знаниями и достаточным уровнем благоразумия. Главное требование, как это ни парадоксально применительно к человеку, состояло в том, что он должен быть безгрешен. В идеале он духовно ориентирован, свободен от забот и желаний тела и целиком посвящает себя спасению заблудших душ. При этом он обязан быть компетентным: знать в подробностях все виды и классы духовных заболеваний, все способы противоправных действий, уметь различать смертные и простительные грехи, выявлять смягчающие и отягчающие обстоятельства их совершения. Он должен уметь общаться с людьми, быть мягким, добрым, жалостливым, способным поддержать и утешить верующего, помочь легко исповедоваться и признаться в греховном поступке.

"Таким образом, хороший исповедник, – подчеркивает Т. Тентлер, – заботливо руководит покаявшимся, не позволяя ему говорить о грехах других, и особенно усерден с молодыми, которые стыдятся. В его дознании относительно грехов тела он всегда заботлив в том, чтобы не научить греху; подобным образом он избегает бесполезных дискуссий и не допускает ни одного намека на возбуждение скандала. Он требует возмещения и ставит вопросы, соответствующие статусу и положению покаявшегося. Тем самым он никогда не удовлетворится смутной и общей исповедью, но спрашивает обо всех обстоятельствах греха. Он не предпочитает богатого бедному и не связывает себя с милостыней. Прежде всего, он постоянно заботится о благополучии его покаявшегося: он поощряет супругов жить вместе в любви и согласии; он налагает только исполнимые епитимьи; и он скорее предпочтет умереть, чем нарушить тайну исповеди. Кроме того, его расспросы тщательны, и он задает много вопросов о грехах в случае стыда, игнорирования или забывчивости, которые необходимо преодолеть. Он наставляет своих покаявшихся следить за тем, чтобы их жизнь не стала плохим примером

для других, и он приводит великих грешников к осознанию того, что их поступки достойны порицания. Тех, кто не желает остановиться в грехе, он не прощает, и отказывается высказывать сочувствие к тем, кто участвует в торговых делах, которые не могут быть совершены без греха. В конце концов, он убеждает больного принять таинства; и он поддерживает умирающего человека так, чтобы он не отчаивался, и усиливает его веру и надежду на милосердие Бога"⁹³. Таков образ идеального исповедника. Само собой разумеется, что тысячи приходских священников, которые на местах осуществляли процедуру покаяния и занимались заботой о душах, отнюдь не совпадали с такого рода умозрительным образом. Но решительное стремление Церкви воспитывать и заботиться о нравственном уровне не только паствы, состоящей из простых верующих, но и проявлять пристальное внимание к самосознанию самих священников, предоставляя необходимые руководства и развивая их способности к общению с прихожанами, является в данном случае вполне очевидным.

Параллельно с развитием церковной исповедальной практики в рамках университетской учености разворачивается традиция утонченного по содержанию и широкого по охвату проблем морально-этического дискурса. Начиная с Петра Абеляра (1079–1142), утверждается тема интерпретации намерений в действиях человека, его интенций. Средневековый мыслитель обращает внимание на внутреннее измерение сознания и мотивацию поведения, подчеркивая в этой связи особую роль исповеди. Перед схоластикой возникают многочисленные задачи морального толка: определения степени греховности тех или иных действий, выявления наиболее адекватных стратегий поведения, установления критериев и отличий простительных и смертных грехов, изучения различных смягчающих и отягчающих обстоятельств. В данном контексте формируется этическая теория казуистики (от лат. *casus conscientiae* – "случай совести"). Ключевым при этом становится вопрос понимания совести, к дискуссии вокруг которой присоединились самые влиятельные богословы Средневековья (Петр из Пуатье, Петр Ломбардский, Филипп Канцлер, Бонавентура, Фома Аквинский, Жан Жерсон).

Интерпретация метафизического значения и нравственного статуса совести в моделях поведения человека, осмысление меры его греховности и степени добродетели ассоциировались в структурах богословских школ Средневековья, прежде всего, с задачами и проблемами осуществления процедуры исповеди. Она воспринималась в качестве трибунала совести, своеобразного суда, вершителем которого выступал

⁹³ Ibid. P.102.

священник, обладавший соответствующей властью ключей. Тем самым исповедь осмыслялась на языке права и облачалась в термины судопроизводства. На этот суд прихожане приносили свои сомнения и печали, семейные коллизии и профессиональные затруднения. Исповедь обнаруживала глубины их личности, формировала нравственный голос совести. Допрос и дознание, проводимые приходским кюре, обеспечивали совести ее необходимый морально-ригористический тембр звучания. Слова патера сливались с внутренним рассуждением верующего и, по сути, представляли в роли гласа Божьего.

Подобная экзегетика совести обеспечивала надежду на спасение и при этом воспитывала рассудительность и благоразумие у кающихся прихожан, утверждала проекцию самоконтроля и уважения к церковной власти и к власти как таковой. Осмысление своих намерений, желаний, мыслей формировало строгую практику удержания себя в норме, в жестких границах социально-нравственного порядка. Пристальный взгляд священника совпадал с погружением в себя, с интроспекцией, с процессом осознания своего Я. Оптика внешнего наблюдения совмещалась здесь с внутренним ракурсом самопознания, с опытом рефлексии. И в этих глубинах высвечивалось нравственное начало человеческой совести. При этом она не являлась для схоластов инстанцией идеальных требований, ее звучание подчас несло в себе какофонию звуков. Средневековые богословы были ангажированы соответствующими процедурами обыденной церковной жизни и отдавали себе отчет в том, что человек может совершить противоправное действие без всякого злого умысла. В их рассуждениях и дистинкциях можно найти гораздо больше различных оттенков, отступлений, исключений, условий и обстоятельств, смягчающих вину и степень греховности человека, чем в новоевропейских этических теориях. Схоластика порой предлагает более утонченные и мягкие формы морального дискурса, чем признанные в анналах новоевропейской традиции нравственные требования разума, обладающего некой непререкаемой мировоззренческой точкой всеведения и тотальной всеобщности.

Вопреки расхожему мнению об абстрактности средневековой университетской учености, мыслительные опыты схоластики в вопросах совести и морали отражали реальную динамику социальных изменений, развернувшихся в европейской культуре между двух эпох, что признают многие исследователи. Жан Делюмо, например, пишет, что "к XV столетию беспокойная совесть превратится в отличительную особенность западной цивилизации"⁹⁴. "Рост самосознания, – отмечает в дан-

⁹⁴ Делюмо Ж. Ук. соч. С. 432.

ной связи Н. Элиас, – связан с развитием совести”⁹⁵. Конечно, идеям средневековых мыслителей был также присущ характер отвлеченного морализаторства. Но они шли не только по пути наказания, осуждения, но и придерживались стратегии прощения, оправдания, искупления. И эта извилистая дорога имела множество ответвлений, сулящих самые разные искушения, встречи, расставания, обретения и потери, открывая широкие возможности для индивидуальных решений. По сути, в этом смысле в рамках схоластической учености, например, в ее главных позднесредневековых теоретических направлениях казуистики и пробабиллизма, как это ни покажется странным, было больше возможных проекций для личного выбора и ответственности, частных решений и моральных предпочтений, чем в последующих новоевропейских концепциях нравственности.

Заключая, необходимо отметить, что совесть не есть только врожденная, естественным образом присущая человеку способность интеллектуального или эмоционально-чувственного характера, проявляющаяся в нас, когда мы совершаем какие-то противоправные, недозволенные действия, либо в виде сурового голоса моральных предписаний о том, что мы не должны были делать этого, либо краски стыда, определенного физиологического дискомфорта, испытываемого в связи с содеянным. При этом она не является лишь абстрактной метафизической мыслительной конструкцией, выработанной в баталиях философско-этических дискуссий. Напротив, чтобы ее голос зазвучал громко и ясно, более того, чтобы она обрела этот голос, потребовалась длительная многовековая история воспитания и дрессуры сознания, практика приручения необузданного варвара, преобразования вспыльчивого и эмоционального средневекового феодала-рыцаря в цивилизованного городского жителя, бюргера, способного к коммунитарному существованию, к социальным формам солидарности и сотрудничества, к размеренному и рациональному быту и поведению. Вот почему мы так привыкли апеллировать к совести в рамках повседневной суеты жизни.

⁹⁵ Элиас Н. Проблемы самосознания и образа человека // Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001. С. 151.

ГЛАВА II. СОВЕСТЬ И SYNDERESIS: ДИСПОЗИЦИИ И ДИФФЕРЕНЦИИ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА XIII–XVI вв.

2.1. У истоков проблемы

Совость принадлежит к разряду кодовых терминов в истории западноевропейской культуры. Статус данного понятия столь велик, что оно, по сути, выступает в роли своеобразного шифра к доступу в сферу нравственных определений поведения личности. Апелляция к совести является действенным орудием воспитания и важнейшим атрибутом процесса социализации, что отразилось и в языковой этимологии этого слова. Не вдаваясь в тонкости лингвистического анализа, можно признать, что в основных европейских языках "совость" совпадает в своем смысловом значении: "совместное знание" (co-vestь; con-science; ge-wissen). "Совость" (συνείδησις; syneidesis; conscientia; synderesis), – пишет в данной связи британский исследователь Тимоти Поттс, – восходит к συνῶδα, что означает "я знаю вместе с...". Обычно предполагается знание о другой личности, которое может быть использовано в доказательство "за" или "против" нее, отсюда συνῶδα близка к значению "давать показания, свидетельствовать". Латинское conscientia является транслитерацией syneidesis⁹⁶. Таким образом, "совость" несет в себе изначальную социальную нагрузку. При этом ее внутренний корень скрывается в глубинных тайниках личностных предпочтений, ведь люди могут соблюдать внешнюю форму благопристойности и скрытно совершать аморальные проступки. В этом заключается одно из главных противоречий современных этических концепций истолкования совести: антиномия уникально-индивидуального решения, личной ответственности и торжества общественных норм и навязанных социумом мнений.

В обиходном понимании под "совостью" подразумевается некое естественным образом присущее человеку начало нравственности, к которому мы собственно и обращаемся, когда призываем кого-то к добродетели. Однако критерии оценки поступков человека в привычном языке достаточно размыты: мы можем говорить о "бессовестности" как в

⁹⁶ Potts T. C. Conscience in Medieval Philosophy. Cambridge, 1993. P. 1–2.

связи с серьезными общественными правонарушениями взрослого человека, так и по поводу мелких проделок ребенка. При рассмотрении результатов действий людей и их внутренних намерений возникает проблема суждений ("суда совести"). И тут же встает вопрос о природе самой совести, о ее месте в структуре человеческой личности. Является ли совесть только атрибутом ума, тогда ее главная стратегия лежит в области суждения, либо она с необходимостью включает эмоциональное начало и, по большому счету, представляет собой лишь манифестацию чувства стыда? Эти оппозиции и лежат в основании средневековых дифференций и дискуссий, развернувшихся в рамках схоластического дискурса XIII–XVI вв. Их широкая инициация в университетских аудиториях того времени была задана утвердившейся процедурой исповедальной практики, которая требовала соответствующих комментариев и разъяснений. И именно позиция Фомы Аквинского, основанная на аристотелевской практической философии с ее приоритетом рассудка и нравственного умозаключения, послужила устойчивым фундаментом для разработки тактики рационального дознания и выявления всех "pro et contra" (грехов и добродетелей) в сфере морального сознания верующих.

Экспликация истолкований совести в истории западноевропейской философии осуществляется от Августина через средневековую схоластику к Мартину Лютеру и немецкой философии, продолжаясь вплоть до современности. Разнообразие ее метафизических моделей и многочисленные вариации философских интерпретаций задают оригинальный контекст размышлений об исходных принципах нравственности. Эти мыслительные определения коннотировали с институализацией важнейших социальных процедур западного общества, с развитием и становлением процессов самосознания европейского индивида. А. А. Столяров отмечает, что "совесть, несомненно, одно из ключевых понятий августиновской концепции личности"⁹⁷. Однако первый Учитель Римско-католической церкви не мог предложить каких-либо относительных критериев оценки действий людей, так как в поздний период своего творчества пришел к неутешительным выводам о торжестве греховности в природе человека, который поэтому не способен самостоятельно достичь добродетели. "Согласно его теории, каждый человек, — указывает Е. Ранникко, — есть грешник, ибо то, что человек думает и делает, всегда является злом при отсутствии божественного вмеша-

⁹⁷ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 181.

тельства"⁹⁸. И все же Августин заложил многие направления движения последующей средневековой мысли. В частности, в трактате "Энхиридион" он указал на проблему морального игнорирования и слабости воли. "Грешим мы, – пишет Августин, – по двум причинам: или по незнанию того, что должно делать, или не делая того, о чем мы знаем, что его нужно делать: первое из двух есть зло неведения, второе – зло слабости"⁹⁹.

В учении Мартина Лютера основные тенденции богословской концепции Августина приобретают завершенный вид строгих нравственно-теологических норм и предписаний. В его интерпретации совесть также предстает в качестве доминирующей инстанции моральности, ибо именно в ней парадоксальным образом реализуется "слово прощения, Божественный акт оправдания"¹⁰⁰. В свою очередь, Мартин Хайдеггер, перешедший, как известно, из католицизма в протестантизм, в трактате "Бытие и время", рассуждая о голосе совести, утверждает, что "зов совести имеет характер призыва присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой"¹⁰¹. Тем самым он реализует понимание совести в качестве онтологического измерения существования личности. Однако названные теории не способствуют содержательному прояснению существа дела. Оригинальная версия интерпретации совести обнаруживается и в исканиях русских мыслителей, например, в этическом сочинении Владимира Соловьева "Оправдание Добра". Но и русский философ, связавший совесть с нравственным чувством стыда, не представил необходимых рациональных толкований процедуры морального действия. Ведь стыдно нам, прежде всего, тогда, когда мы уже совершили нечто неприличное, выказали себя перед другими в неудобном для нас свете. Но как работает разумный механизм нравственных предпочтений, предваряющих акт действия, как лично сам человек в своем внутреннем измерении осуществляет выбор и формирует стратегию поступка, философ так и не объяснил.

Несмотря на то, что термин "совесть"/*συνείδησις* древнегреческого происхождения, исследователи ведут нешуточные споры о том, насколько данное понятие было принято и проработано в рамках античной философии и культуры. Многие считают, что его экспликация в ис-

⁹⁸ *Rannikko E.* Liberum Arbitrium and Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will. Helsinki, 1997. P. 104.

⁹⁹ *Блаженный Августин.* Творения. Т. 2. Теологические трактаты. СПб.–Киев, 1998. С. 52.

¹⁰⁰ *Althaus P.* The Ethics of Martin Luther. Philadelphia, 1972. P. 6.

¹⁰¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 269.

тории западноевропейской мысли была инициирована, прежде всего, опытом средневековой христианской ментальности, укорененной в глубинах личностного самосознания. Марсель Мосс в одной из работ пишет, что "слова, обозначающие вначале сознание, затем – психологическое сознание, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ – $\tau\acute{o}$ $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\acute{o}\varsigma$ в действительности идут от стоиков, играют техническую роль и четко выражают *consciус*, *conscientia* римского права. Между старым стоицизмом и стоицизмом греко-латинской эпохи можно даже заметить прогресс, изменение, решающим образом осуществленное в эпоху Эпиктета и Марка Аврелия. От первоначального значения соучастника, "который видел вместе с" – $\sigma\upsilon\nu\omicron\iota\delta\epsilon$, свидетеля, был осуществлен переход к значению "осознание добра и зла"... Но у понятия личности еще отсутствовала надежная метафизическая основа. Этой основой оно обязано христианству"¹⁰². Античная традиция, заложив понятийно-терминологический фундамент для развития этической проблематики Средневековья, не знала практики интроспекции, духовного самоанализа, сурового контроля и обуздания греховной природы человека в процедурах церковного надзора. Человек Античности соотносил себя, прежде всего, с требованиями полисной морали, с внешним взглядом другого, поэтому главный лейтмотив его поведения – стремиться к славе и не совершать постыдных поступков. В данной перспективе Э.Р. Доддс в исследовании "Греки и иррациональное", рассуждая о принципах поведения героев Гомера, отмечает, что "сильнейший нравственный мотив, которым руководствуется гомеровский человек, – не страх перед богом, но оценка его поведения общественным мнением"¹⁰³. Более того, он называет всю логику действий гомеровских героев "культурой стыда".

В отечественной исследовательской литературе сложились разные версии толкования значения древнегреческого термина $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$. В. Н. Ярхо еще в семидесятые годы прошлого века предположил, что знаменитая ст. 396 из "Ореста" Еврипида не определяется феноменом совести. "Глагол $\sigma\upsilon\nu\omicron\iota\delta\alpha$, выступает здесь в том же значении "[хорошо] знать", в каком он многократно засвидетельствован в современных Еврипиду источниках и у самого Еврипида (Мед. 495; Ипп. 425; Гер. 368)", – подчеркивает ученый¹⁰⁴. По сути, совпадая в оценках с

¹⁰² Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие "я" // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 286.

¹⁰³ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 36.

¹⁰⁴ Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // В. Н. Ярхо. Собрание трудов. Древнегреческая литература. Трагедия. М., 2000. С. 296.

Доддсом, он утверждает, что в классической древнегреческой трагедии невозможна апелляция к совести, так как герои в своих действиях и оценках исходят не из внутренних противоречий и исканий, а из стыда и позора перед другими, их пугает утрата собственной доблести в глазах окружающих. При этом он признает, что понятие *συνείδησις* становится достаточно распространенным уже в последней четверти V века. А. А. Столяров отстаивает противоположное мнение: "мы смело можем считать Eurip. Or. 396 одним из первых случаев строгого употребления термина *συνείδησις/σύνεσις* в значении "совесть"¹⁰⁵. Но одновременно, называя всю христианскую традицию "культурой совести" в отличие от природно-космической мысли Античности, в рамках которой в структуре нравственности важнейшую роль играла система правовой упорядоченности, он утверждает, что только "в моральном сознании раннего средневековья феномен совести занимает совершенно исключительное место"¹⁰⁶. Категоричную позицию в данной связи занял Г. Г. Майоров. "Понятие совести, – пишет он, – практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт"¹⁰⁷. С ним солидарен и О. Г. Дробницкий, подчеркивавший, что "античное понятие совести было еще лишено того специфически индивидуалистического оттенка ("у каждого человека свое понятие совести"), который был придан понятию современными философами, и всегда означало нечто позитивное (за совесть признавалось отнюдь не всякое "личное убеждение", а только подлинно моральное)"¹⁰⁸. Справедливости ради должно отметить, что средневековая мораль также задавалась вполне объективными и несомненными с точки зрения индивидуального сознания правилами и постулатами, которые, во-первых, восходили к Откровению, а, во-вторых, рассматривались в качестве незыблемых принципов естественного устройства разума. Но в ней уже присутствует и понимание двойственности человеческого существа, его "падшести" и первородной греховности. Здесь и возникает напряженность личностного самосознания.

¹⁰⁵ *Столяров А. А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании (к постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник'86. М., 1986. С. 26.

¹⁰⁶ Там же. С. 33.

¹⁰⁷ *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 325–326.

¹⁰⁸ *Дробницкий О. Г.* Проблемы нравственности. М., 1977. С. 173.

Таким образом, необходимо признать, что истоки формирования концептуального смысла совести восходят к эпохе разрушения античного мира, когда в условиях мировоззренческой трансформации наметились контуры интериоризации духовной жизни человека, и он начал постигать неизведанные тайны собственной личности. Но христианский персонализм раннесредневековых богословов далек от ренессансного индивидуализма или современного европейского рефлектирующего сознания. В этой связи можно согласиться с утверждением Л. М. Баткина, что в рамках исповедального мышления Августина "Я осознается и обретает пластику, форму, глубину через божественное Ты"¹⁰⁹. Однако лишь в рамках данной процедуры объективации интимного содержания душевной жизни перед лицом Бога у человека появлялась возможность позиционирования себя в качестве самостоятельного субъекта, обладающего собственным топосом в иерархии мироздания. С другой стороны, актуальность герменевтики совести была не менее значима и в столетия высокого Средневековья, а затем и в период перехода к Новому времени.

Измерение внутренних глубин Я, оказавшееся столь значимым в практике интроспекции в эпоху Средних веков, стало важнейшей проблемой христианской формы философствования. Противоречивость человеческого существа, созданного по образу и подобию Божьему, но одновременно несущего на себе печать неизбывного греха, задавала перспективу поиска внутренней тождественности. Средоточием внутренней упорядоченности и своеобразным гарантом субъективно-психологического единства Я, как подчеркивает А. А. Столяров, и явилась совесть, по крайней мере, уже у Августина. Совесть связана с интериоризацией сознания европейского индивида, поскольку она судит не столько о внешних действиях и проступках, сколько о самих намерениях людей. Христианство привносит в историю европейской этики осознание бездонных глубин человеческого существа, так как полагает в его основании изначальную антиномичность между тем, что я хочу, и тем, что я реально делаю; между тем, что является моей интенцией и ее практическим осуществлением. Это противоречие наиболее полно выражено в знаменитом библейском тексте: Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю (Римл. 7; 15).

Общей основой для средневековых споров о статусе и значении совести послужила метафорическая интерпретация Иеронима, пред-

¹⁰⁹ Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000. С. 64.

ставленная в его "Комментарии на книгу пророка Иезекииля". Следуя библейским образам (Иез. 1; 4–14), он описывает четыре удивительных существа с видом человека, льва, тельца и орла, и каждое аллегорически истолковывается как одна из составляющих, символизирующих человеческую душу. Трем первым соответствуют разумная, яростная и волеяющая части души, что полностью согласно с традиционным платоновским делением ("Государство" 4, 436В–441В), а четвертая, довлеющая над всеми остальными, есть совесть. Иероним считал, что "искра совести" не уничтожима даже в груди Каина. При этом он ссылается на греческую традицию, по всей видимости, имея в виду Григория Назианзина. Однако при переписывании трактата Иеронима в XII веке произошла курьезная ошибка, сыгравшая впоследствии примечательную роль. Вместо *syneidesis* (собственно: "совесть") было написано *synd(t)eresis* ("сохранение", "поддержание"). Таким образом, стало возможным отделить понятие "совесть" от *synderesis*, которое было отождествлено с "искрой совести". Буквы *t* и *d* поменял Рабан Мавр. В лексический оборот схоластики термин *synderesis*, следуя Р. Сааринену, ввел Пьер из Пуатье¹¹⁰. Он, как и другие средневековые мыслители, считал, что позитивное действие совести может быть утрачено, а *synderesis* никогда, что сохраняет даже для самого последнего грешника надежду на возможность раскаяния.

Споры о понимании совести в рамках схоластического дискурса были инициированы трактатом "Сентенции" Петра Ломбардского¹¹¹. Но его текст не давал четких и ясных ответов, а лишь поставил проблему. "Первый трактат о совести, который установил образец для последующих авторов, был написан, – как указывает Т. Поттс, – Филиппом Канцлером около 1235 года"¹¹². Его главное сочинение "Сумма о благе", куда вошел и "Трактат о совести", было очень популярно в XIII столетии. Уже Филипп строго разграничивает совесть и *synderesis*, поясняя, что первая, имеющая лишь совещательный характер и относящаяся к применению правил, способна к ошибке, тогда как второй, предписывающий эти правила, никогда. Причем *synderesis* выступает в качестве "внутреннего света" разума и всегда направлен на благо, являясь специфической особенностью человека, исключительной и единственно истинной, сохранившейся после грехопадения Адама, ибо даже сам разум через посредство воображения ошибается. В ответ на аргумент о ерети-

¹¹⁰ *Saarinen R.* Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan. Helsinki, 1993. P. 72.

¹¹¹ *Sent. Lib. II, dist. 39, § 2.*

¹¹² *Potts T. C.* Op. cit. P. 12.

ках, упорствующих в своих заблуждениях и, значит, не испытывающих воздействия *synderesis*, он отвечал, что в них данная способность парализована в силу недостатка веры, которая является основой всякого блага. И все же *synderesis* может "заволакиваться" грехом, когда совесть руководствуется желаниями низшей части души, именно тогда душа лишается дара мудрости, который связан с *synderesis*, но даже при этом она не утрачивает его полностью, так как и еретики могут обратиться и отказаться от своих превратных мнений.

В XIII–XV вв. основные споры среди схоластических богословов развернулись вокруг статуса *synderesis* в структуре души. Александр Гэльский, Альберт Великий, Дюран из Сен-Пурсена возводили его к высшему разуму и к габитусу воли, Бонавентура и Генрих Гентский – к воле, а Фома Аквинский, Дунс Скот и Габриэль Биль – только к разуму. В частности, для Александра Гэльского *synderesis*, согласно Г. Аппелю, предстает в качестве "концентрата из *ratio naturalis* и *voluntas naturalis*"¹¹³. Тогда как по Бонавентуре *synderesis* относится к воле, а совесть к интеллекту. Дунс Скот, в свою очередь, возвел *synderesis* и совесть в разум, так как считал, что если бы незыблемая нравственная основа человека находилась в воле, то в ней не было бы и причин для греха.

Другая важная проблема, инициировавшая широкие дискуссии, заключалась в объяснении процедуры акта морального действия и в определении роли и значения совести и *synderesis* в формировании нравственных намерений людей и в их практических деяниях. Доминиканская схоластическая наука, тяготевшая к аристотелизму, сравнивала процесс морального выбора с процедурой суждения. Такого рода позиции придерживался Альберт Великий. "Это сравнение процедуры совести с силлогизмом, – подчеркивает Аппель, – многократно употреблялось более поздними схоластами"¹¹⁴. Иную точку зрения отстаивал Дунс Скот, для которого было несомненным первенство воли над интеллектом.

В работе "Дух средневековой философии" Э. Жильсон выделил четыре схоластические модели истолкования проблемы. Первая – это "радикальный волюнтаризм" Генриха Гентского. Согласно его учению, совесть принадлежит к аффективной части души. Он апеллировал к тому, что люди могут точно знать, что они должны делать, но при этом им не достает совести для реализации данных дел. Поэтому *synderesis* определялся им как "некоторый универсальный двигатель, побуждающий

¹¹³ Appel H. Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock, 1891. S. 23.

¹¹⁴ Ibid. S. 30.

к действию согласно всеобщим правилам естественного закона", тогда как совесть предстает в его истолковании в качестве "некоторого частного двигателя, побуждающего к действию согласно правильным предписаниям разума"¹¹⁵. Вторая позиция – это "полуволюнтаризм" св. Бонавентуры, для которого совесть является внутренним габитусом когнитивной способности в ее практической, а не спекулятивной функции, *synderesis* же находится в таком же отношении к эмоционально-аффективной природе человека, как здравый смысл к разуму. Третья версия – "компромиссного волюнтаризма" – принадлежала, по Э. Жильсону, Ричарду из Мидлтона. По его мнению, *synderesis* подразумевает естественную и необходимую склонность к добру, и поэтому он относится к аффективной составляющей. С другой стороны, *synderesis* также является определенного рода убежденностью разума, но не необходимо принуждающего к добру, в таком случае он становится интеллектуальным началом. Совесть же есть предписание практического разума. Последняя, четвертая концепция – "интеллектуализм" Фомы Аквинского. В его учении *synderesis* и совесть принадлежат к когнитивному порядку с точки зрения его практической стороны. *Synderesis* в этом смысле является габитусом принципов, принадлежащих к естественному практическому разуму, а совесть предстает в роли частного габитуса практических умозаключений, дедуцируемых из этих принципов. Таковы исходные основания и общие стратегии экзегетики совести и *synderesis*, сложившиеся в рамках средневекового схоластического дискурса.

2.2. Петр Абеляр о статусе греха и намерении

Одним из новаторов в сфере нравственной философии Средневековья, как известно, стал Петр Абеляр. В своих сочинениях он эксплицировал новые смыслы человеческой субъективности, предложив, в частности, оригинальную версию интерпретации статуса греха и добродетели в актах морального действия. Возможно, применение термина "субъективность" прозвучит диссонансом в контексте средневековой мысли, но, указав его четкие пределы и границы, подразумевая лишь сферу моральных, а не онтологических или гносеологических коннотаций, оно вполне может быть использовано для прояснения некоторых важнейших свершений культуры XII столетия в целом, и философского учения Петра Абеляра в частности. "Будучи очень самостоятельным в размышлениях, Абеляр едва ли мог бы быть автором анонимной или

¹¹⁵ *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy. New York, 1936. P. 477.*

нейтральной работы; не только его литературный стиль, его письма или его личный подход к проблемам того времени, но также его философская и теологическая доктрины открывают пронизательный смысл человеческой субъективности", – отмечает один из исследователей¹¹⁶. Позиция средневекового мыслителя соответствует тем грандиозным социально-политическим трансформациям, которые Европа переживала в XII столетии в связи с динамичным развитием торговли, ремесленного производства и бурным ростом городов. Поэтому в работе Н. А. Сидоровой он напрямую рассматривается как "представитель ранней городской культуры"¹¹⁷.

Этика Абеляра задала своеобразную метафизическую основу для утверждения практики исповеди и покаяния. На это обстоятельство обращают внимание самые разные западные ученые. "Разработка и популяризация идеи, что раскаяние является принципиальной частью покаяния, что прощение возникает из скорби, происходящей от любви к Богу, принадлежит двенадцатому, а не десятому столетию, а ее выдающимся приверженцем был никто иной, как Абеляр. Учение Абеляра затем было воспринято такими влиятельными авторами, как Гуго Сен-Викторский, Алан Лилльский, Грациан и самый значительный из всех для истории догматики Петр Ломбардский", – подчеркивает Томас Тентлер¹¹⁸. "В XII веке, – указывает Ле Гофф, – происходит значительное изменение. Эволюция исповеди и покаяния завершается. Роль, сыгранная в этой эволюции великими умами, св. Ансельмом, Абеляром, хорошо известна. Но они лишь выразили и придали совершенную форму всеобщим устремлениям. Со своей стороны римское право, особенно своим влиянием на каноническое право методами и формулировками, стимулировало процесс. Отныне предметом рассмотрения является не столько проступок, сколько намерение, а епитимья заменяется раскаянием. Субъективация, интериоризация духовной жизни лежит в основе интроспекции, самоанализа, а значит всей современной западной психологии. Не случайно все великие духовные доктрины XII века можно определить как христианский сократизм, интеллектуалистический у Абеляра, мистический у Гуго Сен-Викторского, Хильдегарды Бингенской, св. Бернара, сюда же относится и грамматический и научный гуманизм шартрцев.

¹¹⁶ Verbeke G. Peter Abelard and the concept of subjectivity // Peter Abelard. Proceedings of the International Conference / Ed. by E. M. Buytaert. The Hague, 1974. P. 10.

¹¹⁷ Сидорова Н. А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953. С. 248.

¹¹⁸ Tentler T. N. Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 19.

...Во внутреннем мире западного человека открывается еще один передовой фронт – фронт сознания. И мы оказываемся на пороге самосознания"¹¹⁹.

Абеляр впервые вводит проблему естественной добродетели в сферу морально-философских дискуссий Средневековья. Традиционно в теологических школах, например, у Ансельма Ланского, интересы группировались вокруг интерпретации грехопадения Адама и Евы и тех последствий, которые привели к господству неупорядоченности в природе людей, искаженной первичным актом неповиновения Богу. Тем самым интенции морального действия изначально задавались библейскими определениями, лишавшими богословов возможности свободно осмысления условий осуществления нравственных норм и правил. Человек воспринимался как неизменно греховное существо, и суть дела заключалась лишь в том, чтобы найти адекватные средства для его преобразования, которые, в конечном счете, всегда не удовлетворяли предъявляемым требованиям. Так или иначе, здесь больше ценился личный опыт и реальная практика жизни, чем абстрактные построения и "лукавые" мудрствования, ибо противоречие было онтологически не преодолимо. Но постепенно возникает интерес к теме совести как к субъективному основанию морали.

В городских школах среди свободных искусств этика вообще не имела официального признания, так как не получила соответствующего статуса ни в программах "тривиума", ни в корпусе наук "квадравиума". Конечно, античная римская традиция педагогики и образования предполагала необходимость согласования обучения и морального совершенствования молодежи и утверждала, что мудрость и красноречие должны развиваться параллельно. Поэтому средневековые учителя грамматики и риторики практиковали искусство морализаторских наставлений. Однако требовалась развернутая теория, раскрывающая процедуру моральных действий, исходя из субъективных оснований акта человеческого выбора, несущего в себе свободу, то есть независимость от внешних предписаний Церковного авторитета, утверждающего непреодолимую греховность природы человека, и ответственность, то есть вменение вины за возможные последствия. Ключевое значение в этом процессе приобрела нравственная философия Абеляра.

Основным произведением мыслителя в области рефлексии морали был трактат "Этика, или Познай самого себя", а главным понятием

¹¹⁹ *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 101.

его сочинения явился термин "интенция" (*intentio*), применяемый в значении "намерения". Этот термин имеет достаточно интересную историю развития и включает в себя несколько значений. Примечательно, что его широко использует современная философия, в частности, Брентано, Гуссерль, Фреге. Однако их употребление данного понятия укоренено в гносеологическую проблематику. Истоком для такого рода значения, как известно, послужил текст аристотелевского трактата "О душе" (423b27–424a10). Затем его комментировали представители самых разных богословских школ Средневековья. В западноевропейской философской традиции оно утверждается, когда, как отмечает один из современных исследователей, "Гундиссалин использует его для перевода арабского *ma'na*... Оно подразумевало значение формулировки реально-го, хотя и не воспринимаемого качества чего-то, что имеется в уме... Авиценна использует его в "Книге о душе" в различных смыслах: он придает это имя объекту "*aestimativa*", что подразумевает качество, присутствующее в вещи, воспринятой и схваченной особым видом интуиции (таким образом, овца непосредственно знает, что волк опасен для нее), но он также говорит об *intentio intellecta*, *intentio universalis*, а затем это слово означает "концепт". Коротко говоря, в работе Авиценны, как и в общем употреблении, это слово предполагает значение, суть которого ясна, но обрамление трудно для определения. Сомнительно, насколько точно переводит его латинское *intentio*, но слово было принято и стало существенным термином в словаре философии на протяжении XIII столетия, и оно не может быть проигнорировано, несмотря на все трудности и возможные несоответствия"¹²⁰. К сожалению, в русском переводе книги Авиценны используются принципиально иные термины, что, в частности, относится и к понятию "интенция".

Так или иначе, но оно прошло сквозной нитью через различные средневековые дискуссии. В этих разногласиях и спорах уточнялась процедура различения "интенций" в соответствии с пониманием процесса познания и соответствующих уровней деятельности мышления. Так, Фома Аквинский считал, что интенция не является ни самой вещью в ее физической реальности, ни субстанцией самого интеллекта, а скорее его своеобразной акциденцией, подобием (*similitudo*) вещи, обозначаемой сверхментальными словами. Она отождествляется с внутренним словом (*verbum interius* или *mentis*), которое является "сигнификатом" внешнего слова, при этом ее существование заключено в познаваемом

¹²⁰ *Jolivet J. The Arabic Inheritance // A History of Twelfth-Century Western Philosophy / Ed. by P. Dronke. Cambridge, 1992. P. 122.*

сущем. Кроме того, "Фома различал между тем, что познается первично, то есть сверхментальной реальностью, на которую, прежде всего, направлен интеллект как на объект, что является предметом первых интенций, и вторично познаваемым, то есть самим интеллектом в разных модусах познания, что является областью вторых интенций. Вторые интенции (или *secunda intellecta*, как Фома иногда называл их), на самом деле, есть предмет логики, как утверждал Авиценна, но логика касается вторых интенций, рассматриваемых не как эпистемологические или психологические сущности, но только как "репрезентанты" объектов, из которых они произошли"¹²¹. Своего рода обобщение и классификацию всех основных значений понятия "интенция" предложил, в частности, Дунс Скот. "Должно признать, что существительное "интенция" является эквивокальным. Одним образом, "интенцией" называется акт воли. Другим – формальный смысл (*ratio*) вещи, поскольку интенция вещи, из которой воспринимается ее род, отличается от интенции, из которой воспринимается видовое отличие (*differentia*). Третьим образом называется понятие (*conceptus*). Четвертым – разум, направленный на объект, как уподобление называется разумом, направленным на то, подобием чего он является. И этим образом, "интенцией" называется свет или "вид" света" (*Duns Scotus, Rep. 2.13.un; Ord. 2.13.un.*).

Нужно признать, что хотя Дунс Скот различает способы употребления этого понятия, все же в его значениях присутствует определенная доля единства и смысловая соотнесенность, важнейшим проявлением которой является "направленность". Как подчеркивает в данной связи Катерина Тахау, "мы могли бы заметить, что, по крайней мере, с Августина, христианские теологи брали активную *направленность* в качестве фундамента для психологической способности воли". Для подтверждения своих слов она ссылается на работу Августина "О Троице" и приводит соответствующие цитаты, где выдающийся богослов направляющую в подобном значении использует это слово¹²². И у Абельяра можно обнаружить понимание составляющих волевого акта в смысле "направленности", когда он рассматривает компоненты греха и выделяет среди них "волю, направленную на зло"¹²³.

¹²¹ *Knudsen C. Intentions and impositions // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy / Ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge, 1982. P. 481.*

¹²² *Tachau K. Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320 // Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the Symposium / Ed. by S. Ebbesen. Copenhagen, 1999. P. 334–335.*

¹²³ *Абельяр П. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 263.*

"Интенция" в значении "намерения", то есть, например, намеренное согласие на зло, составляет у Абельяра суть самого греха. И вся его моральная конструкция сводится к утверждению перспективы человеческих намерений. Таким образом, употребление термина "интенция" у Абельяра в статусе необходимого момента процесса волевого избрания, обуславливающего действие, когда акт выбора предполагает, что его реализация между альтернативами происходит интенционально, то есть, действуя, человек желает или намеревается помочь или навредить, с одной стороны, вполне согласуется с традицией богословских текстов Августина, но, с другой стороны, отвергает изначальность греха в понимании природы человека, открывая перед ним возможности субъективных решений, что выходило за рамки господствовавшего в то время представления. Он переносит оценку морального действия с результатов на умысел, внутреннее основание осуществляемого акта, то есть определения тех резонансов, которыми руководствовался человек в преддверии поступка. Вся борьба, все противоречия, разворачиваются в душе человека, в его совести, от нее зависит торжество добродетели. Греха нет, пока человек не действует против своей совести. Тем самым в учении Абельяра открывается пространство интериоризации мотивов человеческой жизнедеятельности и утверждается внутреннее измерение сферы моральности.

Важная исходная установка его этической теории – это различение порока и греха. В отличие от многих средневековых богословов, он считал, что после грехопадения душа человека стала порочной, но не греховной по природе, то есть воля захвачена страстями, но не поглощена ими полностью. При этом порок в его понимании не есть грех, но лишь склонность к греху, против которой можно бороться, ей можно противостоять, что и открывает путь к добродетели. В структурах мироздания грех не имеет субстанциального значения, ибо все сущее сотворено благим Творцом. Его статус задается не-бытием. Поэтому грех определяется не позитивными смыслами, а негативными, то есть невоздержанностью и превосхождением нормы, когда совершаются проступки, которых следовало избегать. Уступка злу предстает в качестве нарушения благих заповедей Бога и вселенского миропорядка, намеренное действие такого рода составляет суть греха. Однако он не сводит все только к "объективным" нормам божественных заповедей, а полагает главным условием их исполнения "субъективное" намерение человека при осуществлении тех или иных действий. Таким образом, зло и грех определяются тем, что разум человека соглашается на неправоое действие, следуя за чувственными влечениями и удовольствиями.

Сами удовольствия еще не есть грех, но согласие на них разума греховно. "Грех, – указывает Абельяр, – заключен, следовательно, не в вождении женщины, но в согласии на вождение. Осуждается не плотское желание, но согласие на него"¹²⁴. При этом чувственные удовольствия совсем не обязательно должны вести к греху, так как сожителство супругов в законном браке, освященном благодатью необходимого церковного таинства, не является греховным. Только превышение морально допустимой нормы, то есть того, что установлено Божественным законом, приводит к злу, когда намерения разума, осознанно подчинившегося неумеренным страстям и вождениям, направлены на несправедливые действия. Философ считал, что ввиду слабости человеческой природы он не способен стать полностью свободным от прегрешения, и поэтому лучше малый грех, чем абсолютное торжество греха. Он даже допускал возможность прощения некоторых грехов, "когда мы соглашаемся на то, на что, мы знаем, соглашаться не нужно, но в тот момент это наше знание исчезло из памяти"¹²⁵. Имеются в виду действия, совершаемые по рассеянности, вследствие определенного игнорирования, а не по злему умыслу, без четкого осознания последствий, которое с необходимостью присутствует в непростительных преступлениях. Тем самым схоласт затрагивает важнейшую проблему средневековых этических теорий игнорирования морально верных суждений в актах волевого избрания и так называемой "слабости" воли. Конечно, при этом предполагается, что человек, совершивший подобные акты, осознает несправедливость своих поступков и раскаивается. Более того, он утверждал, что грех, совершенный неосознанно, то есть по неведению, не несет в себе моральной вины перед Богом. Например, когда мужчина, не зная того, женится на сестре, или вступает в связь с женщиной, полагая, что это его жена. Столь красноречивый пример, по всей видимости, подразумевает ветхозаветную историю обмана, осуществленного в отношении Иакова Лаваном, который вместо красавицы Рахили коварно вручил ему свою неприглядную дочь Лиу (Быт. 29; 21–25).

Главным принципом моральности, согласно Абельяру, выступает намерение (интенция), а не действие, но здесь возникает проблема объяснения волевых актов, которые производятся без соответствующей установки сознания, то есть ненамеренно. Вряд ли в данном контексте можно говорить о бессознательности человеческих действий, скорее

¹²⁴ Там же. С. 253.

¹²⁵ Там же.

всего лишь о неадекватности средств, знаний и способностей мышления. Однако глубинные основания решений остаются за пределами экспликации человеческого суда. "...Только Бог, – как подчеркивает средневековый философ, – внимает не столько тому, что [люди] совершают, сколько тому, с какими душевными [помыслами] они это делают"¹²⁶. Человеческий суд мерит по результатам действия, и в этом подходе, согласно Абеляру, не может быть иного измерения, в нем необходимо руководствоваться благоразумием, а не абсолютной беспристрастностью. Поэтому наказание за пожар с позиции человеческого суда будет более суровым, чем за блуд. Но Бог ведает всеми тайными умыслами и намерениями людей, а человек живет так, будто его касается только взгляд других. "Он стыдится, что о нем узнают люди, хотя не стыдился совершить грех перед лицом Бога"¹²⁷, – пишет Абеляр. Тем самым, коммуникация с Богом приобретает характер внутренней дисциплины ума и строгого самоконтроля. Он представляет перспективу нравственной ответственности человека перед Богом в виде голоса совести и внутреннего исповедания добродетели. "Для Абеляра, – подчеркивает М. Бэйлор, – человек имеет абсолютную обязанность следовать совести"¹²⁸.

В этой связи средневековый мыслитель утверждает процедуру духовного покаяния в качестве единственной возможности для преодоления человеческой греховности. Внутренний горизонт общения с Богом открывает спасительную надежду на прощение превратных действий людей. Именно тогда, когда "грешник, – как пишет Абеляр, – испытывает стыд от угрызений совести, Бог удостоивает его прощения, благодаря которому с этого момента ему не полагается вечных мук, и тогда, уходя из жизни, он неизбежно будет спасен"¹²⁹. Раскаяние (особенно в ситуации на смертном одре) должно определяться не страхом постороннего наказания, а исключительно силой любви к Богу. Истинное покаяние заключается во всеобъемлющем тотальном сокрушении сердца, оно не оставляет ни малейшего шанса для каких-либо компромиссов и тайных надежд на то, чтобы ускользнуть от суда совести, найти лазейку для оправдания своих преступлений. Ни один грех не должен остаться вне покаяния. Человек должен быть полностью открыт перед Богом. Но лик Бога здесь заменяет священник, на него возложена вели-

¹²⁶ Там же. С. 267.

¹²⁷ Там же. С. 296.

¹²⁸ Baylor M. G. Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther. Leiden, 1977. P. 28.

¹²⁹ Абеляр П. Ук. соч. С. 292.

кая миссия власти ключей. Абельяр не считал ее абсолютной и даже подвергал сомнению, главным он признавал непосредственное отношение верующего к Богу: "Пусть кто угодно, только не я, жаждет такого могущества, благодаря которому можно воздействовать скорее на других, нежели на самого себя, как если бы можно быть в состоянии спасти другие души прежде собственной, как это понимает всякий здравомыслящий человек"¹³⁰. Пагубные действия прелатов, то ли по ошибке, то ли по корысти, не могут отменить благодатной силы раскаяния. Мера же наказания в значительной степени зависит от самого кающегося, то есть от его стремления к очищению. Но остается открытым вопрос о том, способен ли прихожанин обрести спасение в случае неадекватности содеянному епитимьи, наложенной нерадивым священником. Тем самым проблема греховности еще более заостряется, усиливая внутреннюю напряженность в поиске духовного примирения кающегося. Так в этическом учении Абельяра закладывается школа дрессуры, задавшая многовековую историческую перспективу формирования субъективности западноевропейского индивида.

Несмотря на всю оригинальность построений средневекового мыслителя, его выдающееся сочинение не обрело широкого хождения. На протяжении последующей эпохи работа переписывалась всего лишь несколько раз. "Только пять средневековых манускриптов сохранилось, два из двенадцатого века, ни одного из тринадцатого, один из четырнадцатого и два из пятнадцатого"¹³¹. Причина этого, думается, заключается в том, что на трактатах Абельяра лежала печать церковных осуждений, что вызывало настороженность в отношении к его наследию. Но это не помешало ему явиться наставником многих видных людей своего времени и оказать мощное духовное воздействие на формирование всей последующей средневековой университетской традиции. С. С. Неретина в данной связи указывает, что "20 его учеников стали впоследствии кардиналами, 50 – архиепископами или епископами; Гвидо де Кастелло стал папой Целестином II... Под влиянием Абельяра написаны в 1150 году "Сентенции" Роланда Бандинелли, который впоследствии стал папой Александром III; Гиацинт Бобони защищал его от Бернарда Клервоского – после смерти Абельяра Гиацинт стал кардиналом, а в 1191 году папой Целестином III. Всегда симпатизировал Абельяру Роберт Меленский,

¹³⁰ Там же. С. 302.

¹³¹ *Luscombe D. E. The Ethics of Abelard: some further considerations // Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. P. 65.*

открывший в 1137 году свою школу на горе св. Женеьевы"¹³². Кроме того, среди его учеников был и известный еретик Арнольд Брешианский, предводитель народного восстания в Риме, казненный в 1155 году, к его последователем относят Иоанна Солсберийского, выдающегося ученого и церковного деятеля, ставшего в конце жизни епископом Шартра. Иоанн явился одним из родоначальников "новой логики" (*logica nova*), в рамках которой стали изучать прежде неизвестные трактаты Аристотеля – "Топику", "О софистических опровержениях", "Первую" и "Вторую Аналитику". Он был автором работы "Металогик", где представил аристотелевскую силлогистику в качестве своеобразного "наукоучения", впервые назвав его "Философом", а также одного из важнейших политологических сочинений Средневековья "Поликратик".

Многочисленные ученики Абеляра, несмотря на разнообразие их социальных позиций и жизненных интересов, несли в себе "прививку" его диалектического дискурса, следуя строгой дисциплине ума и четким правилам логического размышления, отстаивая и утверждая значение его дела в судьбах европейской духовной традиции. Абеляр усмотрел точку соприкосновения теологии и философии в новом мыслительном горизонте, основанном на методе доказательств и умозаключений. Он показал необходимость пути разума для веры, в котором была заинтересована и Церковь, и формирующаяся городская культура. В этот период возникла потребность не просто в "оправдании" веры, а в ее тщательном обосновании с привлечением диалектики на "службу" теологии. Именно Абеляр и его последователи придают богословию статус "демонстративной науки" (*scientia demonstrativa*). Они сформировали образец схоластического мышления, стандарт средневекового университетского знания, в рамках которого логика стала существенным атрибутом всей системы учености. Учение Пьера Абеляра послужило основой для формирования интереса к наследию аристотелизма. Появление в западноевропейских университетах трактатов великого античного "Философа", в свою очередь, инициировало расцвет схоластицизма в эпоху высокого Средневековья. И даже такой жесткий критик аристотелизма, каким являлся Петр Испанский, автор "Суммы логики" и будущий папа Иоанн XXI, во времена которого было принято суровое осуждение 1277 года, отрицая метафизику и натурфилософию Стагирита, все же признавал необходимость диалектического дискурса и логических процедур для развития богословия.

¹³² *Неретина С. С.* Концептуализм Абеляра. Слово и текст в средневековой культуре. М., 1996. С. 35–36.

2.3. Совесть в учении Фомы Аквинского: между христианством и аристотелизмом

Как известно, в истории средневековой мысли Аристотель приобрел особое место, не даром его именовали "Философом". Наследие Стагирита сформировало архитектуру схоластического дискурса, в рамках которой и разворачивались теоретические дифференциации и метафизические диспозиции представителей различных средневековых философских школ и религиозных традиций. Среди его наиболее ярких последователей можно назвать исламских ученых Авиценну и Аверроэса, иудейского мыслителя Маймонида, православного богослова Иоанна Дамаскина, католического теолога Фому Аквинского. Все они были объединены в уникальном философском пространстве средневекового аристотелизма, несмотря на многочисленные противоречия и разногласия в интерпретациях учения античного мудреца. Данной традиции было присуще особое отношение к прошлому, выразившееся в отсутствии исторической дистанции в постижении метафизических проблем. Понимание учения Стагирита и теорий его средневековых преемников как современных и своевременных, отвечающих на вопросы и разрешающих проблемы в едином богословско-философском континууме мысли, представляется характерной особенностью этой школы. Фома Аквинат апеллирует к учению Иоанна Дамаскина, критикует интерпретации Аверроэса (знаменитого "Комментатора"), то есть каждый представитель средневекового аристотелизма обретает в его теологической системе свое место и значение. При этом поиски новых путей в богословском осмыслении сотворенного сущего неизбежно приводили к Аристотелю и к его концепции мироздания, основанной на логике причинно-следственных взаимодействий. Развивающаяся религиозная догматика в ее разнообразных исторических формах становления при постижении иерархии *ens creatum* перманентно воспроизводила основоположения аристотелизма.

Становление средневековой схоластики в университетах Западной Европы было в значительной мере определено признанием авторитета Стагирита. Его сочинения стали средоточием непримиримой богословской борьбы и серьезных философских дискуссий. Они придали новый статус и обеспечили широкую популярность философии в рамках средневекового университетского образования. При этом "изучать философию означало изучать Аристотеля"¹³³. Однако пути христианского богословия, как и любой другой формы религиозной мысли, основанной

¹³³ *Dod. B. G. Aristoteles latinus // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. P. 74.

на Откровении, не могли полностью совпасть с философским учением античного языческого мудреца. Бесспорно, возникали новые подходы и решения, изменяющие первоначальные смыслы аристотелизма, происходила своеобразная теологизация учения Стагирита, подчинение его идей перспективам богословского дискурса, требованиям религиозного сознания, стремящегося выйти за рамки непосредственности веры и осмыслить собственные догматические постулаты, выстроив проекцию философского отношения к миру сотворенного сущего. В этом нельзя видеть сугубо негативное значение традиции аристотелизма, тем более, отрицать роль ее родоначальника в истории философской мысли, что было свойственно европейским ученым на заре Нового времени и отражало их борьбу с господством схоластики в университетской науке. Напротив, такова удивительная судьба наследия Стагирита в истории средневековой мысли, что всякое богословское размышление о мире сотворенного сущего оказывалось неизбежно укорененным в традицию аристотелизма, привнося в нее некоторые новые обертоны и специфические оттенки. В данном контексте и Фома Аквинат выступает не только в качестве последователя Аристотеля, но также является его выдающимся интерпретатором в духе христианского теоцентризма. Для "Ангелического Доктора" как средневекового теолога все пути мысли и бытия ведут к Богу, поэтому и аристотелизм его интересует прежде всего в богословском измерении. «... Не стоит забывать, что он изучал Аристотеля, – подчеркивает Этьен Жильсон, – с единственной целью: как можно лучше подготовить труд, богословский по самому его замыслу»¹³⁴.

Теология томизма разворачивается в перспективе естественного разума, что характерным образом отразилось в "Сумме против язычников", в которой Фома утверждает, что вера не противоречит первым принципам человеческого понимания, поэтому, когда пытаются опровергнуть истины веры, то вступают в разлад с самим разумом. Такого рода истины, доступные естественному свету человеческого сознания, и определяют суть традиции средневекового аристотелизма, считал "Ангелический Доктор". Причем, согласно Святому Фоме, естественный разум как общее измерение пространства человеческой мысли имеет принципиальное значение в опровержении философских заблуждений и в утверждении истин христианской веры перед лицом язычников и инаковерцев, чему собственно и была посвящена "Философская Сумма", как иначе символично называют "Сумму против язычников".

¹³⁴ Жильсон Э. Избранное: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 2000. С. 15.

Средневековый аристотелизм (томизм в том числе) связан с интеллектуализмом в понимании бытия. Как для "Философа", так и для "Ангельского Доктора", истина и бытие сопряжены. Порядок сущего и порядок истинного соответствуют друг другу и обратимы. В "Метафизике" утверждается: "в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине" (993b31)¹³⁵. И в "Сумме против язычников" Фома подчеркивает, что "расположение вещей в истине такое же, как и в бытии"¹³⁶. Однако для Аристотеля истина бытия в изначальном смысле совпадает с логикой высказывания. "Бытие же само по себе, — пишет он, — приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие" (Metaph. 1017a23)¹³⁷. Согласно же "Ангелическому Доктору", мера истины *ens creatum* определена истиной Божественного интеллекта, то есть степень истинности вещей измеряется Божественным умом, а человек обретает истину в процессе познания сотворенного мира. "Божий ум так относится к вещам, как вещи — к человеческому уму", — отмечает Аквинат¹³⁸. Мера истинности вещей, утвержденная Богом, задает перспективу истины нашего разума, отсюда следовала традиционная для средневекового аристотелизма формула определения истины как *adaequatio rei et intellectus*. При этом в изначальном смысле понятие "интеллект" подразумевает Божественный разум, определяющий всю полноту истины бытия, ибо "мыслить — это Божественная сущность"¹³⁹. Таким образом, следуя Фоме Аквинскому, мир открыт для познания, в нем реализованы смыслы истины и нет никаких "онтологических" противоречий, а дело богослова есть постижение иерархии *ens creatum* в ее величественной божественной литургии и благодатной лепоте.

Несомненно, что в учении Аквината используются многие важнейшие понятия и метафизические концепции Стагирита, поэтому вполне резонно утверждать, что "томизм предстает как кульминация всех усилий схоластов и спекулятивных теологов построить новую философию на фундаменте аристотелизма"¹⁴⁰. Однако Этьен Жильсон в этой связи указывает, что "принципы философии Аквината были ины-

¹³⁵ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М., 1975. С. 95.

¹³⁶ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 35.

¹³⁷ Аристотель. Ук. соч. С. 156.

¹³⁸ Фома Аквинский. Ук. соч. С. 273.

¹³⁹ Там же. С. 219.

¹⁴⁰ Van Steenberghen. Aristotle in the West. Louvain, 1970. P. 188.

ми", чем те, коих придерживался Стагирит, что "Фома заменил "воду" философии на "вино" теологии"¹⁴¹. При этом он признает, что Аквинат по многим вопросам был последовательным приверженцем философии Стагирита. "Научное познание природы для Фомы, – отмечал выдающийся медиевист, – определялось Аристотелем, доктрину которого он изучил, откомментировал и принял целиком в логике, физике, астрономии, биологии, психологии, метафизике и этике. Даже в теологии, которую Аквинат не мог позаимствовать у Аристотеля, он воспринял общее понимание науки, эмпиризм и интеллектуализм Философа"¹⁴².

Однозначную позицию в интерпретации "аристотелизма" Фомы занял Джозеф Оуэнс, утверждавший в статье "Аристотель и Аквинат" буквально следующее: "Все же каждая из двух философий должна бережно сохраняться отдельно одна от другой. Философия Аристотеля основывается на чувственных природах, тогда как Аквината – на чувственных экзистенциях. Смешивать их вместе – значит путать их отличительные процедуры и лишать каждую ее собственной характерной жизни. С другой стороны, когда каждая понимается в ее собственном окружении, обе – и Аристотеля, и Аквината – могут быть значительно более действенными сегодня, и каждая может играть важную и нужную роль в нашем мышлении"¹⁴³. С Джозефом Оуэнсом необходимо согласиться в том, что учение христианского богослова XIII столетия не могло полностью соответствовать духу и букве наследия древнегреческого Философа. Между ними пролегла не только линия исторической демаркации, разделившая их на века и тысячелетия, но и возникли соответствующие фундаментальные метафизические противоречия и разногласия.

Святой Фома не мог принять некоторые принципиальные установки аристотелизма, которые не согласовывались с доктриной христианства (в частности, такие, как вечность космического процесса, одушевление звезд, цикличность развития Вселенной и общества). Аквинский как христианский богослов полагал в качестве высшего предназначения человека "вечное" блаженство, которое было связано с практикой монашества, а не с теоретическим умозрением, хотя при этом он считал, что ученый-монах, способный подтвердить постулаты своей ве-

¹⁴¹ Жильсон Э. История христианской философии в Средние века. Глава III. Фома Аквинский // VERBUM. Выпуск 2. Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 138.

¹⁴² Там же. С. 156.

¹⁴³ Owens J. Aristotle and Aquinas // The Cambridge Companion to Aquinas / Ed. by N. Kretzmann and E. Stump. Cambridge, 1996. P. 57.

ры разумными доводами, имеет двойную заслугу перед Богом. Кроме того, важнейшее понятие томизма – существование – не являлось в учении Аристотеля столь основополагающим. Ибо для Аристотеля вещи есть композиция материи и формы, а их существование реализуется через актуальность формы, тогда как для Фомы вещи есть композиция материи и формы, но их актуальность обретается только через существование (акт бытия). Таким образом, позиция "Ангельского доктора" не представляется прямой адекватацией по отношению к учению Стагирита. Принадлежа христианской традиции, он все же направлял свои поиски в иное, теологическое пространство мысли.

Расцвет аристотелизма в средневековой схоластике был инициирован многотрудной переводческой работой, развернувшейся в течение XII столетия. В итоге, к концу века большая часть сочинений Стагирита была уже известна средневековому Западу. К первым переводчикам относят Якова Венецианского, посетившего в 1136 году Константинополь, и Генриха Аристиппа, который в 1158 году также побывал в столице Византии и привез оттуда несколько греческих рукописей. Яков Венецианский выполнил переводы "Второй Аналитики" и "О софистических опровержениях", "Физики", частично "Метафизики" (книги I–IV), "О душе" и некоторых других трактатов. Генрих Аристипп, в свою очередь, перевел четвертую книгу "Метеорологии" и был одним из организаторов центра переводов, основанного при дворе Фридриха II на Сицилии. Кроме того, он перевел диалоги "Федон" и "Менон". Тем самым, из оригинальных сочинений Платона на средневековом Западе были известны лишь три работы. В 1156 году Генрих стал архидиаконом Катании, а в 1160 получил должность главного министра королевства, однако его пребывание на столь высоком посту завершилось в 1162 году заточением в тюрьму, где он вскоре скончался. Более семидесяти книг по естествознанию перевел Герард Кремонский, включая аристотелевские "Физику", "О возникновении и уничтожении", "О небе", первые три книги "Метеорологии", а также "Альмагест" Птолемея и компиляцию из "Первооснов теологии" Прокла – "Книгу о причинах", ошибочно приписываемую Философу. Он работал в Толедо, где при попечительстве епископа Раймунда была устроена еще одна школа переводчиков. Здесь же до 1220 года находился и известный ученый Михаил Скот. Он переводил трактаты Стагирита вместе с комментариями выдающегося исламского мыслителя Аверроэса (Ибн Рушда), впоследствии послужившими основой для становления учения латинского аверроизма. В 1227 году он поступил на службу к Фридриху II в качестве придворного астролога и одновременно занимался переводами в Сицилийской школе. При

преемнике Фридриха Манфреде работа в школе продолжилась. В частности, в ней начал свою деятельность Герман Алеманн, но затем он переехал в Толедо, а в конце жизни стал епископом в Лионе. Ему принадлежали переводы комментариев Аверроэса к "Этике", "Риторике" и "Поэтике" Стагирита.

К середине XIII столетия число переведенных трактатов не только Стагирита, но и многих видных представителей мусульманской и иудейской философской традиции Средневековья значительно возросло, поэтому возникла настоятельная потребность в редактировании и исправлении существующих текстов. Аристотелевские сочинения было необходимо сопоставить с их греческими оригиналами, которые к тому времени появились в Европе, ибо переводы с арабского были достаточно трудны для понимания. Эту огромную и ответственную работу предпринял выдающийся ученый Вильгельм из Мербеке. Он был доминиканцем, посещал Византию, а с 1271 года жил при папском дворе и даже являлся личным исповедником папы. С 1278 года был Архиепископом Коринфа и здесь же умер. История о его дружеских отношениях с Фомой Аквинским не имеет прямых подтверждений, хотя вполне вероятно, что в 1262 году они встречались в Орвието, куда были приглашены папой Урбаном IV, благоволившим новым философским идеям. С 1260 по 1280 г. он осуществил сверку всего корпуса трудов Стагирита, кроме того, перевел его "Политику", "Поэтику", комментарии к отдельным трактатам Симпликия, Александра Афродизийского, Фемистия и Филопона. Именно переводы Вильгельма и стали наиболее авторитетными, за исключением лишь логических сочинений. В следующем XIV столетии работа переводчиков получила продолжение в ином измерении, она была связана с переводами не на латынь, а на национальные языки, чем, в частности, занимался Николай Орем. Новый виток этой работы развернули ренессансные гуманисты в XV веке, но его вектор направленности был ограничен преимущественно филологическим горизонтом.

Распространение аристотелевских текстов и их исламских, иудейских и византийских комментариев в средневековой Европе представляется чем-то внутренне закономерным и имплицитно необходимым как для становления философской и теологической мысли, так и для культуры в целом. Оно оказалось столь судьбоносным, что С. С. Аверинцев как-то заметил: "Человек Запада может никогда не читать Аристотеля; может никогда не слышать этого имени, может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является "аристотелианцем", ибо влияние аристотелианской Схоластики за столетия определило слишком

многое, вплоть до бессознательно употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации"¹⁴⁴. Действительно, наследие Стагирита сформировало не только область диалектических процедур и экспликаций корпуса "тривиума", принятых в системе средневекового образования, но и задало специфическую стилистику средневекового способа мышления, став определенным шифром для приобщения к интеллектуальной культуре Западной Европы. Силлогизм, рассудительность, благоразумие, торжество формально-логических операций явились главными атрибутами упорядоченности мысли схоластического образца. Более того, аристотелевское учение определило средневековые философские рефлексии о мире, обществе, государстве, поведении человека. По сути, оно послужило фундаментом для утверждения исходной структуры западного самосознания, своего рода матрицей принципов жизнедеятельности и функционирования социальных институтов.

В XIII–XIV вв. разворачивается принципиальная дискуссия вокруг политических идей Стагирита. Это было время, когда английский парламент приобретает статус представительного органа власти, а во Франции всемерно укрепляется светская монархическая система правления. В этих условиях именно политическая теория Аристотеля инспирировала формирование особой риторики власти, основанной на принципе "общего блага", и преодолевала средневековую оппозицию экзегетики истории как борьбы двух Градов, представленную в учении Августина. Следуя Стагириту, политологическая проблематика предваряет морально-этические вопросы. В этой связи и концептуальные позиции Аквината в учении о совести невозможно представить вне соответствующего социально-политического пространства его мысли.

Как известно, перевод "Политики" Аристотеля был осуществлен около 1260 года Виллемом из Мербеке. Свои комментарии к трактату написали многие выдающиеся средневековые схоласты: Альберт Великий, Петр Овернский, Вальтер Бурлей, Жан Буридан, Николай Орем. Комментировал данное сочинение и Фома Аквинский. Эти работы средневековых ученых произвели подлинную революцию в понимании государственной власти. В эпоху патристики и раннего христианства в ней видели лишь механизм сдерживания зла, присущего человеку после акта грехопадения. Согласно Августину, даже христианский правитель предназначен только для того, чтобы минимизировать последствия гре-

¹⁴⁴ *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 328.

хопадения в рамках человеческого общества, при этом, по сути, его основная задача сводится к борьбе с еретиками, опасными как для Церкви, так и для спокойствия государства. Г. Л. Кейс отмечает в данной связи, что "одна из главных обязанностей христианского правителя состоит в том, чтобы склонять его подчиненных к правильному образу мысли. Св. Августин не имел сомнений по поводу того, что механизм светской власти может и должен использоваться для этой цели"¹⁴⁵. С другой стороны, он признавал, что государство создает возможность для организации совместной деятельности людей в целях производства необходимых материальных благ и удовлетворения их насущных потребностей, в которых испытывают нужду даже святые. Однако исчерпать все нужды не способно никакое государство. В ситуации этого мира (*civitas terrena*) человек, по Августину, всегда будет испытывать нехватку в тех или иных благах и потребностях, отсюда неизбывная борьба и угнетение. Поэтому христиане, подчиняясь государственным властям внешним образом, не связывают с их деятельностью своих главных упований и надежд. Их идеал – это *Civitas Dei*. И эти два Града никогда не сомкнутся. Позиция христианина в толковании Августина может быть выражена лаконичной формулой: "его отношение к светскому правительству будет лояльным, но апатичным"¹⁴⁶.

Правители, следуя Августину, могут быть лучше, могут быть хуже, они могут управлять в соответствии с тем или иным уровнем справедливости, но она никогда не будет достаточной и в полной мере адекватной. Однако их деятельность в силу имманентных причин исторического развития, предопределенных свыше, неизбежно ведет к торжеству божественного замысла, и даже на стадии язычества государство являлось инструментом божественного целеполагания вне зависимости от намерений их правителей. Поэтому он был убежден, что любое террористическое государство с необходимостью падет, что в итоге и произошло с Римом. Таким образом, Августин, с одной стороны, демонстрирует некоторое пренебрежение к делам государственной власти, а с другой стороны, видит в ней необходимую толику божественного провиденциализма, подчиняющую ее деятельность своим неотвратимым путям и не всегда открытую для понимания. Такая телеология не давала возможности для толкования специфических вопросов организации государственной жизни. Однако с конца XI века вместе с распространени-

¹⁴⁵ Keyes G. L. *Christian Faith and the Interpretation of History. A Study of the St. Augustine's Philosophy of History*. Lincoln, 1966. P. 138.

¹⁴⁶ Ibid. P. 136.

ем уложений римского права зародилась теория абсолютной власти короля, который, как считалось, устанавливает законы на основании собственной воли, и при этом его авторитет нерушим даже в таких случаях, когда он не прав. Подобная концепция, хотя и противоречила всем возможным нормам правового государства, на самом деле несла новый дух и возвышала статус средневековых монархий.

В XIII веке в рамках схоластической учености возникает иное понимание государственного суверенитета и устройства власти. Новая концепция власти в этот период задается признанием исходного основоположения аристотелевского политического учения, что государство как социальный институт является необходимым условием человеческого существования, вне которого он просто не может жить. В частности, Фома Аквинский в "Комментарии на "Политику" буквально воспроизводит концепцию человека как "социального животного". "Ибо так же, как рука или нога, – пишет Фома, – не могут существовать без человека, точно также один человек не может жить самодостаточно сам по себе, отдельно от социума. Так вот, если бы случилось, что некто не был бы способен участвовать в гражданском обществе из-за его порочности, он был бы хуже, чем человек, и стал бы как животное. Если, с другой стороны, он не нуждается ни в ком и, как будто бы, самодостаточен, он лучше, чем человек, ибо он есть как бы бог"¹⁴⁷. Более того, как отмечает британский исследователь Д. Е. Ласкомб, все развитие средневековых схоластических представлений о политической жизни "было определено открытием аристотелевского учения, что человек, если он не животное и не бог, не мог бы существовать вне государства"¹⁴⁸.

Для Фомы человек по своей природе связан с потребностями общения, он нуждается в друзьях, в добрососедском окружении, в здоровье тела и в соответствующих предметах первой необходимости, все это и создает нужду в государстве, в межчеловеческом общении и взаимодействии. А. А. Бронзов относит к такого рода условиям естественной жизни человека у Фомы Аквинского следующие три позиции: "1) в известной степени совершенное, хорошее состояние тела... 2) "общество" друзей ... ради того, чтобы он мог по отношению к ним проявлять свои благодеяния, чтобы он мог, в случае надобности, воспользоваться их помощью; 3) некоторые из других "внешних" благ, в которых чело-

¹⁴⁷ *Thomas Aquinas. Commentary on the Politics // Medieval Political Philosophy. New York, 1966. P. 311.*

¹⁴⁸ *Luscombe D. E. The State of Nature and the Origin of the State // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. P. 759.*

век нуждается в течение настоящей своей жизни"¹⁴⁹. Это те условия, которые приближают человека к перспективе "блаженной жизни" (*beatitudo*) и одновременно делают невозможным непосредственное созерцание "высшего блага" (*summum bonum*). Но такая позиция Аквинского не отменяет сферы социального существования человека, напротив, она оказывается главной в его миропонимании, вокруг этой области и разворачиваются политическая теория и этическая концепция томизма, она эксплицируется в горизонте между двумя сферами – естественными потребностями человека и беспредельным высшим благом. Тем самым системе власти и организации государства возвращается их законное и действительное значение в общей иерархии мироздания, они приобретают положенное им смысловое наполнение и соответствующее место в топонимике средневековой культуры.

"Политическая теория Аквинского, включая его учение о законе, значима, – как подчеркивает П. Зигмунд, – по трем причинам. Во-первых, она вновь заявляет ценность политики, заимствованной из Аристотеля для того, чтобы доказать, что политика и политическая жизнь являются морально позитивными видами деятельности, которые находятся в согласии с замыслом Бога по поводу человека. Во-вторых, она комбинирует традиционные иерархические и феодальные взгляды с формирующимися социально ориентированными и зарождающимися эгалитаристскими позициями на надлежащий порядок общества. В-третьих, она развивает интегрированную и логически последовательную теорию естественного закона, которая разворачивается в качестве важнейшего источника политических и моральных норм и оснований закона. Эти достижения стали частью интеллектуального наследия Запада и воодушевляют философов политики и права, религиозные и социальные движения вплоть до настоящего времени"¹⁵⁰. Таким образом, возникает иной язык философских определений власти, разрабатываются иные стратегии ее понимания, появляются специфические проблемы соотношения форм правления и возможности их совмещения, ставится вопрос о привлечении народа к решению государственных задач, формируется контрактная теория деятельности короля, что отражало исторические реалии того времени и развернувшуюся борьбу между дворянскими элитами и системой монархической власти, постепенно усилившейся в различных европейских странах. Особенно это было харак-

¹⁴⁹ Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884. С. 264.

¹⁵⁰ *Sigmund P. E. Law and Politics // The Cambridge Companion to Aquinas. Cambridge, 1995. P. 217.*

терно для Франции, что продемонстрировала победа короля над альбигойцами и южно-французскими феодалами, окончательно развеявшая политические претензии Тулузы.

Средневековые университетские магистры прекрасно осознавали все возможные негативные последствия абсолютистской модели власти – это тирания и торжество произвола. Как подчеркивает Д. Е. Ласкомб, "схоластика, в целом, выразила решительную поддержку возможности сопротивления, основываясь на принципах справедливости и контракта"¹⁵¹. Фома Аквинский, в частности, утверждал, что можно противодействовать несправедливой власти короля, так как она не соответствует принципам благоразумия, а значит, не имеет необходимой божественной санкции. Сопротивление тирану в данном контексте не будет являться просто бунтом, потому что сам тиран нарушает естественный порядок. Поэтому хороший правитель должен быть не только законопослушным гражданином, но и добродетельным человеком, он должен быть способен, с одной стороны, исправно исполнять свои обязанности, а с другой стороны, уметь достойно и справедливо управлять.

В этом и состоит специфика положения правителя, который должен руководствоваться принципом "общего блага" (*bonum commune*) и придерживаться идеи социальной справедливости. "Суть человеческого закона состоит в том, – пишет Аквинский, – что он должен быть нацелен на общее благо государства"¹⁵². В "Комментарии на "Политику" утверждается, что "всякий режим, в котором правитель преследует общее благо, есть справедливый режим, согласный с абсолютной справедливостью, тогда как всякий режим, в котором правителем преследуется исключительно личный интерес, есть несправедливый режим и извращение справедливого порядка"¹⁵³. Если правитель преследует лишь личные эгоистические интересы, то общество имеет право на разрыв контракта с ним. Власть тирана превращает граждан в рабов, лишая их соответствующего социального статуса, поэтому Аквинский называет такую форму правления "всецело извращенной и, следовательно, не имеющей законности"¹⁵⁴. В целях ограничения возможного искажения и произвола монархической власти он предлагал совмещать формы управления государством, то есть монархия должна быть дополнена аристократией и демократией, что будет являться, по Фоме, оптималь-

¹⁵¹ *Luscombe D. E. Op. Cit. P. 770.*

¹⁵² *Saint Thomas Aquinas. The Treatise on Law / Ed. by R. J. Henle. Notre Dame - London, 1993. P. 302.*

¹⁵³ *Thomas Aquinas. Commentary on the Politics. P. 331.*

¹⁵⁴ *Saint Thomas Aquinas. The Treatise on Law. P. 303.*

ным (*quod est optimum*) и наилучшим режимом правления. Как указывает П. Зигмунд, "он был также первым, кто поддержал народное участие в правительстве".¹⁵⁵ Вероятно, он ориентировался при этом на республиканские институты, существовавшие в итальянских торговых городах-государствах. И все же Аквинат отстаивал принцип единоначалия в качестве основания системы государственной власти и оправдывал его тем, что Единый Бог правит миром, и у пчел есть своя королева. В этом он остался верным сыном своего времени.

Из аристотелевских трактатов по теории морали в средневековой традиции была известна лишь "Никомахова этика". И хотя данная составная часть его наследия была не менее популярна, чем естественная философия, метафизика или логика, но сама работа вплоть до середины XIV столетия не была принята в качестве обязательной для изучения на факультетах искусств. Ее частичный перевод появился еще в XII веке и содержал вторую и третью книги, составив основу так называемой *Ethica Vetus*. Этот текст открывал две важные позиции для средневековой философии: понимание счастья как законного объекта человеческих устремлений и возможность рационального осмысления перспектив достижения добродетели вне предписаний богословского дискурса и религиозных догм. Следующий шаг состоялся в 1246–1247 гг., когда под руководством канцлера Оксфордского университета и епископа Линкольнского Роберта Гроссетеста был выполнен полный перевод труда Аристотеля. Вместе с ним были переведены и комментарии Евстратия на I и VI книги, Михаила Эфесского на V, IX, и X книги, Аспазия на VIII книгу, анонимный комментарий III века на II–V книги и аноним XII века на VI книгу. Данный перевод аристотелевского сочинения вместе со всеми комментариями приобрел статус классического и послужил основой для развития последующей средневековой моральной философии. Однако это не привело к принципиальному изменению положения этики в рамках университетского курса. Она по-прежнему не входила в число обязательных дисциплин. Комментированию "Никомаховой этики" посвящалось столько же времени, как и незначительным работам естественнонаучного цикла. Это объясняется, прежде всего, тем, что в ее содержании присутствовало много идей и положений, которые заметным образом противоречили религиозным христианским постулатам и устоявшимся нравственным нормам средневекового богословия. Но удивительным образом его подходы оказались созвучны вызовам времени, новой ментальности этоса городского бюргерства. С другой сто-

¹⁵⁵ *Sigmund P. E. Op. Cit. P. 220.*

роны, дальнейшее развитие аристотелизма в западноевропейских университетах с необходимостью потребовало богословской ассимиляции его этического учения.

Решительный ход в данном направлении был предпринят доминиканской школой во главе с Альбертом Великим. В 1248–1252 гг. он подготовил первый полный комментарий к главному этическому сочинению Стагирита. Примерно в 1263–1267 гг. он написал второй комментарий, явившийся частью глобального научного проекта по осуществлению комментариев ко всем аристотелевским произведениям. Его исходная мыслительная установка заключалась в том, что между наследием аристотелевских идей и миром религиозных христианских ценностей нет принципиального противоречия, так как позиция теологического дискурса, укорененного в постулатах Священного писания, не отменяет рассмотрение человеческого счастья с точки зрения философской этики, основанной на требованиях естественной добродетели. Фома Аквинский, будучи учеником Альберта, познакомился с "Никомаховой этикой" Аристотеля на лекциях своего наставника по данному тексту в Кельне в 1248–1252 гг. Затем, в 1271–1272 гг. он написал собственный комментарий, который не был представлен в качестве лекционного курса, а являлся плодом его частного изучения.

К аристотелевским морально-этическим пропозициям обращались и опальные преподаватели факультета искусств Парижского университета, последователи исламского философа Аверроэса Сигер Брабантский и Боэций Дакийский. Они, в свою очередь, пришли к крайним выводам о том, что философский образ жизни наиболее достоин и правилен. Подобные мнения не могли вызвать со стороны ортодоксальных церковных кругов ничего иного, кроме сурового осуждения, что и произошло 7 марта 1277 года, когда были подвергнуты запрету 219 авероистских тезисов. По-видимому, именно данные события и повлияли на окончательное признание "Никомаховой этики", которое, в итоге, было отложено до середины следующего столетия. Лишь в 1335 году этот трактат стал обязательным для изучения в рамках системы образования доминиканского ордена. И только в 1366 году на факультете искусств Парижского университета для получения степени магистра было принято требование читать лекции по данному сочинению. К концу века появляется специальный термин – *lector Ethicorum*. Однако ни Дунс Скот, ни Уильям Оккам не оставили комментариев на "Никомахову этику". И все же в XIV–XVI вв. она стала достаточно популярной, и не только доминиканские богословы, но и августинианцы, и францисканцы писали соответствующие работы. Более того, сподвижник М. Лютера

Филипп Меланхтон в 1529 году подготовил комментарии на I и II книги "Никомаховой этики", а в 1532 году обратился к III и V книгам. Данная работа приобрела в его мировоззрении такое фундаментальное значение, что автор исследования по истории аристотелевской философии в протестантской Германии П. Петерсон полагает, что "при всем дальнейшем развитии его этической жизни оставалось основное чувство: быть в согласии с Аристотелем, принаравливать его взгляды к потребностям времени"¹⁵⁶. Примечательно, что и сам родоначальник реформационного движения начал свою научную карьеру в стенах Виттенбергского университета с лекционного курса по "Никомаховой этике".

Драматизм истории усвоения идей Аристотеля в средневековой схоластике был обусловлен некоторыми изначальными противоречиями его позиции с принципиальными основаниями христианской религиозности. Стагирит определял перспективы существования людей с точки зрения естественной мудрости и считал самым достойным образом жизни предельный опыт философского созерцания, который все же был доступен людям. Он, безусловно, ничего не мог рассматривать с позиции сверхъестественного христианского провидения, непостижимых актов божественного милосердия и избранничества. Для эллинистической морали, как утверждает в данной связи Э. Жильсон, "цель является имманентной самой жизни", тогда как для христианина "цель человеческой жизни трансцендентна человеку"¹⁵⁷. В этом состояла одна из ключевых проблем, связанная с возможностью примирения аристотелевского этического наследия с моральными нормами христианства. Только ее разрешение позволило бы преодолеть глубинную коллизию, сложившуюся в рефлексии форм нравственности между двух эпох европейской культуры. Выдающуюся роль в этом процессе суждено было сыграть именно "Ангелическому доктору". При этом он шел не столько путем единения, сколько развел направления философского дискурсивного мышления и верующего религиозного сознания, горизонты земного естественного способа существования людей и их божественного призвания.

Согласно Аквинскому, Аристотель осмыслял только такую проекцию человеческой жизни, которая ограничена временными и обыденными условиями, его теория, тем самым, относится исключительно к области социально-политических основоположений и повседневных по-

¹⁵⁶ *Petersen P. Geschichte der Aristotelischen Philosophie in Protestantischen Deutschland. Leipzig, 1921. S. 87.*

¹⁵⁷ *Gilson E. Op. Cit. P. 357.*

веденческих практик. И хотя воззрения Стагирита были для Фомы не полными и не всеобъемлющими, это не означало, что они являются превратными. На самом деле, как подчеркивает А. Бронзов, "Аквинат вообще в такой степени сильно уважает авторитет Аристотеля, что, раскрывая некоторые отдельные пункты, вовсе не затрагиваемые Аристотелем в его этике (например, о монашеских орденах), он при этом почти всегда ставит дело так, что, вводя некоторые частные, посредствующие вопросы, необходимые для раскрытия данного пункта, при решении их также постоянно пользуется всякою возможностью сослаться на авторитет Аристотеля, – авторитет, в глазах Фомы Аквината стоящий, словом, так высоко, что во всех нравоучительных произведениях последнего нам не удалось найти хотя бы одного случая, когда бы он "опровергал" Аристотеля: он, напротив, как мы "всюду" подмечали, или следует мыслям, воззрениям Аристотеля, или те из них, которые, по-видимому, не согласны с его собственными утверждениями, он старается так или иначе примирить с последними"¹⁵⁸.

Подобный подход средневекового христианского богослова оказался возможен только в силу того, что он разделил стратегии этического дискурса. "Теолог, – пишет он в "Сумме теологии", – рассматривает грех как преступление против Бога, тогда как философ-моралист рассматривает его как нечто, противное разуму"¹⁵⁹. Этьен Жильсон признавал, что "здесь мы можем последовать либо за комментарием на "Никомахову этику", где соблюдается порядок Аристотелевой этики, целиком ориентированной на полисную мораль, либо за "Суммой теологии", где нравственные добродетели отнесены к дарам Святого Духа"¹⁶⁰. Еще более конкретно высказался по данному поводу участник восьмого международного конгресса исследователей средневековой философии А. С. Макгред: "Я заключаю, следовательно, что философская этика, содержащаяся как составная часть внутри томистского синтеза, делима, в принципе, не только от сверхъестественного контекста и христианского Откровения, но и от контекстов спекулятивно-научных дисциплин естественной теологии и философской антропологии"¹⁶¹. Ученый считает, что в рамках богословской системы Фомы можно говорить о формировании особой *scientia practica*, включающей в свою структуру

¹⁵⁸ Бронзов А. А. Ук. соч. С. 509.

¹⁵⁹ S. T. I II, 71, 6, ad 5.

¹⁶⁰ Жильсон Э. Томизм. С. 337.

¹⁶¹ McGrade A. S. Ethics and Politics as Practical Sciences // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy. Vol. I. / Ed. by M. Asztalos, J. E. Murdoch, J. Niiniluoto. Helsinki, 1990. P. 211.

как политическую науку, так и, собственно, философию нравственности, то есть этику. Причем он отмечает, что "тринадцатое и четырнадцатое столетия вместе конституируют значимое единство в развитии внутренне автономной *scientia practica*"¹⁶².

Разграничив две сферы морали: человеческую, социальную, где господствует идеал "общего блага" и разумные правила общежития, и божественную, христианскую, с ее торжеством святости и непостижимых религиозных актов – Аквинат открыл возможность для "рационализации жизни" посредством нравственной теории Стагирита. В свою очередь, интеллектуалистская направленность этики Фомы задает процедуру необходимого морального самоконтроля и строгой рациональной регламентации, основанной на силлогистике Аристотеля. Однако его учение даже в области земных отношений людей отнюдь не исчерпывалось исключительным влиянием Стагирита. Напротив, многим нравственным требованиям он придал значение сурового морального ригоризма и подчинил их строжайшему суду разума. Это соответствовало общему духу того времени и открывало путь для преодоления тех противоречий, с которыми столкнулась католическая Церковь.

Между альтернативами греха и спасения, свободного решения и предопределения, Фома Аквинский, следуя Аристотелю, полагает инстанцию христианизированного человеческого разума, который обретает роль верховного судьи всех намерений и возможных проступков людей. Таким образом, "Ангелический Доктор" переводит проблему совести из сферы психологических переживаний в перспективу построения логических суждений, так как "критерием Аквината для основных этических предпосылок, как отмечает Т. Поттс, – является не то, что они интуитивно очевидны, но то, что они необходимо истинны"¹⁶³. Тем самым субъективизм личностных интенций соизмеряется с объективными законами и правилами умозаключений формальной логики, а процедура морального самоанализа подвергается строгому контролю рассудка. Главным в поведении становится процесс рационального самоопределения, согласования действий с требованиями разума. Парадоксы психологических переживаний христианина, его борьба между силами добра и зла приобретают новую форму. Теперь они задаются не абсолютной альтернативой святости и греха, а относительной рассудочно-серединной моралью. Подчас это вызывает недоуменные вопросы даже у таких признанных авторитетов современной католической мысли, как Ф. Ч. Коплстон. "В каком смысле, – вопрошает он в своей работе о Фо-

¹⁶² Ibid. P. 206.

¹⁶³ Potts T. C. Op. Cit., 1980. P. 48.

ме, – можно назвать, допустим, св. Франциска Ассизского примером "середины"?"¹⁶⁴. Действительно, теория "середины" никак не вяжется ни с безмерностью требований Нагорной проповеди Иисуса Христа, ни с поведением большинства великих святых, которые, следуя принципам веры, отдавали все и уходили из мира в пустынь.

Для Фомы Аквинского между христианским "блаженством", тождественным по своему значению сверхъестественной божественной святости, и полным аморализмом и распущенностью, страстями и эгоистическими устремлениями как раз и лежит точка зрения Аристотеля, соответствующая естественным принципам нравственной деятельности человека. Поэтому умеренность и благоразумие являлись для него главными критериями моральности. Он предельно расширил сферу возможного применения принципов разума в оценке и контроле поведения людей, по сути, совмещая их с требованиями благочестия. Будучи монахом доминиканского ордена, Аквинат проявлял удивительную лояльность к простым человеческим слабостям и повседневным нуждам. В частности, он считал, что, украшая себя в целях привлечения внимания со стороны супруга и сохранения им супружеской верности, женщина не совершает ничего греховного¹⁶⁵. Греха не будет и в том случае, когда она стремится скрыть свои недостатки, обусловленные болезнью или другими причинами. Но тогда, когда незамужняя женщина истово желает привлечь внимание мужчин и намеренно использует всяческие украшения, она грешит смертно. Однако и в данной ситуации, согласно Аквинскому, имеются некоторые нюансы. Если женщина делает это лишь в силу хвастовства или природного легкомыслия, то она совершает простительные грехи. Если же она осуществляет эти действия только по причине укоренившейся привычки, которая не похвальна, но сами поступки при этом все же не греховны, так как в них нет пагубного умысла. Более того, Фома подчеркивал необходимость соблюдения пропорциональных поведенческих норм и в процессе общения людей. Он, например, указывал, что нельзя быть букой, и называл порочными тех людей, которые не допускают в отношении себя умеренных шуток, разыгрывшей, игр¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Коллстон Ф. Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999. С. 219.

¹⁶⁵ *Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae.* Torino, 1988. Ссылки по данному изданию делаются на основе общепринятой практики указания соответствующих частей, вопроса и статьи. S. T. II II, 169, 2. Там, где присутствует дополнительная цифра, отмечается порядковый номер ответа Фомы на поставленные в начале статьи затруднения.

¹⁶⁶ S. T. II II, 168, 2.

Как приверженец философии Стагирита Аквинат признает, что счастье человеческой жизни реализуется в теоретическом созерцании высшего блага, тогда как богослов он утверждает, что совершенное блаженство (*beatitudo perfecta*) непосредственного видения божественной сущности возможно только в мире ином, что оно трансцендентно данному обусловленному множеству противоречивых обстоятельств положению человека. В настоящей жизни, не исключаяющей возможности зла, доступной остается только строго очерченная сфера относительных и ограниченных человеческих благ, не совершенных и не позволяющих обрести в силу своего преходящего характера полного удовлетворения в стремлении к блаженству. Поэтому люди с неизбежностью впадают в состояние моральной рефлексии, им с необходимостью требуется четкий и ясный анализ внешних и внутренних мотивов и проекций поведения, они крайне нуждаются в рассудочно-дискурсивном опыте нравственных оценок, в процедуре формально-логических рассуждений. Таким образом, открывается широкая перспектива для применения теоретических установок этической доктрины Стагирита.

В этом смысле Фому интересуют горизонты человеческого действия, условия его определения и способы реализации. Остов его мыслительной конструкции в учении о нравственности составляет процедура морального акта, в осуществлении которого, как известно, примечательную роль играют совесть и *synderesis*. Аквинский изначально различает акты человека (*actus humani*), подразумевающие простые движения, не требующие специального осмысления, такие, как почесывание бороды, подергивание ногами, и последовательные действия, сложившиеся в силу укоренившейся хабитуальной привычки и ставшие, по сути, "второй природой", например, у какого-нибудь ремесленника, занимающегося горшечным делом, и собственно подлинные человеческие акты (*actus hominis*), содержащие в себе проблематичность морального выбора и необходимость разумного суждения. Именно такого рода действия конституируют рациональный нравственный порядок и предполагают осознанный контроль. Конечно, многие привходящие факторы вполне способны ослабить и нарушить меру внутренней сосредоточенности человека, в частности, внести диссонанс в процесс размышления могут страсти. Но главное, при условии, что субъект не вышел за рамки нравственной вменяемости и является разумным, все же остается. Это саморефлексия, осмысленная стратегия выбора и возможность осуждения собственных превратных поступков, что составляет незыблемую этическую основу морального сознания человека. "Человеческий акт, – как разъясняет позицию Аквинского Р. Д. Хенле, – утверждается с по-

мощью знания или понимания, обдумывания или намерения (интенции), и свободно"¹⁶⁷. В этом заключается отличие нравственного поведения человека от действий животных, хотя и проявляющих высокую степень сообразительности в тех или иных экстремальных природных условиях, но все же не способных к моральной самооценке.

В данном контексте этическая теория Фомы Аквинского, как и вся система томизма, следовавшая в русле философии Аристотеля, пронизана интеллектуалистскими мотивами. Он признавал реальную дистинкцию (*distinctio realis*) между разумом как силой познания и волей как силой желания (стремления). Интеллект он соответственно разделял на теоретический и практический: первый направлен на созерцание, а второй – на созидание (*ars techné*) и поведение (*ethos*). Главная внутренняя функция разума – это понимание самоочевидных истин, тогда как акт воли направлен на цель и на избрание подходящих средств для ее достижения. Практический интеллект сопряжен с теоретическим или спекулятивным, ибо истинное постигается в качестве благого, так как истина и благо в онтологическом смысле едины, и, соответственно, совпадают цели интеллектуальной деятельности человека. Воля же, в свою очередь, задается практическим интеллектом, именно он предоставляет ей содержание и вероятные способы достижения желаемых целей. Сила разума выше воли, но чем более совершенен объект воли, тем она сильнее. Поэтому воля по своему действию может превосходить разум. Фома отмечал в этой связи, что "любовь к Богу лучше, чем знание Бога"¹⁶⁸.

Надо признать, что соотношение разума и воли в процедуре морального акта представляет собой неоднозначную проблему в рамках этической конструкции Фомы. Она породила нешуточные споры и разногласия мнений даже среди официально признанных комментаторов его учения. Основанием для этого отчасти послужила сама история формирования его идей. Он пережил, как отмечает Д. Б. Королек, сложную трансформацию взглядов от раннего комментария на "Сентенции" Петра Ломбардского через "Диспутации об истине" и комментарий на "Никомахову этику" к его итоговой и величественной "Сумме теологии"¹⁶⁹. Поэтому тонкости переходов и нюансы изменений его позиции не дают шансов для прямолинейных толкований. Не избежал определенной вариативности в интерпретации данного вопроса в наследии

¹⁶⁷ Henle R. J. Background for St. Thomas's Treatise on Law // *Saint Thomas Aquinas. The Treatise on Law*. P. 57.

¹⁶⁸ S. T. I, 82, 3.

¹⁶⁹ Korolec J. B. Free Will and Free Choice // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. P. 635.

Фома Аквинского и Этьен Жильсон. В работе "Томизм" он, с одной стороны, говорит, что "воля предстает как превосходящая и побуждающая ум способность"¹⁷⁰. Затем он утверждает, что "разумение и воля взаимно предполагают и приводят в движение друг друга"¹⁷¹. Однако немногим далее он вновь возвращается к постулату, что "воля побуждает к действию интеллект и все прочие способности души"¹⁷². С другой стороны, он приводит пример из "Дискуссионных вопросов о зле" Аквината, согласно которому, как пишет Жильсон, "размышление предшествует воле к приему лекарства, но само размышление предполагает волевой акт человека, соизволившего размышлять"¹⁷³. В конце концов он указывает, что "объект может быть превосходнее другого: выбирая его, воля действует согласно с разумом"¹⁷⁴.

Из лишенных единого знаменателя положений известного неотомиста достаточно трудно эксплицировать ясную концепцию его понимания точки зрения Фомы, что, в свою очередь, отражает сложную конструкцию томистской позиции. Тем не менее, из исследования все же возможно вынести одно вполне четкое умозаключение: воля побуждает разум и осуществляет сам акт, но именно разум определяет возможную проекцию поступка, и поступок, в итоге, будет морально правильным только тогда, когда практический интеллект развернет все необходимые ступени соответствующего размышления (*consilium*). Подобный "совет" разума, предполагающий возможность обращения к авторитету и мнению другого, составляет ядро процедуры морального акта, если мы говорим об адекватном человеческом размышлении, не подверженном страстям и другим превратным воздействиям. Таким образом, правильность волевого избрания зависит, прежде всего, от разума, от его строгой последовательности и упорядоченности. "Чем больше наша воля, — подчеркивает в данной связи ученик Э. Жильсона Стефан Свежавски, — определяется нашим интеллектом, тем более мы освобождаемся от клубка страстей, и тем более мы являемся свободными. То есть свобода достигается через все большее и большее одухотворение. Поэтому свобода оказывается антитезисом капризности, самоволия, самодовольства. Свобода не основывается на том, что я могу делать то, что мне захотелось, то, что мне сейчас пришло в голову, но только на непрерывном

¹⁷⁰ Жильсон Э. Томизм. С. 290.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Там же. С. 291.

¹⁷³ Там же. С. 292.

¹⁷⁴ Там же. С. 294.

воспитании воли в направлении большей гармонии воли и интеллекта"¹⁷⁵.

Разумеется, что в рамках этической доктрины Аквинского процедура морального акта не может рассматриваться только через призму разума и правил логической дедукции. В реализации поступка важнейшую роль играет воля, и вместе с ней необходимое влияние оказывает чувственность, а значит, удовольствия, страсти, внешние обстоятельства действий. Более того, страсти могут нарушить работу даже высшего разума. В этом смысле Фома, будучи средневековым богословом, оставался верным сыном своего времени. Христианская идея о первородной греховности человека и в его концепции сохранила свое неизбывное значение. Но все же остаются вопросы о сути механизма нравственного действия: может ли он быть сведен к логическим умозаключениям, или его движущими силами выступают какие-то иные, не всегда понятные процедуры, или даже в принципе непостижимые чувственные устремления и волевые субординации.

Некоторые исследователи предупреждают, что дедукция отнюдь не являлась универсальной методологией "Ангельского Доктора", и она не может исчерпать его нравственное учение. "Мы полагаем, что было бы неправильным пониманием мысли св. Фомы – утверждает Р. А. Армстронг, – представлять его теорию как всецело дедуктивную в том смысле, в котором может быть описана геометрия Евклида. Моральные предписания не есть некоторое количество теорем, строго дедуцируемых из единственной аксиомы или ряда аксиом с использованием серии постулатов"¹⁷⁶. С другой стороны, среди западных ученых есть и такие, которые считают, что вся система томизма построена исключительно на законах формальной логики, которые транслировались даже на действия Творца. Например, М. Л. Колиш пишет: "Дедукция – его обычный метод доказательства, и он использует его при обсуждении каждого вида вопросов, включая те, которые должны относиться к природе Бога. Вдобавок, он строго придерживался принципов противоречия, тождества и исключенного третьего, и он свободно использовал эти и другие логические правила для объяснения операций Бога"¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Свежжавски С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. № 33, Париж, июль 1995. С. 154.

¹⁷⁶ Armstrong R. A. Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching. The Hague, 1966. P. 92–93.

¹⁷⁷ Colish M. C. The Mirror of Language: a Study in the Medieval Theory of Knowledge. New Haven - London, 1968. P. 189.

Примечательную позицию высказывает по данному поводу Ф. Ч. Коплстон. Он, в частности, напрямую спрашивает: "действительно ли Аквинат полагал, что всякий человек формирует свои нравственные убеждения, прибегая к помощи логической дедукции, и способна ли его доктрина учесть непосредственный характер наших моральных и ценностных суждений?"¹⁷⁸ В ответ он пытается противопоставить томистской теории некоторые непосредственные чувства зла и добра, апеллируя при этом к самым простым и очевидным проявлениям морали. Однако тут же, как бы с точки зрения Фомы Аквинского, сам себе разъясняет: "Хотя Аквинат, возможно, согласился бы, что термин "чувствовать" полезен для того, чтобы привлечь внимание, скажем, к различию между непосредственной оценкой первобытным человеком некоторого действия как злого и рефлексивной оценкой философом-моралистом морального достоинства того же самого действия, все же он утверждал бы, что первобытный человек мысленно схватывает это действие как злое и что термин "чувствовать" здесь не подходит, поскольку он подразумевает отсутствие всякой мыслительной деятельности"¹⁷⁹. По всей видимости, следует согласиться с Коплстоном и признать, что разум в томистской этической теории приобрел решающую диспозицию. Поэтому главным критерием моральности поступка в его концепции оказалась аристотелевская силлогистика.

По Фоме, каждая вещь в силу определяющей ее формы обладает естественной склонностью к соответствующим действиям (например, огонь – к нагреванию). А так как сутью человека является рациональная душа, то свои поступки он сообразует с разумом. "Каждый человек, – пишет Фома, – имеет естественную склонность действовать согласно с разумом, и это означает действовать согласно добродетели"¹⁸⁰. Тем самым процедура добродетельного акта в своем исходном значении детерминирована требованием соответствия разуму. Более того, на него возлагается специфическая роль рационального контроля над всей сферой человеческой жизнедеятельности. "Для философии ума и для этики, – отмечает Норман Крецман, – важный вопрос – это форма и мера контроля рациональной способностью чувственности, контроля, без которого единство человеческой души распадается, и добродетельно центрированная моральность Аквината невозможна"¹⁸¹. Однако разум не всегда способен отслеживать ситуацию, так как восприятия внешних

¹⁷⁸ Коплстон Ф. Ч. Ук. соч. С. 237.

¹⁷⁹ Там же. С. 235.

¹⁸⁰ S. T. I II, 93, 3.

¹⁸¹ Kretzmann N. Philosophy of Mind // The Cambridge Companion to Aquinas. P. 145.

вещей не зависят от человека. Кроме того, сам разум может инициировать страсти, ибо в его власти – возбуждать или, наоборот, успокаивать их. Поэтому внутреннее развитие человека усиливает способность удерживать себя в пределах разумной "середины" и помогает находить рационально-добродетельные стратегии поведения. Для достижения нравственных целей человеку необходимо постоянно культивировать свои интеллектуальные способности и самоконтроль. Р. А. Армстронг в этой связи подчеркивает, что "чем больше человек познает себя в результате опыта, наблюдения и образования, тем более ясно он становится способен устанавливать, какие действия должны быть осуществлены, а каких следует избегать"¹⁸². Это позволяет нам поступать обдуманно и благоразумно, не оставляя шансов для торжества страстей.

Осознанность, сознательность наших актов была для Фомы важнейшим условием моральности. Согласно его позиции, практически на всех ступенях человеческого действия разум выполняет вполне определенную и в значительной мере решающую функцию. На первой – при формировании намерения (*intentio*) – воля, согласно с порядком разума, направляется на соответствующий объект. Складывается не только определенное устремление к цели, но происходит и ее интеллектуальное постижение, схватывание. Далее возникает вопрос о выборе средств для достижения данной цели. Здесь на первый план выдвигается разум, рассудительность, размышление. Он осуществляет совет (*consilium*). Но первоначальный импульс подает воля. Следует заметить, что понятие *consilium*, которое Аквинат возводит к *considium* – "сидеть вместе", имело широкую практику применения в средневековой культуре. Совет являлся важнейшим атрибутом жизни монаршего двора и существенной частью средневекового рыцарского этикета. При этом было принято советоваться с самим собой. "В средневековых текстах, – указывает Ю. П. Малинин, – помимо сравнительно высокой частоты употребления слова совет (фр. *conseil*, лат. *consilium*) обращает на себя внимание то, что оно очень часто использовалось со значениями, необычными для современного французского языка. Необычны они настолько, что некоторые издатели и исследователи средневековых текстов в XIX веке иногда находили нужным подчеркнуть средневековую специфику словопотребления, отмечая, что это слово гораздо чаще использовалось в смысле принятого решения или собственного суждения, нежели как совет, даваемый другим людям"¹⁸³. По Фоме, процедура этапа совета за-

¹⁸² *Armstrong R. A. Op. Cit. P. 144.*

¹⁸³ *Малинин Ю. П. Общественно-политическая мысль позднесредневековой Франции XIV–XV века. СПб., 2000. С. 38–39.*

вершается одним или несколькими суждениями практического интеллекта о средствах достижения цели. Наличие нескольких решений обусловливается тем, что совет связан с контингентным знанием, которое определяется множеством обстоятельств. При этом совет не требуется при осуществлении привычных действий, зафиксированных соответствующим искусством или научным знанием, за исключением медицины и торговли. В очевидных делах, когда известны не только средства, но и способ их применения, разум не предпринимает подробного исследования. Кроме того, сам консилиум может являться полным человеческим актом.

Следующий, третий этап – согласие (*consensus*) – целиком зависит от действия воли, которая принимает предложенные разумом способы решения поставленной цели. Но окончательный выбор (*electio*) одного наиболее предпочтительного направления действий занимает особую позицию. Итоговый акт выбора совмещает в себе деятельность разума и устремление воли. Их внутреннее соотношение представляется достаточно тонким и взаимно дополняющим делом. Во-первых, Фома пишет, что "разуму присуще выведение заключения практического силлогизма; и это называется решением или суждением, которое сопровождает выбор"¹⁸⁴. Затем он отмечает, что выбор происходит из решения или суждения и является как бы заключением практического силлогизма¹⁸⁵. В конце концов, он признает, что выбор "следует суждению разума о том, что должно быть сделано"¹⁸⁶. Здесь возникает яркий оттенок интеллектуализма в понимании Фомы. Субстанцией выбора в процедуре формирования акта человеческого действия является воля, она ставит последнюю завершающую точку. Но сам процесс выбора оказывается возможен только на основании тех суждений, которые вырабатываются интеллектом.

После произведенного выбора воля осуществляет движение к исполнению действия. Между выбором и исполнением находится ступень применения (*usus*). Для совершения поступка требуется командный акт разума. Он может быть предписан в мягкой форме изъявительного наклонения ("это то, что следует сделать"), а может предстать и в виде сурового императива ("сделай это!"). Таким образом, разум побуждает волю к действию, команда исходит от ума, но движущая сила заключается в воле. Тем самым можно признать, что именно разум вырабатывает ос-

¹⁸⁴ S. T. I II, 13, 1, 2.

¹⁸⁵ S. T. I II, 13, 3.

¹⁸⁶ S. T. I II, 14, 1.

новные стратегии поступка, от рассудительности и благоразумия, от самоконтроля и рациональной упорядоченности зависит нравственная полноценность человеческих действий. Поэтому, например, Э. Жильсон, рассматривая теорию Аквинского, утверждает, что "совершенным в своей благодати моральным актом может быть назван лишь такой акт, который полностью отвечает требованиям разума – как в своей цели, так и в каждой из своих частей, – и который не ограничивается одним желанием добра, но осуществляет его"¹⁸⁷. Добродетель, по Фоме, невозможна вне интеллекта, вне обдуманных и благоразумных суждений, предваряющих акт действия. В "Сумме теологии" он напрямую признает это. "Моральная добродетель, – пишет средневековый мыслитель, – не может быть без благоразумия, так как моральная добродетель есть габитус избрания, то есть делающая нас способными избирать лучшее"¹⁸⁸.

Практический интеллект в этой связи выступает в качестве субъекта благоразумия, первой и главной кардинальной добродетели (от лат. *cardo* – дверная петля), совмещающей в себе статус интеллектуальный и практический. Благоразумие для Аквината, как следует из комментариев Р. Д. Хенле, есть "благоприобретенный габитус осуществлять правильный моральный выбор в индивидуальных случаях, строго применять общее моральное правило к частному случаю или избирать правильные средства в отношении к благой цели"¹⁸⁹. Оно играет существенную роль на всех этапах продумывания действия. Такое понимание Фомы ближе всего совпадает с позицией Аристотеля. Сам средневековый доктор определяет данную инстанцию человеческого разума следующим образом: "Я отвечаю, что благоразумие является добродетелью, самой необходимой для человеческой жизни. Ибо благая жизнь состоит в благих делах. Она зависит не только от того, что человек делает, но также от того, как он делает это, то есть важно, что он делает это исходя из правильного выбора, а не только из импульса или страсти. Правильность выбора цели требует двух условий, а именно: надлежащей цели и чего-то соответственно упорядочивающего к этой надлежащей цели. Так вот, человек направляется к его надлежащей цели посредством добродетели, которая совершенствует душу в вожделеющей части, объект которой есть благо и цель. А для того, чтобы соответственно упорядочиться к надлежащей цели, человеку необходимо правильно

¹⁸⁷ Жильсон Э. Томизм. С. 327.

¹⁸⁸ S. T. I II, 58, 4.

¹⁸⁹ Henle R. J. Op. Cit. P. 73.

расположить габитус в его разуме, так как совет и выбор, которые о вещах, упорядоченных к цели, есть акты разума. Следовательно, интеллектуальная добродетель требуется разуму для того, чтобы совершенствовать разум и сделать его соответственно расположенным в отношении вещей, упорядоченных к цели, и эта добродетель есть благоразумие. Следовательно, благоразумие есть добродетель, необходимая для того, чтобы вести упорядоченную жизнь"¹⁹⁰.

Аквинский выделяет три акта разума в референции к поведению человека. Это совет, суждение, команда. При этом главной, согласно его пониманию, является команда. Фома пишет, что "благо, которое состоит в рассмотрении разума, обнаруживается, прежде всего, в команде разума, но не в его совете или его суждении"¹⁹¹. Команда, субординирующая остальные акты, производна от благоразумия, занимающего в данной связи высшее место. Но по отношению к благоразумию имеются некоторые, соединенные с ним, вторичные добродетели. Это аристотелевские *eubulia* (1142a32), *synesis* (1143a11) и *gnome* (1143a20) из "Никомаховой этики". В русском переводе трактата Н. В. Брагинская предлагает такие версии толкования данных греческих терминов: *eúbolía* определяется как "разумность в решениях"¹⁹², *σύνεσις* звучит как "соображение"¹⁹³, *γνώμη* как "совесть"¹⁹⁴. При этом в своих комментариях она приводит дополнительные значения понятия *synesis* – "понимание", "понятливость"¹⁹⁵. А по поводу третьего слова представлены еще более обширные разъяснения. "Перевод *gnōmē* как *совесть*, – подчеркивает она, – дает возможность построить "гнездо" терминов: *совесть* – *syggnōmōn*, *имеющий совесть* – *gnōmen ekhōn*, *совестливый* – *syggnōmonikos*, *иметь совесть* – *sygnōmēn ekhein* и ниже: *добросовестный* – *eugnōmōn* (1142a30). "Совесть" – это внутреннее убеждение, "совестливость" – способность чувствовать не только за себя, но и за другого, способность сочувствовать. "Совесть" близка к "доброте" (*epieikeia*). В суде давали клятву "судить по лучшей гноме"; см. *Pol.* 1287a26, *Rhet.* 1375a29; *Dem.* 20, 118; 23, 96; ср. *Pl. Legg.* 757e"¹⁹⁶. Однако, не вдаваясь в тонкости филологических изысканий значений древне-

¹⁹⁰ С. Т. I II, 57, 5.

¹⁹¹ С. Т. I II, 61, 3.

¹⁹² Аристотель. Никомахова этика // Аристотель Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 182.

¹⁹³ Там же. С. 184.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же. С. 728.

¹⁹⁶ Там же.

греческих терминов, следует напомнить, что предложенный Н. В. Брагинской вариант понимания *gnome* как "совести" ведет к противоречию с термином *συνειδήσις* (*syneidesis*), который в сложившейся европейской традиции также переводится как "совесть".

В работе А. А. Бронзова в контексте интерпретации концепции благоразумия в этике Фомы Аквинского *eubulia* понимается как способность совета, *synesis* как способность суждения о том, что нужно делать в конкретных случаях согласно с общим законом, а *gnome* как способность суждения о том, что необходимо делать в согласии с естественным разумом¹⁹⁷. Это вполне соответствует тем определениям, которые высказывает сам Фома в "Сумме теологии"¹⁹⁸. Таким образом, если благоразумие в целом, по Аквинату, отвечает в рамках процедуры акта человеческого действия за завершающую команду, то *eubulia* отвечает за правильный выбор средств и путей к цели. В свою очередь, *synesis* – это умение применять правила общего закона, тогда как *gnome* предстает в качестве умения находить решения в особых жизненных ситуациях на основании естественного закона, когда известные общие принципы не применимы. Тем самым можно признать, что средневековый мыслитель не только воспроизводит некоторые основные установки и концепции аристотелевской этической теории, но и выдвигает свои варианты понимания его учения, уточняет смыслы и значения его вокабулярия. При этом Аквинат предстает отчасти более последовательным сторонником применения логических процедур и строгих правил рассуждения в сфере нравственности, чем сам родоначальник силлогистики. Это особенно характерно для томистского варианта истолкования интеллектуальных оснований практического разума, к которым относятся благоразумие и связанные с ним вторичные добродетели *eubulia*, *synesis* и *gnome*, а также *synderesis* и совесть. В этом направлении теоретических изысканий в области философии морали средневековый богослов значительно удаляется от древнегреческого мудреца. В связи с интерпретацией статуса *синдересиса* и совести Фома Аквинский включается в споры о ключевых пропозициях "школьной" средневековой учености, которые отнюдь не являлись таковыми для античной этической традиции. Тут проявляется эпохальная дифференциация античной и средневековой парадигм европейского философствования и обнаруживается различие векторов мысли их выдающихся представителей.

¹⁹⁷ Бронзов А. А. Ук. соч. С. 342.

¹⁹⁸ S. T. I II, 57, 6.

Вопросы, связанные с пониманием синдересиса и совести, Фома затрагивает в нескольких работах. Во-первых, в "Комментарии на "Сентенции" Петра Ломбардского" (2Sent., d. 24, q. 2, a. 3; d. 39, q. 3, a. 1). Как уже отмечалось, пояснять основные положения данного сочинения являлось общепринятой практикой средневекового богословского образования. И именно этот трактат послужил истоком для последующих разночтений в университетских спорах. Во-вторых, в "Диспутациях об Истине" (De Veritate, q. 16 et 17). В-третьих, в "Сумме теологии" (прежде всего в Ia Pars, q. 79). Следуя представленным в данных трудах дистинкциям, человек обладает прирожденной способностью постижения как главных принципов теоретических дисциплин, так и основных правил поведения, которые являются постулатами естественного закона. М. Бэйлор отмечает в этой связи, что "теория естественного закона Аквинского является фактически дубликатом его умеренного эпистемологического реализма"¹⁹⁹. Но эти изначальные возможности не в равной мере реализуются людьми, между ними существуют весомые индивидуальные различия, иначе они должны были бы думать и действовать абсолютно одинаково. Фундаментом данного знания в структуре практического разума выступает synderesis, представляющий собой естественный навык (habitus naturalis), то есть врожденную рациональную способность, которая требует своего осуществления. "Synderesis есть совершенство практического интеллекта", – указывает немецкий исследователь Оскар Ренц²⁰⁰. Через synderesis известны без доказательств основные этические предпосылки, имеющие всеобщий характер. Аквинский пишет по данному поводу, что "начала исполнимого, естественно вложенные в нас, относятся не к особой потенции, но к особому естественному навыку, который мы называем синдересисом"²⁰¹.

Сами по себе правила synderesis нас никогда не обманывают, а ложные умозаключения возникают лишь из-за погрешности в выводе, либо из-за комбинирования с другими посылками, которые ошибочны, то есть в виду небрежности логических процедур, осуществляемых нами. Подобно тому, как в сфере теоретического разума основным законом является принцип тождества, так и главное требование synderesis состоит в том, что нам следует избегать зла и стремиться к добру. Сам Фома утверждает, что "синдересис побуждает к благому и ропщет на злое, поскольку мы достигаем обнаружения посредством первых начал

¹⁹⁹ Baylor M. G. Op. Cit. P. 46.

²⁰⁰ Renz O. Die Synteresis nach dem Hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X Heft 1/2. Münster i. W., 1911. S. 26.

²⁰¹ Фома Аквинский. Учение о душе. СПб, 2004. С. 318.

и судим обнаруженное"²⁰². Synderesis играет роль естественного (*naturaliter*) габитуса, данного человеку при сотворении в качестве отличительной особенности его природы, поэтому он, в принципе, не может быть потерян. Истоки ошибок заключаются в том, что в процедуре акта совести необходимо всеобщие правила *synderesis* применять в отношении к частным событиям нашей жизни, для которых нужны соответствующие специфические выводы, то есть правила могут быть просто не верно эксплицированы. Таким образом, М. Бэйлор предлагает, например, следующую транспозицию статуса *synderesis* в учении Фомы Аквинского: это есть "особая расположенность или склонность, естественно присущая всем людям, неудержимая и не способная ошибаться; как габитус она является онтологическим основанием и в этом смысле источником действий совести"²⁰³.

Практический силлогизм, лежащий в основании *synderesis*, одновременно является первым и главным требованием естественного закона. Фома в этой связи отмечает, что "первое предписание этого закона состоит в том, что следует делать и искать добро и избегать зла; и на этом основываются все прочие предписания закона природы"²⁰⁴. К самоочевидным правилам практического интеллекта относится и положение: должно всегда действовать в согласии с разумом. Менее очевидными являются предписания, которые следуют из природных склонностей человека. Они включают такие постулаты: должно беречь и сохранять всякую жизнь, сексуальные отношения требуют некоторой формы ограничения, семья должна предполагать фиксированный образец, мы должны жить вместе, исполняя определенные правила общежития и социальные регламентации. Данные пропозиции предполагают приложение определенных усилий к их осмыслению. Поэтому в их понимании между людьми возникают существенные различия. Но этим содержание естественного закона не ограничивается. Р. А. Армстронг, разъясняя концепцию Фомы, пишет: "Во-первых, он говорит о существовании группы самых общих предписаний. Это есть первичные самоочевидные принципы естественного закона, абстрактные принципы, в знании которых никакой человек не может ошибиться. Во-вторых, есть некоторые предписания (такие, как Декалог), которые хотя и более детализированы в том смысле, что они являются более специфическими, чем первичные самоочевидные принципы, тем не менее еще остаются в

²⁰² Там же.

²⁰³ *Baylor M. G. Op. Cit. P. 36.*

²⁰⁴ С. Т. I II, 94, 2.

пределах постижения даже необразованного человека. Основание, что этот класс должен быть представлен, состоит в том, что в исключительных случаях существует возможность, когда суждение человека может сбиться с пути, а отсюда предписание может быть проигнорировано. В конце концов, есть другая группа моральных предписаний, истинность которых никоим образом не очевидна для всех. Это то, что мы раньше отнесли к сложным заключениям естественного закона. В случае этих предписаний только те люди, которые мудры, будут способны распознать истину"²⁰⁵. Следовательно, необходимо признать, что естественный закон включает в себя не только самоочевидные положения, но и логически производные от них вторичные правила и пропозиции. В данном контексте особое значение приобретает личная образованность, индивидуальная способность суждения.

Таким образом, *synderesis* является конституирующим началом, своеобразной опорой для основных этических проскрипций практического разума, а совесть – его применением в частных случаях, его актуализацией в конкретных обстоятельствах жизни людей. "Ведь совесть, согласно собственному значению слова, привносит подчинение познания чему-либо, ведь совестью называется "ведение вместе с другим". Приложение же познания к чему-либо, – указывает Фома, – происходит посредством некоторого акта. Поэтому из этого смысла имени явствует, что совесть есть акт"²⁰⁶. Кроме того, совесть является актом и в силу приложения наших практических знаний к тому, что мы делаем. Аквинский говорит в этой связи, что "совесть свидетельствует, связывает или побуждает и даже обвиняет, или терзает, или удерживает"²⁰⁷. Действие совести включает три момента: изучение того, что было или не было сделано, предписание того, что должно быть сделано, и вынесение суждения о том, что нужно сделать, если то, что было сделано, соответственно хорошо или дурно (так называемые "муки совести").

Деятельность практического разума, как и теоретического, осуществляется силлогистически. Процесс суждения в акте совести предполагает выведение частных моральных суждений о действиях в данной ситуации из универсальных моральных правил и фактических опытных данных, извлекаемых из конкретной окружающей обстановки. Суждения совести, по Аквинату, могут быть и мгновенными, принимаемыми в силу сложившихся навыков и способностей, но по преимуществу они представляют собой процесс дедуктивного умозаключения. Примером

²⁰⁵ *Armstrong R. A. Op. Cit. P. 113.*

²⁰⁶ *Фома Аквинский. Учение о душе. С. 319.*

²⁰⁷ Там же.

подобного вывода может служить такое суждение: "Отцеубийство плохо, но этот человек есть мой отец, следовательно, плохо убить этого человека"²⁰⁸. Примечательно, что сам грех Фома понимал как "неупорядоченный акт"²⁰⁹. Порок же, соответственно, оказывался "противоположен природе человека ровно в той мере, в какой он противоположен порядку разума"²¹⁰. Неупорядоченность и ошибки в суждениях напрямую не связаны с деятельностью высшего разума, ориентированного на правила Божественного закона, причиной для таковых, а, значит, и для грехов, выступает низший разум, который является своеобразной преамбулой к акту и устанавливает первичное и самое простое суждение, обусловленное удовольствием. В силах высшего разума судить и об удовольствии, но не наоборот. Мысль об удовольствии, даже превратном, например, о блуде, не обязательно является смертным грехом. Иногда она простибельна, иногда она вообще не несет в себе статус греха, когда человек думает об этом в связи с предстоящей проповедью или исповедью. Лишь тогда, когда человек осознанно испытывает удовольствие, размышляя о блуде, и сознательно избирает такого рода аффектацию, он грешит смертно.

Главная проблема, которая возникла перед Фомой в связи с выведением практического умозаключения, состояла в том, что общие правила *synderesis* имеют абстрактный характер, поэтому из них трудно дедуцировать необходимые частные положения, согласные с конкретными условиями жизнедеятельности человека. Между совестью и содержанием *synderesis* обнаруживается логическое несоответствие. Первая действует в уникальных обстоятельствах, требующих четких моральных предписаний, и зависит от личных способностей индивида, второй имеет общечеловеческий статус и дает всеобщие нормы. Фома отдавал себе отчет в том, что осознание правил *synderesis* у разных людей может не совпадать, что их действенность бывает искажена страстями, злыми поступками, дурными наклонностями, поэтому и выводы разума становятся превратными. Тем самым, возникает феномен "ошибающейся совести", который определяется тремя факторами. Во-первых, ошибки совести появляются в связи с игнорированием правильных моральных принципов. Во-вторых, они могут произойти из-за игнорирования фактических условий данного частного случая. В-третьих, в виду ошибки разума в процедуре вывода из истинных предпосылок.

²⁰⁸ S. T. I II, 76, 1.

²⁰⁹ S. T. I II, 71, 1.

²¹⁰ S. T. I II, 71, 5.

Исходное определение морального игнорирования связано с недостатком знаний. При этом, по Фоме, у человека имеются знания не только всеобщего характера – артикулы веры, предписания естественного закона, но и частного значения, относящиеся к положению и долгу индивида, которыми обладают все люди в соответствии с их профессиональной деятельностью и социальным статусом. Но есть и такого рода знания, для достижения которых у человека имеется естественная способность, хотя он и не обязан их изучать (геометрические теоремы, контингентные события и т. п.). Игнорирование всеобщих правил закона и конкретной ситуации в действиях человека представляет собой грех упущения, если же мы не способны получить необходимое знание, то игнорирование будет непреодолимым и не несет в себе статус греха. Преодолимое игнорирование не является греховным в том случае, когда оно касается вещей, которые человек хотя и может, но не обязан знать. Таким образом, феномен игнорирования возникает в процедуре выведения пропозиций всеобщего или частного характера в перспективе определения человеком проекции акта морального действия в сфере нашего разума, однако пренебрежение познанием, как и недостаток размышления, сами по себе являются грехом, так же как и греховно всякое игнорирование в рамках самого по себе греховного акта.

Факт возможного игнорирования первых моральных норм подтверждает, что совесть в учении Фомы не тождественна *synderesis*. Он это ясно понимал и поэтому оставлял надежду на прощение некоторых оплошностей в акте морального суждения. Так, извиняемо игнорирование частных обстоятельств, когда действие совершается по неведению и невольно. "Если же разум, – пишет Аквинат, – заблуждается таким образом, что [человек] верит, будто некая женщина, лежащая рядом, – его жена и ему следует стремиться к ней, и он желает познать ее, то такая воля извинительна и не зла, поскольку это заблуждение произошло из незнания обстоятельств, которое извинительно и является причиной непроизвольного"²¹¹. По всей видимости, Фома, как и Абеляр, апеллирует здесь к примечательному библейскому сюжету обмана Иакова. Но это не означает, что всякое игнорирование простительно. На самом деле извиняемо только то действие, которое совершается агентом по неведению и при условии, что он предпринял все необходимые процедуры для изучения конкретных обстоятельств данного случая, определив при этом соответствующие моральные посылки, и все же поступил плохо. Здесь всегда остается возможность для обвинений действующего чело-

²¹¹ Фома Аквинский. Учение о душе. С. 244.

века в проявленной небрежности в осознании каких-то специфических условий акта.

Сам Фома признавал, что не прямое волевое игнорирование предполагает как небрежность в познании того, что должно, то есть первых моральных принципов, так и недостатки в изучении конкретных обстоятельств дела. Например, человек, оправдываясь работой, пренебрегает определенными познаниями, которые могли бы позволить ему избежать греха. Поэтому такого рода действия непростительны, но найти строгий критерий вины и ответственности за небрежность при выборе стратегии поступка все же оказывается достаточно трудно. Бесспорно, непростительно прямое волевое игнорирование (*ignorantia voluntaria*), когда человек убежден в своем невежестве и отстаивает свою позицию, когда он не желает изменять образ своих действий, чтоб иметь возможность грешить. Таким образом, средневековый схоласт признавал в качестве моральных только такие акты, которые осуществляются волевым образом и определяются разумом через процедуру суждений. По сути, имеются в виду акты, являющиеся в подлинном смысле человеческими. Но если разум определяет практику моральных действий, то разум и несет ответственность за возможные ошибки. Получалось, что диктат совести заключает в себе двойственную природу. С одной стороны, необходимо следовать предписаниям разума, с другой стороны, возможны ошибки, поэтому не всегда нужно придерживаться его требований. И все же Фома настаивал, что "всякая воля сама по себе, которая не согласуется с разумом, будь он правильным или заблуждающимся, всегда зла"²¹². Выявившиеся таким образом диссонансы интеллектуалистского определения совести, предложенного Фомой, повлияли на дальнейшее становление схоластической мысли. В этой связи господствующая францисканская позиция в качестве альтернативы утверждала приоритет воли.

2.4. Дунс Скот: волюнтаризм как принцип теории морали

Проблема соотношения воли и интеллекта в процедуре морального акта вызвала широкую дискуссию в XIII–XIV вв. Эти споры затрагивали одну из важнейших идей христианства, которая кардинальным образом отличала его духовное содержание от античного языческого мировидения. Суть дела в том, что для нравственного самосознания

²¹² Там же. С. 241.

древних греков не была характерна позиция первородного греха в том ее ригористическом звучании, какое она приобрела в рамках христианской религиозности. Как известно, акцент на изначально падшей природе человека делал Августин, особенно в поздний период своего творчества. Согласно его пониманию, воля человека поражена и раздвоена, в ее глубинах скрыт непреодолимый конфликт. Похоть и страсть есть, с одной стороны, результат, а с другой стороны, наказание за первородный грех. При этом природа человека так сильно искажена, что не может противостоять пороку без помощи Бога. Люди греховны и осознанно избирают худшее, игнорируя благо и добро, поэтому они ответственны за все свои проступки. Даже "невольные действия" (*invitus facere*) сохраняют неизбывный отпечаток греха Адама, достойны порицания и непростительны, за них люди также должны нести ответственность, с чем, конечно же, не согласился бы Аристотель, для которого невоздержанность и само по себе зло не были тождественны. Полемизируя с последователями Пелагия, Августин все больше склонялся к предельно жесткой точке зрения на природу человеческой греховности, считая, что люди не способны спастись собственными добродетельными усилиями и путем личной праведности вне действия непостижимого акта божественного милосердия и благодати. Поэтому францисканцы, следуя Августину, никоим образом не могли принять учение Стагирита о нравственности, которое, на их взгляд, не соответствовало христианской концепции человеческой греховности, и противопоставили аристотелевско-томистской теории свою концепцию волюнтаризма. Масла в огонь добавило осуждение 1277 года. Комиссия во главе с Этьеном Тампье осудила тезис Фома о том, что воля должна следовать требованиям разума.

В спор включились многие видные богословы как с одной, так и с другой стороны. В частности, в поддержку этической доктрины Фомы выступили парижские доминиканцы Джон Квидорт и Годфрид Фонтенский. Они утверждали, что воля не может не желать того, что предписывает ей разум как наилучшее и самое достойное. Более того, они считали, что францисканская концепция самодетерминации воли делает ее неинтеллигибельной. Свои защитники томизма нашлись и в Оксфорде. Так, Фома Саттон отстаивал тезис, что воля пассивна в отношении объекта ее желания, но свободна в выборе средств для его достижения, при этом она все же зависима от суждений разума. Другой оксфордский сторонник томизма Николай Тривет полагал, что и воля, и интеллект свободны, однако по-разному. Свобода воли заключается лишь в возможности выбора средств для достижения цели, представленной разумом.

Противниками Фомы были, прежде всего, францисканские богословы. Уильям Ла Маре в своих "Исправлениях брата Фомы" указывал, что голос разума не определяет волю, что она вполне может действовать против самого лучшего и правильного суждения, представленного ей интеллектом, и против всякого знания о добре и зле. Матфей из Акваспарты, в свою очередь, утверждал, что хотя воля нуждается в просвещении со стороны интеллекта, именно она активизирует его деятельность, давая команды и стимулы к действию. Кроме того, воля выше разума ввиду таких ее достоинств, как милосердие и вера, и в силу превосходства ее объекта, коим является благо, над истиной как объектом интеллекта. Попытку примирить позиции конфликтующих сторон предпринял Эгидий Римский. Согласно его решению, воля, безусловно, подчиняется интеллекту, когда разум предписывает ей абсолютное благо, но она свободна, когда выбор связан с относительным уровнем благости. Поэтому она может обратиться как к благим, так и к негативным аспектам объекта, предложенного ей разумом.

Одним из лидеров францисканской оппозиции аристотелевско-томистской школе явился Дунс Скот. Он выступил с опровержением учений средневековых последователей Стагирита, строго разделяя христианскую точку зрения и теории средневековых приверженцев перипатетизма. "Дунс, – подчеркивает Вос, – называл Аристотеля *Philosophus*, как это было принято в традиции схоластики, но себя при этом он называл *catholicus* или *theologus*"²¹³. Объектом его критики был, в частности, Авиценна. Для Дунса теория исламского мыслителя ассоциировалась с философской точкой зрения, а ее главным тезисом являлось утверждение "все необходимо", что сохраняло отпечаток замкнутого античного мировидения. Напротив для христианства основанием сотворенного сущего выступало божественное трансцендентное всемогущество, которое и удерживает порядок бытия. В силу данного принципа Бог волит лишь собственное целеполагание, и нет ничего иного, что волится Богом необходимым образом. Если же признать позицию философов, что Бог как Первопричина необходимо относится ко всему сотворенному сущему, то ничего случайного нельзя будет объяснить, так как действие Первопричины предполагает необходимость всех последующих причин, поэтому такого рода гипотеза определенно ошибочна.

²¹³ *Vos A. Duns Scotus and Aristotle // John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organised by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum. ELEMENTA. Band 72. Amsterdam; Atlanta, 1998. P. 51.*

Учение Скота было направлено на реализацию новой синтетической точки зрения, преодолевающей односторонности как аристотелизма, так и традиционного августинианства. В данном контексте Г. Г. Майоров говорит о том, что "вся западная схоластика может быть охарактеризована как аристотелевско-августинианская, дифференция внутри которой определялась преобладающей склонностью ее творцов или к августинизму, или к аристотелизму"²¹⁴. При этом, как подчеркивает Ефрем Беттони, "философия Скота является августинианством, которое нацелено на томистский аристотелизм, и стремится объединиться в более полном и, следовательно, более жизненном и совершенном синтезе".²¹⁵ Примечательно, что в трудах Дунса пристальному критическому рассмотрению подвергается, прежде всего, не теория Фомы Аквинского, а концепция Генриха Гентского, выдающегося адепта августинианского богословия, о котором достоверно известно, что в 1275 году он стал профессором теологии в Парижском университете и принимал активное участие в деятельности комиссии Этьена Тампье. Дунс не поддерживал, в частности, мнение августинианцев, что Бог является первым объектом человеческого интеллекта, интуитивно данным и задающим всю последующую перспективу познания, так как считал, что человеку недостаточно ограниченных сил разума для постижения бесконечного по своей сути Бога. Он утверждал, что "эта наука [т. е. богословие] была изобретена не ради необходимого внешнего, а ради необходимого внутреннего (например, для упорядочения и умерения страстей и действий), как и наука о морали, которая, если бы даже была изобретена со всем необходимым [для нее] внешним, была бы не менее практической"²¹⁶. Люди не способны постичь сущность Бога, которая доступна только самому Богу. "Богословие само по себе" (*theologia in se*) вне пределов человеческого ума, но и "богословие блаженных" (*theologia beatorum*) будет открыто только избранным после Воскресения. Удел человека в его земных условиях – это "наше богословие" (*theologia nostra*), то есть знание, явленное Богом через Священное Писание, которое крайне необходимо людям, ибо только оно представляет перспективу подлинного блаженства. И в этом смысле теология, выходя за рамки всякой науки, заключает в себе исключительно практические по своему содержанию истины, так как блаженство достигается не на пути познания, а в сфере действия воли.

²¹⁴ Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик // *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М., 2001. С. 34.

²¹⁵ *Beltoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Washington, 1961. P. 21.

²¹⁶ *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Ук. Соч. С. 151.

С другой стороны, средневековый мыслитель никоим образом не мог согласиться с точкой зрения последователей Стагирита, что через познание сущностей материальных вещей (*quidditas rei materialis*) на основании естественного света разума (*lumen rationis naturale*) человек способен приблизиться к пониманию Бога. Он считал, что после акта грехопадения, "человеку-страннику" (*homo viatir*), "ищущему и стремящемуся", невозможно постичь Бога естественным образом, безмерность Творца превосходит границы доступного для человека познания. "Заметить, ни о чем сверхъестественном, – подчеркивал он, – нельзя естественным разумом показать, что оно присуще человеку-страннику"²¹⁷. Однако Дунс не отрицал полностью путь логики-метафизического дискурса средневековой схоластики. Следуя традициям университетской учености, он, являясь одним из выдающихся метафизиков Средневековья, никогда не отказывался от необходимости разъяснения постулатов веры. В этой связи он писал, что "если существуют какие-либо неопровержимые доводы разума в защиту положений веры, их не опасно приводить ни верующим, ни неверующим. Не опасно для верующих: ибо католические учителя, исследуя достоверность истин веры путем доказательств и пытаясь понять то, во что уверовали, не намеревались этим уничтожить заслугу веры, но, напротив, Августин и Ансельм полагали, что достоин заслуги их труд ради понимания истин веры, согласно 7 главе пророка Исайи: Если не уверуете, не уразумеете; ибо, веруя, они искали понимания того, во что верили. Не опасно также для неверующих: если можно было бы получить неоспоримые доказательства, и даже если бы таковых не было для обоснования самого факта, – т. е. вероучительного положения, – но имелись бы они для доказательства возможности факта, и тогда полезно было бы приводить их против неверующих, ибо посредством этого как-то убеждался бы он не противиться данным истинам как невозможным"²¹⁸.

Ограничив сферу богословия сугубо практическими истинами, Дунс расширил теоретические возможности философии, но для него это не означало, что между метафизикой и теологией существует общее пространство мысли, как подразумевало учение Фомы Аквинского. Для "Тонкого доктора" такого рода позиция была неприемлема, так как богословие в его понимании было запредельно опыту естественного человеческого познания, как и столь же непостижима перспектива акта сотворения мира. Он не принимал томистский путь "аналогий", осно-

²¹⁷ Там же. С. 107.

²¹⁸ Там же. С. 99.

ванный на сопряженности Творца и иерархии *ens creatum*. Для него связующим звеном между необходимым существованием бесконечного бытия Бога и возможным существованием конечного сотворенного сущего выступала только воля Бога, которая не поддается рационализации. Все онтологические отношения между Богом и сотворенным миром представлялись ему радикально иррациональными, обусловленными исключительной и непостижимой свободой божественного избрания. "Так как Божественная сущность, – поясняет Э. Жильсон, – является единственным необходимым объектом воли Бога, то нет ни одной из конечных сущностей, чье существование было бы необходимо желаемо Богом. Бог творит, если Он желает делать так, и только потому, что Он так желает. Спросить, на каком основании Бог желает или не желает такую-то и такую-то вещь – значит спросить об основании того, что не имеет основания"²¹⁹. Но божественная воля не несет в себе противоречия с всеобщим благом, так как выбор Бога сам по себе изначально благ и справедлив, ибо это и есть предмет Его воли. Поэтому свобода Бога не отменяет принцип противоречия. "Всемогушеству Бога возможно все то, что не включает в себе очевидного противоречия", – полагал средневековый мыслитель²²⁰. Таким образом, в противовес интеллектуализму доктрины Фомы Аквинского в метафизике Дунса утверждался нерационализируемый акт Божественной благодати, подчеркивалось особое значение опыта непосредственной веры, к чему призывали францисканцы.

В силу данных позиций моральная проблематика приобрела в учении Дунса Скота особое теологическое звучание. И главной для него в сфере человеческих действий являлась воля, а не разум. Он считал, что интеллект и воля, хотя и заключены в душе, все же отличны от нее и друг от друга, что между ними существует формальная дистинкция. Предмет разума – это естественная необходимость, он движим своим объектом, тогда как воля свободна и предписывает интеллекту то, что она желает знать. "Воля полностью свободна в определении себя", – отмечает Б. М. Бонанси²²¹. Воля не принуждена действовать согласно с тем, что ей предписывает разум, она может не стремиться к целям, которые определены интеллектом. Она может действовать или не действовать, либо действовать так, как она желает. Она контролирует все другие способности человека. "Воля, – утверждал средневековый мыс-

²¹⁹ *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. London, 1955. P. 461.*

²²⁰ *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Ук. Соч. С. 267.*

²²¹ *Bonansea B. M. Duns Scotus' Voluntarism // John Duns Scotus, 1265–1965 / Ed. by J. Ryan and B. Bonansea. Washington, 1965. P. 93.*

литель, – повелевает разумом".²²² В этом смысле и *synderesis*, хотя и связан с извлекаемым действием (*actum elicited*), все же не может определять волю.

Synderesis в его концепции понимается достаточно традиционно – в качестве хабитуального знания принципов (*habitus principiorum*), которые всегда верны. Ввиду своего главного назначения – направлять к благу и противостоять злу – *synderesis* не может находиться в воле, которая обладает абсолютной свободой и ничем не предопределена, а относится к практическому интеллекту. "Интеллект через его собственный естественный свет соглашается с этими принципами непосредственно в силу их понятий", – утверждал богослов²²³. Воля же, в свою очередь, по природе склонна выбирать, следуя этим принципам, но она может и изменить такой выбор. Постольку, поскольку возможны иные причины, она свободно выбирает другое действие, так как нет причины, с необходимостью принуждающей ее. Но это не значит, что *synderesis* совсем неэффективен и не имеет значения. Напротив, по Скоту, он вполне действенен и в выборе блага, и в противостоянии злу, но, в целом, его роль как атрибута разума менее существенна в стратегиях поведения людей в связи с тем, что и сам интеллект не обладает столь преимущественным влиянием, как это утверждается в теории Фомы Аквинского. Здесь между ними пролегла видимая линия водораздела: один со всеми возможными оговорками все же являлся сторонником интеллектуалистской модели в понимании внутренних детерминант человеческих поступков, другой был приверженцем приоритета волевых актов. Для первого основа действий людей заключена в совете, рассуждении, разумной команде. Для второго – в непостижимом акте выбора. Конечно, нельзя утрировать противоположность их мнений и забывать о том, что воля в нравственных диспозициях томизма занимает свое достойное место, а в учении Скота она рациональна. И все же направляющие векторы их размышлений принципиальным образом разделились. Фома искал способы удержания человека в границах диктата разума, поэтому он так ценил благоразумие, рассудительность. Тогда как Дунс, следуя августинианско-францисканской традиции, стремился эксплицировать волю и тем самым исчерпать средоточие греха.

В данном контексте и совесть, с одной стороны, предстает в этике Дунса вполне адекватно сложившимся средневековым схоластическим дефинициям. Она является габитусом соответствующих практиче-

²²² Блаженный Иоанн Дунс Скот. Ук. Соч. С. 467.

²²³ Duns Scotus on the Will and Morality. Washington, 1986. P. 200.

ских заключений (*habitus proprius conclusionis practicae*), то есть, по сути, предстает в качестве интеллектуальной способности применения принципов и правил *synderesis* к конкретным ситуациям поступков. Такого рода определение делает Дунса значительно ближе к Фоме, чем к Бонавентуре или, тем более, к Генриху Гентскому. С другой стороны, правильный выбор того, что должно делать, хотя по природе и склоняется следовать пропозициям совести, но принимает ее благие предписания лишь в качестве частичной причины для действия, пока не возникает иная конкурирующая причина, которая вносит раздор и ломает стратегию поступка. Поэтому совесть для Скота есть лишь "стимул к благу" (*stimulus ad bonum*), но не решающая сила. В этой связи А. Уолтер в своих комментариях поясняет, что "воля не нуждается в том, чтобы следовать склонности совести, ибо посредством ее внутренней свободы она может определять себя в соответствии либо с ее привязанностью к справедливости, либо с ее привязанностью к благополучию. Отсюда Скот делает вывод, что здесь нет необходимости или гарантированной уверенности, что воля действительно будет следовать наилучшему суждению совести или *synderesis*, хотя она ясно склоняется к тому, чтобы делать таким образом"²²⁴.

Исходя из всего сказанного, следует еще раз подчеркнуть, что воля в концепции средневекового мыслителя-францисканца значительно выше интеллекта, но именно на ней лежит полнота ответственности за действия человека, в ней реализуется альтернатива греха и добродетели. "В мысли, слове и деле, – подчеркивал богослов, – формально и первичным образом нет греха, но он есть в одном лишь акте воления"²²⁵. При этом воля вполне рациональна, а ее деятельность обуславливается несколькими важными моментами, которые необходимо учитывать для достижения добродетели. Во-первых, требуется соответствие акта действующей причине. Во-вторых, сам объект действия должен быть благим. В этой связи Ефрем Беттони отмечает, что "для Дунса Скота недостаточно, чтобы суждение совести было верным, оно должно быть также объективно правильным"²²⁶. Правильность же того или иного поступка зависит от обстоятельств места, времени, но в наибольшей степени от цели. Цель должна быть благой – это главное требование для того, чтобы акт на самом деле стал добродетельным.

²²⁴ *Wolter A. B. Introduction // Duns Scotus on the Will and Morality. P. 36.*

²²⁵ *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Ук. Соч. С. 471.*

²²⁶ *Bettoni E. Op. Cit. P. 168.*

Истинная благость целей определяется тем, направлены ли они к Богу. Благо является подлинной целью людей, тогда как зло не соответствует их истинному предназначению. Однако возможны и частично злые поступки, и морально индифферентные акты, которые совершаются без согласования с безусловно добрыми целями. Это происходит, когда желают сотворенные объекты не ради Бога, а ради них самих, то есть во имя морально несовершенных целей. В силу обстоятельств действия они могут быть либо морально индифферентны, либо греховны и порочны. К первым, например, относится не только такой произвольный акт, как почесывание бороды, но и действия, которые совершаются посредством свободного выбора, но без должного внутреннего отношения (в частности, подача милости без любви, а просто так, в силу, скажем, привычки). Не все такого рода акты достойны осуждения. Греховным же будет акт подачи милости из тщеславия. Кроме того, необходимо, чтобы действие соответствовало общественному долгу, было уместным в данных обстоятельствах.

Важную миссию, согласно Дунсу, здесь выполняет рассудок, рассматривающий все подобные обстоятельства. Но совершенное нравственное достоинство акт приобретает только через любовь к Богу как бесконечному благу, ибо лишь в Боге объект отождествляется с первичной моральной целью, которая конституирует саму благость, и тот, кто любит Бога, направляется в отношении к соответствующей в абсолютном смысле цели. "Воля, успокаивающаяся, насколько это возможно, на каком-либо ином объекте, отличном от Бога, не успокаивается безусловно, ибо не успокаивается на том, что окончательно и совершеннейшим образом в универсуме успокоительно для воли. Что также ясно, ибо воля там никогда не насыщается, как бы глубоко ни погружалась в то, любя его ради него самого", — пишет мыслитель²²⁷. Таким образом, этической аксиомой моральной доктрины Дунса Скота выступает принцип "Бог должен быть любим" ("необходимо любить Бога"). Только этот постулат придает нравственную силу всем остальным человеческим законам и правилам. Любовь, как и спасение, есть главный закон бытия, та внутренняя сила, которая возвышает человека. Поэтому любовь превышает знания, а воля превышает интеллект.

2.5. Диссонансы этической теории Уильяма Оккама

Номиналистическая теория У. Оккама представляла еще более радикальную оппозицию к томизму и аристотелизму. Его традиционно

²²⁷ *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Ук. Соч. С. 509.*

считают не только реформатором схоластики, преобразившим ее основополагающие постулаты, но чуть ли не родоначальником современной аналитической философии. Действительно, Оккам сыграл заметную роль в истории средневекового философствования, но вряд ли кто-либо из мыслителей нашей эпохи непосредственно опирался на его учение. Британский философ отказался от естественного богопознания, подчеркивая, что актуальная бесконечность Бога принципиальным образом превосходит потенциальную бесконечность сотворенного мира, а от случайных причин физического Универсума нельзя перейти к необходимому всемогуществу Творца, поэтому невозможен путь "аналогий". Сотворенный мир не обусловлен логикой "зависимости", укорененной в изначальной проекции рационального плана миротворения. Напротив, он имеет исключительно случайный характер и не может быть исчерпан никакими детерминистскими конструкциями. Порядок природы зависит от абсолютного всемогущества Божественного Творца (*potentia dei absoluta*), хотя Его деятельность соответствует закону противоречия. И все же Оккам обсуждал возможность единства между богословием и естественным познанием. Принимая определение Ансельма Кентерберийского, что Бог есть "некое сущее, более совершенное, чем все отличное от него"²²⁸, он считал, что мы способны философски рассуждать о "благости" и "мудрости" Бога, о Его существовании, "потому что иначе мы должны были бы уйти в бесконечность"²²⁹. Поэтому он говорил, что в метафизике первый субъект относительно приоритета предикации есть "сущее", а относительно приоритета совершенства – Бог. Но таким образом невозможно достичь несомненного теологического знания, так как нельзя доказать самого главного – уникальности такого рода сущего, поэтому философское знание о Боге недостаточно и неадекватно. ...Можно доказать, что Бог существует ...иначе, если среди сущих нет некоего [сущего], первичнее и совершеннее коего нет ничего, будет уход в бесконечность. Но из этого не следует, что можно доказать, что таковое [сущее] только одно: этого, – утверждает У. Оккам, – мы держимся только верой"²³⁰. Более того, Оккам не признавал и опосредованного пути познания Бога через "однозначные" (унивокальные) понятия, которого придерживался Дунс Скот. "Ничто реальное, – утверждал он, – не является однозначным для Бога и для творения, если мы рассматриваем "однозначность" в строгом значении, ибо ничто, что существует в творении, будь оно сущностью, либо акциденцией, не имеет совершен-

²²⁸ *William of Ockham. Philosophical Writings.* Indianapolis, 1990. P 100.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Уильям Оккам. Избранное.* М., 2002. С. 191.

ного подобия с чем-то реально существующим в Боге"²³¹. Поэтому не только философы, но и богословы не имеют адекватного языка для постижения Бога, остается только Откровение и вера. По сути, английский мыслитель деонтологизирует понимание Бога, выводя Его за скобки естественного познания и разделяя предмет веры и предмет знания.

Можно признать, что будучи воспитанником францисканской школы, Оккам в целом следовал ее канонам, но в некоторых вопросах морали он находился под влиянием Аристотеля и был близок к позиции Фомы Аквинского. По-видимому, он стремился преодолеть дифференциацию сложившихся направлений и пытался найти новые пути мысли в области этических диспозиций. В свою интерпретацию соотношения воли и интеллекта Оккам ввел важное понятие "коннотативный термин". Так, разум и воля есть "коннотативные понятия" для двух видов деятельности, но не предполагают при этом реального различия. Разум коннотирует акт понимания, а воля, соответственно, акт воления. Оккам признавал различие в способностях между практическим и теоретическим интеллектом. Главная характеристика первого состоит в том, что он способен рассматривать или получать знание о вещах, которые находятся во власти человека, а второго – о том, что находится за гранью нашего возможного контроля или какого-либо влияния.

Цель теоретического разума – истина, а практического – действие. Функция практического разума – акт дедукции, в рамках которого всеобщий нравственный принцип, применимый к множеству ситуаций и конституирующий большой термин силлогизма, используется по отношению к частному случаю. Он заключается в суждении и является морально бесспорным и обязательным для исполнения в данной ситуации. Здесь Оккам, в значительной мере, унаследовал аристотелевскую традицию. Как и Фома Аквинат, он считал совесть актом практического разума, но в вопросе о статусе и значении *synderesis* они принципиальным образом расходились. В томизме *synderesis* предстает в качестве естественной способности практического интеллекта, содержащей в себе необходимо истинные и всеобщие моральные правила, используемые в роли большой посылки в процедуре вывода практического силлогизма, тогда как для Оккама все природные способности людей по определению являются продуктами их актов. В его теории принципы практического разума предстают, с одной стороны, как самоочевидные (*per se*), в частности, положение, что "воля должна соотнобразовываться с правильным разумом", а с другой стороны, как приобретаемые из опыта (*per*

²³¹ *William of Ockham. Op. Cit. P 106.*

experientiam), например: "необходимо умиротворять разгневавшуюся личность, употребляя добрые слова". Кроме того, имеются недемонстративные принципы, которые обретаются в качестве Божественного и человеческого закона на основе высшего авторитета. Таким образом, моральная доктрина в целом содержит всеобщие и необходимые постулаты, но жизнедеятельность конкретного человека требует специфических правил. Они создаются благоразумием на основе частного опыта.

Благоразумие у Оккама отождествляется с хабитуальным или актуальным наличием "правильного разума", что приравнивается, в общем, к верно информированной или самой по себе правильной совести. Тем самым благоразумие создает такие частные правила, которые наилучшим образом непосредственно применимы в конкретных ситуациях, когда совесть должна выносить свое решение. Конечно же, благоразумие для Оккама как средневекового мыслителя не исключает всеобщих принципов, известных через веру и Откровение. Более того, он рассматривал божественную волю как предельную норму моральности, поэтому правильный разум и совесть должны находиться в безусловном согласии с божественными предписаниями. В этой связи теология для него, как и для Дунса Скота, являлась преимущественно практической наукой, ибо Библия открывает требования Божественного закона, а они, в свою очередь, определяют правильный разум. Но совесть не тождественна правильному разуму, потому что она способна ошибаться, она может совпадать и с ошибающимся разумом (*ratio falsa*). Реальность моральности остается во власти человека и, прежде всего, внутри силы воли.

Следуя францисканской традиции, Оккам рассматривал волю в абсолютизированном значении, между альтернативами интеллекта и воли он был на стороне последней. Он считал, что воля более благородна, чем интеллект, ибо она может любить, что достойнее, чем познавать, но любить, в свою очередь, можно только то, что знаешь, поэтому интеллект первичен. Однако воля способна выбирать, соглашаться или не соглашаться с объектом, представленным разумом, она свободна выбрать зло и даже отвергнуть высшее счастье – созерцание Бога. Интеллект не может подчинить ее своим суждениям. Никакие моральные достоинства не гарантируют человеку его безусловную добродетель, он вновь и вновь вынужден принимать решения, исходя из исключительной свободы акта воли. Даже чувственные страсти не способны принудить волю к действию, вопреки ее собственной склонности. "Влияние чувственной страсти на волю – как разъясняет позицию Оккама Т. М. Холапайнен, – предполагает согласие воли. Когда воля не согла-

шается, чувственная способность подчиняется этому не-волению и поэтому не влияет на волю. В конечном счете, единственная причина склонностей в воле есть сама воля, так же как во власти воли не осуществлять какой-либо акт воли. Воля может управлять чувственными страстями, соглашаясь или не соглашаясь на них"²³². При этом всякий практический акт человека может быть признан морально благим, только если он сообразуется с правильным разумом и совестью. Поступок является добродетельным, когда в нем актуально реализуется благоразумие и диктат совести, с которыми соотносится воля. Эта позиция рассматривалась Оккамом в качестве главного условия добродетельности акта.

Воля должна соглашаться с правильным разумом в силу того, что он правильный. Но воля может и не соглашаться, так как в процедуре практического действия именно ее голос оказывается решающим, ей принадлежит последнее слово. Так, например, интеллект больного нацелен на здоровье. Это его практический принцип, предписание в отношении цели. Затем следует воление, чтобы обрести здоровье. Но данное воление диктуется интеллектом не необходимо, воля все-таки остается свободной в избрании целей. Далее, интеллект выбирает лучшие средства, чтобы достичь данной цели (*consilium intellectus*). После этого, через суждение или предписание интеллект утверждает, как достичь цели, однако само действие следует только после соответствующего избрания воли (*electio voluntatis*). Таким образом, на главных ступенях процедуры практического действия воля оказывается в господствующем положении, поэтому ее статус выше разума, и именно она, прежде всего, детерминирует перспективу осуществления акта. Но добродетельность все же зависит от согласия воли с совестью и правильным разумом, в этом требовании Оккам доходил до крайней позиции. Он считал, что акт воли не может быть добродетельным, если он не следует предписаниям совести и разума, причем не важно, ошибающимся или вполне правильным. Тем самым в его моральной теории возникало затруднение, которое мыслитель попытался разрешить через экспликацию внутреннего содержания акта.

Согласно Оккаму, внутренние акты обладают уникальным собственным значением в рамках морального действия, только они несут в себе полноту нравственной оценки, от них зависит достоинство внешнего поступка. "Внутренний акт воли, – отмечает Т. М. Холапайнен, –

²³² *Holapainen T. M. William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics. Helsinki, 1991. P. 38.*

формирует исключительный критерий для моральной оценки внешнего акта"²³³. Внешний акт не может быть в полной мере добродетельным, если нет соответствующего ему внутреннего акта. Так, любовь к родителям или желание пойти в церковь будут лишь индифферентно моральными поступками, если не будут сопровождаться необходимым признанием соответствующих причин действия в качестве следования воле Бога или во имя Бога. Это осмысление и делает акт добродетельным и обеспечивает его нравственное обоснование, но тем самым моральный грех также обуславливается именно внутренним актом. Поэтому решающее значение с точки зрения моральной оценки поступка приобрели в этике Оккама "намерения" (*intentio*) человека, с которыми он осуществляет действие.

Намерения составляют суть акта воли. "Согласно святым, никакой акт не есть ни похвальный, ни достойный порицания, кроме как из-за благого либо злого намерения; намерение (*intentio*) же есть акт воли", — утверждал средневековый мыслитель²³⁴. Согласно позиции человеческого суда, внешние акты являются более наказуемыми, чем внутренние. Однако с точки зрения Бога вещи смотрятся иначе: человек, который лишь намерен осуществить преступление, не менее виновен, чем тот, кто *de facto* его совершил. Этот образ этики внутренней жизни Уильяма Оккама подчеркивается символичным примером. Когда два господина направляют своих слуг, чтобы убить человека, которого они оба не любят, то, следуя его позиции, больше грешит тот, кто интенсивней ненавидит этого человека, несмотря на то, что реальным убийцей, может быть, станет слуга другого. Таким образом, индивид, совершивший, с точки зрения Оккама, подлинный моральный грех, может остаться вне наказания со стороны людей, но ему не избежать Божьего суда.

В этой связи высшим принципом нравственной добродетели в учении средневекового францисканца выступала любовь к Богу. Этот акт он рассматривал в качестве "первого из всех благих актов"²³⁵, он являлся необходимо добродетельным и не мог содержать в себе никакой порочности. Все остальные внутренние акты собираются воедино посредством этого необходимо добродетельного акта. При этом любовь к Богу предполагает абсолютное подчинение тому, что желаемо Им, то есть необходимо строго следовать Его предписаниям. А так как Бог дал людям интеллект, то и положения правильного разума, определяемые в

²³³ Ibid. P. 85.

²³⁴ Уильям Оккам. Ук. Соч. С. 211.

²³⁵ Там же.

конкретной жизненной ситуации, должны отражать требования божественной воли. Правильный разум предписывает выбирать такие средства, которые полностью согласуются с актом любви к Богу. Таким образом, этическая ценность нравственного поступка в учении Оккама связывается, с одной стороны, с его соответствием с позициями правильного разума, а с другой стороны, с инстанцией акта любви к Богу. Поэтому следовать божественной воле означало для него следовать собственной совести, а значит, и следовать диктату правильного разума. "Эти нормы, — как поясняет Т. М. Холапайнен, — связаны вместе в этической теории Оккама; для него этика есть предмет божественного закона, всегда распознаваемого через разум или совесть"²³⁶. Соответственно в его позиции предполагалось три варианта действий совести. Первый — это правильная совесть, когда суждения разума проистекают из благоразумия и согласуются с волей Бога в отношении моральных обязательств человека в данном конкретном случае. Второй — это совесть, находящаяся в непреодолимом нравственном заблуждении, за которое индивид не несет ответственности. Третий — это совесть, которая преступно порочна, за что человек должен нести ответственность. Однако для Оккама любой акт против совести, безотносительно к ее ошибкам, оказывается неприемлемым либо неосуществимым и не способен сделать ее добродетельной.

Действовать против правильной совести означает и против Бога, то есть, соответственно, нарушать Его предписания и лишиться добродетели. Акт против непреодолимо злой совести ни к чему не приведет, ибо не в силах такого человека понять то, что он ошибается. Действуя по-прежнему, человек, следуя требованиям совести, в определенном смысле сохраняет свою привязанность к добродетели. Лишь в третьем случае поступать в соответствии с ошибающейся совестью предполагает полноту ответственности, причем в двойном размере. Поступающий не может быть прощен, ибо его воля избирает акт, который не должна была выбирать, поэтому на нем лежит дополнительная вина. Он не только совершил дурной поступок, но и ошибся в волевом выборе. Такого рода позиция Оккама еще раз демонстрирует внутренние диссонансы его этической теории. С одной стороны, он стремился к выстраиванию объективно-авторитаристской модели совести. С другой стороны, в ее основании лежал субъективно-релятивистский принцип "намерения". Эта альтернатива послужила поводом для споров и различных толкований среди последователей средневекового номиналиста в XIV–XVI вв.

²³⁶ Holapainen T. M. Op. Cit. P. 147.

2.6. От Эрфурта к Виттенбергу: Мартин Лютер о совести и *synderesis*'е

Формирование позиции молодого Мартина Лютера в качестве родоначальника новоевропейской Реформации развertyвалось от традиционного средневекового дискурса, все тонкости которого он в полной мере освоил в стенах Эрфуртского университета, одного из лучших в Германии того времени, к его знаменитым диспутациям, где он распрощался со своими учителями и обратился к новым рубежам христианского богословия. Это "Диспутация против схоластических теологов" (1517 год), направленная contra учения Габриеля Биля и ставшая символом решительного освобождения от влияния идей движения *via moderna*, "Гейдельбергская диспутация" (1518 год), в которой провозглашается торжество "теологии Креста" как единственно возможной христианской доктрины (*cum sola est nostra theologia*), и "Лейпцигская диспутация" (1519 год), выявившая окончательную демаркационную линию между двумя центрами его духовного становления – Эрфуртом и Виттенбергом. Первый стал в его жизни оплотом средневековой университетской учености и августинианского монашества, здесь он постиг азы философии и права, прошел суровую школу аскезы и страстной борьбы за спасительное милосердие божественной благодати. Второй предстал средоточием утверждения новых смыслов христианского богословия, в подлинном смысле *Initia Lutheri*. Здесь он реализовал себя в качестве профессора нового университета, обрел многочисленных сподвижников и друзей. В данном контексте дело Лютера и статус Виттенберга предполагают в самом широком понимании позицию *Initia Reformationis*.

Напряженные духовные искания молодого богослова отразили всю противоречивую судьбу позднего Средневековья, его мистические взлеты и непримиримые теологические дискуссии, разногласицу школ и схоластических стратегий, в его мировоззрении получили развитие и филологические изыскания ренессансных гуманистов, их призывы вернуться к подлинному Писанию, к истинным библейским текстам, не искаженным всевозможными интерпретациями средневековых авторитетов. Он, находясь у истоков Нового времени, неизбежно совместил в своем видении горизонты уходящего средневекового мира и нарождающегося "капиталистического духа". В истории европейской культуры фигура Лютера возвышается между двух эпох, он находился на распутье. В этой связи движение от Эрфурта к Виттенбергу предстает в качестве метафоры его внутреннего мировоззренческого становления,

окончательного перехода от схоластики к протестантизму, сформировавшего новый религиозный Geist и послужившего основой для торжества Реформации.

В стенах Эрфуртского университета и в августинианском монастыре Мартин Лютер изучил, прежде всего, корпус *via moderna*, так как, во-первых, господствующие позиции в университете занимали именно сторонники данного направления поздней схоластики Бартоломей Арнольди фон Юсинген и Иодокус Трутветтер, во-вторых, во время его пребывания в монастыре он сначала под руководством приора Иоганна Натина, а затем другого приора Иоганна де Пелтца, освоил трактаты представителей этой школы, в частности, Уильяма Оккама и особенно подробно изучил работу Габриеля Биля "*Collectorium circa quatuor Sententiarum libros*". Поэтому с полным правом он называл Оккама *Magister Meus*. В Виттенберг Лютер был приглашен в 1508 году для преподавания нравственной философии на факультете искусств. Он читал лекции по "Этике" Аристотеля, а в 1511 году перешел на теологический факультет, где комментировал различные книги Библии.

Назначение Лютера было определено особым положением августинианцев в новом университете. Дело в том, что для укрепления позиций университета из Мюнхена был привлечен известный приор местного августинианского монастыря Иоганн фон Штаупиц, для которого предназначалась должность декана теологического факультета, одновременно он должен был возглавить и одну из кафедр. Однако вскоре он стал генеральным викарием ордена, что не позволило ему заниматься проблемами образования соответствующим образом. Но в результате его деятельности были установлены плодотворные и взаимовыгодные контакты, поэтому многие талантливые монахи ордена становились преподавателями, в том числе и молодой Мартин Лютер. Впоследствии он признал особое духовное влияние Штаупица на свое мировоззрение.

С именем Штаупица традиционно ассоциируется *schola Augustiniana moderna*, хотя существуют мнения, что он не являлся однозначным сторонником данного течения. Главным наставником этой школы считается Григорий Римини (ум. в 1358 году), прозванный *Doctor Authenticus*. По сути, *via Gregorii* отождествлялась с *schola Augustiniana moderna*. Однако, как подчеркивает Алистер Маграт, "нет достаточных оснований для того, чтобы заключать, что *schola Augustiniana moderna* была представлена в университете Виттенберга в начале XVI века"²³⁷. Кроме того, он отмечает, что "Лютер не знал теоло-

²³⁷ McGrath A. E. *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford, 1985. P. 69.

гию Григория Римини до времени "Лейпцигской диспутации" 1519 года"²³⁸. Тем не менее, это не отменяет, в целом, огромного влияния Августина на формирование его взглядов. В частности, в своем первом комментарии на Псалмы (*Dictata super Psalterium*) Лютер цитирует этого выдающегося Отца Церкви 270 раз²³⁹. Он ставил его авторитет рядом с Библией, утверждая, что никакие другие книги не способны научить лучше пониманию Бога, Христа, человека и остальным вопросам, и считал его единственным богословом, именно тем Отцом Церкви, который правильно понял апостола Павла.

В Виттенберге времен Лютера была представлена и ренессансная *studia humanitatis*. Ее видным adeptом являлся Кристоф Ширл, знаток риторики и права, учившийся в знаменитой Болонье. В 1506 году он получил степень доктора права и вернулся в родную Германию для того, чтобы преподавать в Виттенберге. В мае 1507 года его даже избирают ректором университета. Он предпринял некоторые шаги к реализации стратегии нового гуманитарного образования, что, по всей видимости, не получило широкой поддержки со стороны его коллег, так как осенью того же года он был переизбран. Ректором стал приглашенный из Эрфурта Иодокус Трутветтер, еще более укрепивший позиции сторонников *via moderna*. Это объясняет, почему молодой Мартин Лютер *par excellence* спорил с представителями данной школы.

Перспектива движения Лютера от схоластики к новым горизонтам реформационных идей обуславливалась все более глубоким погружением во внутреннее измерение человеческой личности, его постепенный выход за рамки средневековых традиций и мировоззренческих установок прошлого задавался опытом специфических духовных переживаний и отказом от внешних теологических определений. Как указывает Денис Джанс, "теология для Лютера – "мудрость, основанная на опыте, а не некая доктрина"²⁴⁰. Он критиковал схоластику именно в этом направлении. Его собственные духовные поиски концентрировались вокруг понимания совести, он считал ее средоточием всей религиозной жизни. "Лютер рассматривал весь значимый религиозный опыт как опыт совести, а лютеровская позиция власти совести была, – пишет М. Бейлор, – просто следствием концепции совести, которая находится

²³⁸ Ibid. P. 37.

²³⁹ Ngien D. The Suffering of God According to Martin Luther's "Theologia Crucis". New York, 1995. P. 35.

²⁴⁰ Janz D. R. Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer. Stuttgart, 1989. P. 14.

в центре лютеровского понимания веры и, которая была носителем и детерминантой отношений индивида с Богом"²⁴¹.

Для Лютера как родоначальника Реформации схоластика в целом и томизм в частности ассоциировались с подменой христианской религиозности авторитетом Аристотеля и абстрактными теологическими спекуляциями, разрушающими непосредственные смыслы веры. "Использование Аристотеля в теологии, – отмечает Джанс, – было одним из самых важных спорных вопросов, по которому Лютер атаковал методологию схоластицизма"²⁴². Алистер Маграт подчеркивает в этой связи, что "Лютер стал активным критиком Аристотеля, начиная с 1509 года"²⁴³. Таким образом, можно сказать, что с первых шагов своей деятельности – с периода комментариев на "Никомахову этику" – он разворачивает непримиримую борьбу с древнегреческим философом. Еще в ранней работе "Диспутации против схоластических теологов" он резко заявляет, что "весь Аристотель так относится к теологии, как темнота к свету"²⁴⁴. На исходе Средневековья, отказавшись от искажающих, как считал Реформатор, истинное значение веры схоластических спекуляций, он стремился вернуться к изначальному содержанию христианского вероучения, противопоставив "перипатетическому" наследию университетской учености авторитет Апостола Павла. Подобный подход был свойствен и сторонникам ренессансного гуманизма. Но позиция Реформатора была более радикальной и затрагивала не только проблемы новых принципов христианской образованности, но и фундаментальные богословские темы и основоположения религии.

В этой связи для Лютера *Doctor Angelicus*, будучи спекулятивным теологом и приверженцем аристотелизма, был не способен раскрыть самого главного – внутренней динамики личности, тогда как для него средоточием акта христианской веры являлась духовная жизнь, а не внешние построения метафизических конструкций иерархии *ens creatum*. Отсутствие внутренней практики и уникального опыта переживания непостижимых основ христианской религиозности представлялось Лютеру важнейшим недостатком томизма. Реформатор принципиально отвергал все то, что составляло фундамент учения св. Фомы: интеллектуализм, открытость мира для познания, изначальную непротиворечивость сущего, превалирование разума в процедуре морального действия. Но главным недостатком он все же считал подмену авторитета Писания

²⁴¹ *Baylor M. G. Op. Cit. P. 8.*

²⁴² *Janz D. R. Op. Cit. P. 17.*

²⁴³ *McGrath A. E. Op. Cit. P. 137.*

²⁴⁴ *Luther's Works. Philadelphia, 1958. Vol. 31. P. 12.*

авторитетом Философа. Так, в "застольной беседе" от 8 июня 1532 года Реформатор утверждал: "Такова процедура Фомы: сначала он берет положения из Павла, Петра, Иоанна, Исаии и др., а затем он заключает, что Аристотель говорил так-то и интерпретирует Писание, следуя Аристотелю"²⁴⁵. Еще более резко Лютер пишет в работе "К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства": "Мое сердце скорбит, что проклятый, высокомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан"²⁴⁶. Однако Реформатор вместе с тем признавал значение Философа в области разума и допускал, чтобы его логические сочинения изучались в школах. Лютер прошел традиционный курс обучения в университете Эрфурта и с полным правом мог сказать: "...Аристотеля я знаю так же хорошо... я и слушал о нем, и читал его с большим пониманием, чем Святой Фома"²⁴⁷.

Лютеру представлялся принципиально невозможным томистский путь "естественного богопознания". Реформатор считал, что естественный разум человека применим только в земных делах людей, и не может относиться к сфере непостижимых оснований религиозной веры. Для доктора Мартина суть веры – это парадокс, неразрешимое противоречие, которое нельзя осмыслить разумом, она основывается на признании сверхсущего акта божественного избрания. "Лютер установил строгую дистинкцию между двумя реальностями человеческого существования в его дискуссии о способностях разума: разум человека самодостаточен в отношении к *das irdische Reich, regnum rationis*, но ему тотально не хватает сил в отношении к *regnum Christi*, особенно в связи с оправданием грешника", – пишет А. Маграт²⁴⁸. Фундамент христианского богословия – это антитетика, а не гармония веры и разума, философии и теологии, заданная логикой Аристотеля. Разум слеп в делах веры и вредоносен для богословия. "Истина в философии является ложью в теологии", – утверждал немецкий богослов²⁴⁹. Ибо вера относится к тому, что должно, то есть к тем требованиям христианской религиозности, которые превышают всякую меру естественного человеческого познания, и мы не способны постичь тайну божественного избрания, но именно вера спасает и открывает надежду на "оправдание" *coram Deo*. Вера и христианская религия несоизмеримы с человеческим благоразумием и с традиционной силлогистикой древнегреческого языческого Философа.

²⁴⁵ WATR 1, 118, 1–3.

²⁴⁶ *Мартин Лютер. Избранные произведения.* СПб., 1994. С. 107.

²⁴⁷ Там же. С. 107.

²⁴⁸ *McGrath A. E. Op. Cit.* P. 137.

²⁴⁹ WA 39, II 16, 1.

Лютер выступил против использования всякой логики в делах веры, тогда как Фома Аквинат и некоторые его сподвижники искали возможности примирения, вполне понимая и достаточно четко осознавая их глобальную, фундаментальную различенность, исходную познавательную дифференцию. Лютер, как указывает Р. Туориноя, "недвусмысленно отвергал саму идею особой логики веры"²⁵⁰. Для него "слово Бога, – отмечает тот же автор, – имеет его собственное *proprietas verbi*, которое не может быть рационально обосновано или дедуцировано из каких-либо других значений или представлено в форме силлогистического аргумента. Напротив, *forma syllogistica* очень часто ведет, согласно Лютеру, к ересям, ибо те, кто слепо устремляется с ним в теологию, и кто хочет примирить все посредством разума (*per rationem*), притаскивают силлогистические заключения *contra scripturam*. Посредством этой формы и разума производились только затруднения и ошибочные заключения. Отсюда, в понимании Лютера есть только одна оставшаяся возможность: должно придерживаться Слова и говорить следуя ему (*in verbo manere et loqui*)"²⁵¹. Тем самым вера не имеет никакой эпистемологической корреляции, она абсолютно самодостаточна и не нуждается в рациональных разъяснениях и в философских оправданиях.

Более того, следуя немецкому Реформатору, сам человек изначально раздвоен и примирение его противоречивой природы "онтологически" не осуществимо. "Человек имеет двойственную природу – сущность духовную и сущность физическую", – пишет Лютер в трактате "О свободе христианина"²⁵². Он повторяет свою позицию в работе "О рабстве воли": "...Воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и сатаной"²⁵³. Спасение реализуется только через непостижимый акт веры, который открывает уникальную перспективу божественного призвания, но при этом остается за пределами логики человеческого здравомыслия. Лютер переводит суть вселенской драмы человека из онтико-теологических построений в глубины личных переживаний и непримиримой внутренней борьбы. Он настаивает на том, что человеческий разум не способен обеспечить движение по пути добродетели, ибо природа человека разделена между миром сущего и должного, между сферой духовной свободы и земного рабства. Именно об этом заявляет

²⁵⁰ *Tuorinoja R. Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1; 14), 1539 // Faith, Will & Grammar / Ed. by H. Kirjavainen. Helsinki, 1986. P 164.*

²⁵¹ *Ibid.* P. 170.

²⁵² *Мартин Лютер. Избранные произведения. С. 25.*

²⁵³ Там же. С. 218.

Реформатор, когда формулирует свою известную нравственную антиномию: "Христианин является совершенно свободным господином всего сущего и не подвластен никому; Христианин является покорнейшим слугой всего сущего и подвластен всем"²⁵⁴. Преодоление этого противоречия осуществимо только в спасительном акте веры, в исключительном уповании на милосердие Бога. Разумное понимание здесь в принципе невозможно. При этом необходимо отметить, что практически все выдающиеся немецкие философы были протестантами. Как это ни странно, лютеранская традиция обусловила формирование в Германии мощной философской школы, несмотря на столь негативные оценки перспектив разумного познания со стороны родоначальника Реформации. Но можно сказать, что Лютер в определенном смысле открыл для философии новые горизонты, освободив ее от диктата и пут теологии.

Примечательно, что свою деятельность в качестве преподавателя Виттенбергского университета молодой богослов начал с лекций по "Никомаховой этике" Аристотеля, которые, к сожалению, не сохранились, а продолжил комментариями на Псалмы (*Dictata super Psalterium*). Он жестко ограничивает сферу возможной применимости разума в жизни человека, указывая, что понимание христианской *iustitia* не должно следовать *qua philosophi et iuriste accipiunt*, но *qui in scriptura accipitur*. Разум же выполняет свою роль только в гражданских, общественных делах людей, но не может постичь "оправдание грешников", центральной, по убеждению Лютера, позиции Евангелия, перед которой рассудок пасует и попадает в состояние коллапса, не способный постичь это великое таинство христианской веры. Свой первый курс по Псалтыри он читал два года: с 16 августа 1513 и до 20 октября 1515 года. В данной работе нашли отражение как многие важнейшие достижения средневекового библейского экзегезиса, так и собственные оригинальные интерпретации и подходы молодого мыслителя. "Хотя, несомненно, есть некоторая доля истины в часто встречающемся положении, что вся теология Лютера присутствует в *Dictata super Psalterium*, однако большая истина заключена в значительно менее часто встречающемся наблюдении, что вся поздняя средневековая теологическая традиция также присутствует в нем", – утверждает Алистер Маграт²⁵⁵. В этом смысле *Dictata super Psalterium* представляет собой знаковую точку на пути перехода Лютера от Эрфурта как символа средневековой учености к Виттенбергу как центру Реформации. Именно в этот период происходит прорыв в

²⁵⁴ Там же. С. 25.

²⁵⁵ McGrath A. E. Op. Cit. P. 73.

миросозерцании родоначальника немецкого протестантизма, и именно в данной работе молодой богослов обращается к теме совести и *synderesis*, сохраняя, с одной стороны, приверженность к традиционному схоластическому дискурсу, а с другой – вплотную подходя к утверждению новых идей и оснований понимания веры и нравственной жизни христианина.

Прежде всего, необходимо отметить, что в *Dictata super Psalterium* присутствует позиция *synderesis*. И это неудивительно, так как и Габриель Биль, стремясь преодолеть противоречия моральной теории Уильяма Оккама, включил *synderesis* в свою концепцию совести. Он также интерпретировал *synderesis* как неуничтожимую "искру", присущую каждому, которая естественным образом задает стремление к добру и противостоит злу, и относил ее осуществление к сфере разума. Таким образом, в рамках процедуры морального акта интеллект развертывает суждение от принципов, известных *per se nota*, к заключениям, в согласии с которыми и должно быть, в итоге, произведено действие. И именно в силу того, что данные принципы самоочевидны, они неуничтожимы, и разум не может не соглашаться с ними. Однако наша душа может быть настолько поглощена страстями, что интеллект становится не способен ясно осознавать постулаты первых моральных принципов. Но даже в грешнике остается *synderesis*, который сохраняет возможность преодоления такого рода положения. Для реализации необходимого раскаяния требуется соответствующее предписание разума, а оно оказывается осуществимым именно в силу наличия в человеке, который и предстает в качестве "врожденной способности" к добру. Совесть же относится только к частным актам, она подвижна и может заблуждаться, она судит о том, что сделано, и либо обвиняет человека, либо обязывает к новым действиям, либо прощает его. Таким образом, позиция Г. Биля в связи с данной проблемой была достаточно близка к учению Фомы Аквинского.

В этой же перспективе разворачивалась и лютеровская интерпретация соотношения совести и *synderesis* в рамках его *Dictata super Psalterium*. Он также считал, что *synderesis* составляет неизбывную основу человеческой нравственности. Так, в частности, в своих комментариях на Пс. 10; 4 он пишет, что Бог "видит всякого и испытывает сердце через биение *synderesis* и совести"²⁵⁶. Далее он продолжает (Пс. 10; 5), что даже если людям кажется, что Бог не видит их сердца, тем не менее, "они не способны отрицать, что они сделали зло, ибо сами об

²⁵⁶ WA 3, 93, 35–40.

этом знали, будучи обвинены своей совестью и выражая недовольство против *synderesis*"²⁵⁷. Практически Лютер не разделяет действия совести и *synderesis*, они определяют целостный и единый поступок человека и относятся к интеллектуальной части души. При этом *synderesis* – это глубинная суть совести, своеобразный "червь" (*vermis*). Различие между ними заключается в том, что *synderesis* выступает в роли фундамента, а совесть – актуализации этой нравственной основы, реализующейся в процедуре суждения. В силу данных дефиниций концепция Лютера выглядит вполне традиционной, хотя решающее значение в ее конструкции приобретает эмоциональная составляющая. В работе "О монашеских обетах" (1521 год) он выдвигает одно из своих наиболее систематических определений совести: "Совесть не есть добродетель (*virtus*) действия, но добродетель суждения, которая судит о действиях. Ее собственная задача (как Павел говорит в Римл. 2) состоит в том, чтобы обвинять или оправдывать, в том, чтобы определять поступки, которые заслуживают обвинения, и то, что достойно прощения; то, чего мы должны страшиться, и то, о чем мы можем быть беззаботны. Посредством ее деятельности что-то не осуществляется, но что-то говорится о том, что было сделано, и то, что должно быть сделано, о вещах, которые делаются со страхом или без вины перед Богом (*coram Deo*)"²⁵⁸. Таким образом, разум обладает остатком (некоторой "*reliquia*") оригинальной и не испорченной первородным грехом человеческой природы.

В проповеди на день святого Стефана 1514 года "О надлежащих мудрости и воле" Лютер указал, что *synderesis* неразрывно связан с нравственным истоком человеческой природы и именно в нем заложено его стремление к спасению. "Этот *synderesis* в воле человека, – как утверждает Реформатор, – остается всегда, ибо он желает быть спасенным и жить хорошо и прекрасно, он не желает, а ненавидит быть проклятым, и таким образом *synderesis* разума умоляет неизменно о лучшем, истинном, правильном и справедливом. Ибо этот *synderesis* есть сохранение, пережиток или упущенная часть нашей природы в порче и дефективности гибели [вечных мук]. Он подобен труту, семени и материалу нашего будущего возрождения и восстановления нашей природы через милость..."²⁵⁹. Именно посредством наличия в нас *synderesis* человек способен осознать, что он греховен, иначе люди не испытывали бы угрызения совести, совершая зло. Поэтому человек "воскликает внутри самого себя ...с тяжелым голосом совести" и вопиет к Богу о прощении. Дейст-

²⁵⁷ WA 3, 94, 20–25.

²⁵⁸ WA 8, 606, 32–37.

²⁵⁹ WA 1, 32, 1–6.

вие греха в нас задается различенностью процедур разума и воли. Ибо воля не всегда избирает то, что предписывается ей интеллектом в качестве наилучшего, она может выбрать и то, что греховно. Тем самым *synderesis* может приходить в противоречие с предпочтениями воли.

По сути, молодой Мартин Лютер транслирует основные позиции *via moderna* и особенно концепции Габриеля Биля. Но все же в некоторых замечаниях он выходит к новым рубежам, предлагая не характерные для схоластической мысли эмоционально наполненные обертоны звучания голоса совести. Так, Лютер, в частности, пишет об особом значении переживания горя и несчастий в связи с деятельностью совести. Они только укрепляют и обновляют интеллектуальные нравственные силы человека, то есть его практический разум и *synderesis*. Кроме того, он признавал существование *synderesis* воли наряду с *synderesis* разума. При этом *synderesis* воли есть стремление к наилучшему, а *synderesis* разума – познание того, что есть наилучшее. Но *synderesis* воли не осуществляет выбора, а выступает в роли эмоционального свидетеля в отношении того, что сделано в ходе процедуры морального акта. Поэтому *synderesis* воли находится в согласии с Богом, тогда как воля в целом нет. И именно потому, что есть различие между *synderesis* воли и качестве общего желания добра и способностью соглашаться или отвергать то, что представляет разум в статусе наилучшего для данного образа действий, для совести становится возможным воспринимать и чувствовать вину за греховный выбор, который был сделан. Поясняя в этой связи текст Псалтыри (Пс. 81 (80); 7), Лютер пишет: "Сознание грехов есть корзина; совесть, напротив, есть спина, которая переносит тяжести. Корзина, более того, есть тело, которое отягощает душу, ибо она наполнена многими грехами и скверной"²⁶⁰. Следующий библейский стих (Пс. 81 (80); 8) он толкует такими словами: "Этот призыв может быть понят как будто, когда человек еще в грехе, он вызывает к Господу через *synderesis*... И в этом смысле "тайное место грозы" может быть понято так, что скрытая совесть, находящаяся под давлением греха, вызывает к слуху Бога... Ибо когда душа согрешила, вскоре начинается громыхание и журчит *synderesis*, чей неустанно кричащий голос направлен к слуху Бога"²⁶¹. Таким образом, *synderesis* предстает в позиции активного начала, которое задает чувство вины, испытывая совесть, и реализуется в виде призыва к Богу о прощении. Поэтому Лютер метафорически описывает совесть как "глистного червя", "который всегда беспокоит и грызет душу, принося такое страдание, что печаль и несчастье истинно

²⁶⁰ WA 3, 617, 13–16.

²⁶¹ WA 3, 617, 25–38.

проявляются в ней"²⁶². Он описывает совесть, прибегая к крайне эмоционально окрашенным образам, например, "кнут" "сильная тяжесть", "горящая печь".

Феномен дурной совести порождает в человеке чувство вины, вызывающее, в свою очередь, "сотрясение в совести" (Пс. 104 (103); 32)²⁶³. Осознание греха "мучит" и "приводит в беспорядок". Недомогание, которое испытывает в этой связи совесть, Лютер описывает как разновидность клаустрофобии, производящей у человека настоящее желание выйти. Примечательно, что он прибегает к очень сильным, подчас неожиданным и даже неприятным метафорическим сравнениям, которым присуще особое эмоциональное звучание. В этом заключается уникальность его подхода в интерпретации позиции совести и *synderesis*. Он всегда был противником метафизической изысканности схоластической терминологии, его привлекали емкие, может быть, отчасти жесткие понятия и слова, способные передать существо вопроса не только на когнитивном уровне, но и на чувственно-эмоциональном. Конечно, и в средневековой традиции такого рода стилистика была присуща многим выдающимся богословам, например, Бернару Клервоскому, которого, как известно, высоко ценил Лютер, а также Бонавентуре, подчеркивавшему в своих теоретических разработках концепции совести ее чувственно-эмоциональную составляющую, и даже Фома Аквинат признавал особое значение нравственных мук совести. И все же нужно отметить, что виттенбергский Реформатор интерпретировал позицию совести именно через превалирующую эмоциональную компоненту. В этом состояло одно из весомых отличий его теории от схоластических учений. Он сделал шаг в новую область исследований, в новую перспективу человеческих переживаний.

Совесть обретает измерение не столько в связи с деятельностью разума и способностью интеллектуального суждения (логического вывода из общих предпосылок *synderesis* к частным обстоятельствам дела), сколько в определенности всего существа человека, всей его личности. Поэтому он отождествляет совесть с "сердцем" (*cor*) как центром чувственных переживаний человека. С другой стороны, она одновременно предстает и как "ложе болезни". В ней заключены все возможные моральные противоречия и несогласованности, в ней разворачивается вся борьба и свержается битва нравственных сил. "Ложе болезни, – пишет Лютер, – есть, во-первых, совесть, опечаленная своими грехами,

²⁶² WA 4, 67, 36–37.

²⁶³ WA 4, 171, 7–9.

потому что только в совести душа утверждается или разрушается через милость или вину. И так как никакая боль не превосходит боль совести, совесть есть "ложе болезни", на которое грешник, как известно, падает после греха. И это определенно должно быть ложем отдохновения. Но сейчас через грех это стало ложем болезни. И потому что грешник не способен убежать от его собственной личной совести, это есть его постель. И потому что он не способен отдохнуть на ней, это есть ложе болезни"²⁶⁴. Тем самым, Лютер видел в совести самую сильную и главную боль души, фокусируя внимание на феномене "виновной совести". При этом, как отмечает Михаэль Бейлор, "эмоциональная сторона опыта совести есть нечто вне и за контролем человека. Вина не может быть устранима волею, которое ее скрывает. Грешник желает того, чтобы убежать от своей дурной совести и преодолеть боль, которую он чувствует благодаря своей вине. Но он не способен найти облегчение, его совесть всегда с ним, куда бы он ни пошел, и, таким образом, она становится его "постелью"²⁶⁵.

В своих последующих сочинениях молодой Реформатор изменяет позицию и отказывается от толкования *synderesis* в качестве основоположения нравственной деятельности людей. Теперь он видит совесть в принципиально ином религиозно-исповедальном измерении. Для Лютера *synderesis* стал символом если не чистого пелагианства, то, по крайней мере, определенной формы полу-пелагианства, с которой он, ни в коей мере, не мог согласиться. Он считал, что признание *synderesis* в статусе нерушимого основания человеческой нравственности совсем не соответствует изначальной греховности человеческого существа, обусловленной первородным актом нарушения заповедей Бога со стороны прародителей всех людей Адама и Евы. Акцентирование внимания на принципе *synderesis*, господствовавшее в рамках традиции средневекового схоластицизма, представлялось Лютеру не согласующимся с общей испорченностью человеческой природы. Поэтому он полностью отказывается от данного основоположения схоластической мысли. И хотя в своих "Комментариях на "Послание к римлянам" он еще упоминает о *synderesis* как том "остатке" в нас, который "аффицирует в отношении добра"²⁶⁶, во всех остальных сочинениях этого периода он ничего более о данном принципе не пишет. Ни в "Комментариях на "Послание к Галатам" (1516–1517 гг.), ни в "Комментариях на "Послание к Евреям" (1517–1518 гг.), ни в его втором обращении к Псалмам

²⁶⁴ WA 3, 231, 13–19.

²⁶⁵ Baylor M. G. Op. Cit. P. 173.

²⁶⁶ WA 56; 237, 5–8.

(Operationes in Psalmos; 1519–1521 гг.) synderesis практически не применяется, за исключением небольшого фрагмента (Пс. 4), где synderesis отождествляется с верой. Во всех других местах толкования Псалтыри, где он раньше активно использовал его, это понятие уже не встречается. Подобный скачок в мировоззренческом развитии молодого Мартина Лютера, его окончательный переход к новым позициям, к принципам виттенбергской Реформации был обусловлен признанием торжества веры в вопросах морали и нравственной добродетели. Теперь он признает только веру в качестве главной основы всех добрых действий людей. Однако переход Лютера к новым теологическим рубежам был имманентно предопределен его известным "Комментарием на Псалмы".

Как уже отмечалось, *Dictata super Psalterium* стала, действительно, этапной работой в его наследии, во многих отношениях примечательной и интересной, так как уже в этом трактате он приближается ко многим основополагающим богословским идеям последующей Реформации. Прежде всего, Лютер отождествляет совесть с целостностью человеческой личности. Он отказывается от превалирования рассудочных процедур суждения и логического вывода, обращая внимание на эмоциональную составляющую человеческого поведения и оценки его действий со стороны совести. Тем самым, он выводит эту традиционную схоластическую тему за рамки однозначной оппозиции интеллекта и воли. Для Лютера объектом оценки выступает личность человека в целостности, а не логическая процедура суждения, соответствующая правильность или ошибочность умозаключения. В этом смысле совесть сопряжена не столько с разумом, сколько с сердцем как принципом глубинных переживаний человека. Поэтому он отождествляет совесть с судом самого Бога. И именно поэтому столь сильны чувства вины и греховности, присущие человеку. Он выступает в роли "обвинителя самого себя" (*accusator sui*). Так реализуется дух новых идей, дух протестантизма и виттенбергской Реформации, так утверждается процесс интериоризации сознания западного индивида.

Завершая, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что совесть, рассматриваемая в горизонте средневековых схоластических дефиниций и дифференций, приобрела в глубинах нравственного самосознания европейского человечества субстанциальный статус. Голос ее суда, будь то в виде строгих норм логических пропозиций и практических силлогизмов, будь то в качестве эмоционально всепоглощающего переживания неизбывной человеческой греховности, стал неотъемлемым атрибутом и своеобразным критерием моральности поведения.

Заключение

Подводя общие итоги, необходимо отметить, что теоретические подходы к пониманию трансформации европейской культуры от исхода Средневековья к горизонтам Нового времени в современных гуманитарных исследованиях все больше разворачиваются в направлении признания их глубинной исторической и мировоззренческой преемственности. В данном контексте инстанции исповеди и совести как существенные атрибуты формирующегося в этот период западного самосознания сыграли незаменимую роль в процессе его необходимой интериоризации. Утверждение коммунитарных принципов городской жизни в рамках позднего Средневековья требовало генезиса соответствующего субъекта подчинения и строгой нравственной регламентации. Становление правопорядка и развитие экономики было невозможно вне этоса бюргерства. Данные этические нормы были, в свою очередь, сопряжены с развитием исповедальной практики. Поэтому должно признать, что суровые церковные процедуры дознания и контроля мышления и поведения прихожан в рамках таинства покаяния были в этом смысле не единственным фактором, обеспечившим генерацию новых форм духовного надзора. Представляется уместным заметить, что таковых детерминант, обусловивших видимые изменения в стилях и правилах мышления новоевропейского индивида, было множество, и их нельзя свести к единому знаменателю. Но особенность исповеди заключалась в том, что именно через подобную процедуру осуществлялась инъекция нравственных норм, производилась имплантация морального самосознания. Примечательно, что контроль священника здесь совмещался, с одной стороны, с точкой зрения самого Бога, а с другой стороны, с постижением уникальных личных мотивов и интенций поступков индивида, с его собственным самопознанием, с обретением себя. Тем самым утверждался внутренний фундамент совести с ее эмоционально-волевыми или благоразумно-рассудительными дифференциями и диспозициями, которые были соответствующим образом эксплицированы в рамках различных стратегий средневекового схоластического дискурса и в реформационных учениях. Схоластика, следовательно, задавала некоторые принципиальные способы мысли и интроспекцию последствий и условий деятельности человека. В этой связи наследие Средневековья и схоластическая ученость предстают в качестве значимых феноменов западноевропейской культуры, а исповедь и совесть выступают в роли своеобразных социально-исторических истоков габитуса нравственного самоконтроля западного индивида.

Оглавление

Предисловие	3
ВВЕДЕНИЕ. Христианская религиозность и проблема рационализации западноевропейской культуры	5
ГЛАВА I. ИСПОВЕДЬ КАК ФОРМА ИНТЕРИОРИЗАЦИИ СОЗНАНИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIII–XVI вв.	15
1.1. К постановке проблемы: теоретические подходы и концепции	–
1.2. Контексты эпохи: этос средневекового бюргерства	25
1.3. Утверждение процедуры исповеди: исторический нарратив	37
1.4. Практика исповеди в богословском измерении	57
ГЛАВА II. СОВЕСТЬ И SYNDERESIS: ДИСПОЗИЦИИ И ДИФФЕРЕНЦИИ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА XIII–XVI вв.	73
2.1. У истоков проблемы	–
2.2. Пьер Абеляр о статусе греха и намерении	81
2.3. Совесть в учении Фомы Аквинского: между христианством и аристотелизмом	91
2.4. Дунс Скот: волюнтаризм как принцип теории морали	123
2.5. Диссонансы этической теории Уильяма Оккама	131
2.6. От Эрфурта к Виттенбергу: Мартин Лютер о совести и synderesis’e	138
Заключение	151

Научное издание

Олег Эрнестович Душин

**Исповедь и совесть
в западноевропейской культуре XIII–XVI вв.**

Директор Издательства
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор
Т. Н. Пескова

Корректор *В. Р. Фатеева*
Обложка *Е. А. Соловьевой*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.01

Подписано в печать 11.11.2005. Формат 60×84¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,07.

Тираж 500 экз. Заказ № 212

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, 6-я линия, 11/21.

Тел. (812) 328-96-17; факс. (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В.О., 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

О. Э. Душин

Исповедь и Совесть

В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
КУЛЬТУРЕ XIII–XVI вв.

*...Идеи долга, справедливости,
права, порядка. Они имеют своим
источником те самые события,
которые создали там общество,
они образуют составные
элементы социального мира тех
стран. Вот она атмосфера Запада,
это нечто большее, чем история
или психология, это физиология
европейца.*

П. Я. Чаадаев

