

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

С.А. Домусчи

Категория совести в нравственном богословии XVIII – первой половины XIX в.

Стефан Александрович Домусчи – кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии. Российская Федерация, 141309, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия;

e-mail: staldom@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7823-8495>

Статья представляет собой общий обзор трактовок категории совести в синодальный период. В качестве богословского термина слово *совесть* пришло в древнерусский язык вместе с христианством, почему практически все его смыслы были связаны с новозаветными и святоотеческими текстами. Говоря о совести, книжники досинодальной поры понимали ее в традиционном для восточного христианства ключе. В конце XVII – начале XVIII в. систематическое описание совести как нравственной категории возникло под влиянием методологии, сформировавшейся на Западе в первую очередь в контексте того, что принято называть казуистикой. Особенностью этого подхода был акцент на мнительной или скрупулезной совести и ее ошибках. Позже, во второй половине XVIII в. католическое влияние сменилось протестантским, что сказалось на традициях осмысления совести и в первой половине следующего столетия. Учение о совести стало более взвешенным, так как акцент теперь делался не только на ошибках совести, но на ее преображении благодатью крещения. Наконец, в первой половине XIX в. появились первые опыты самостоятельных курсов по нравственному богословию, авторы которых рассматривали совесть в контексте святоотеческого богословия.

Ключевые слова: совесть, нравственное богословие, синодальный период, пробабиллизм, святоотеческое богословие

Ссылка для цитирования: Домусчи С.А. Категория совести в нравственном богословии XVIII – первой половины XIX в. // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 1. С. 36–57.

The Category of Conscience in Moral Theology in the 18th and the First Half of the 19th Centuries

Stefan A. Domuschi

Moscow Theological Academy. Russian Federation, 141309, Sergiev Posad, Lavra, Academy;

e-mail: staldom@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7823-8495>

The article presents a general overview of the interpretation of the category of conscience in the Synodal period. As a theological term, the word “conscience” entered the Old Russian language together with Christianity, that is why virtually all its meanings were associated with the New Testament and the texts of the Holy Fathers. Speaking of conscience, the scribes of the pre-Synodal pore understood it in a traditional way for Eastern Christianity. In the late seventeenth and early eighteenth centuries, a systematic description of conscience as a moral category emerged under the influence of a methodology that had taken shape in the West, primarily in the context of what was commonly referred to as casuistry. A peculiarity of this approach was the emphasis on a vague or scrupulous conscience and its errors. Later in the second half of the 18th century, the Catholic influence was replaced by a Protestant one, which affected the way of thinking about conscience in the first half of the next century as well. The doctrine of conscience became more balanced, because the emphasis was no longer only on error, but on its transformation by the grace of baptism. Finally, in the first half of the nineteenth century, the first experiments in the independent courses in moral theology appeared, the authors of which considered conscience in the context of sacred theology.

Keywords: conscience, moral theology, synodal period, probabilism, theology of the holy fathers

Citation: Domuschi S.A. “The Category of Conscience in Moral Theology in the 18th and the First Half of the 19th Centuries”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 36–57.

Византийская традиция понимания совести на русской почве

С момента появления в произведениях древнегреческих трагиков V в., слово *συνείδησις* могло пониматься как знание и/или ощущение, выражающие нравственную оценку, которую человек дает собственным поступкам. Восприняв слово *συνείδησις* из народного языка, апостол Павел много пишет о различных состояниях и действиях совести, но само понятие употребляет без каких-либо объяснений, в подавляющем большинстве случаев подразумевая общепризнанное нравственное значение. В Византии о совести говорили и писали довольно много, однако как антропологическую категорию ее рассматривали довольно редко.

Судя по всему, на древнерусской почве не только слово *совесть*, но и сама концепция внутреннего судящего появилась с приходом христианства, а также переводом библейских и святоотеческих текстов [Прохоров 2004: 523]. При

этом отсутствие развитой концепции не говорит об отсутствии самой способности оценивать свои поступки с точки зрения добра и зла. Зачастую в древних сообществах эта способность мыслилась не как внутренняя, но как внешняя, существующая в качестве общественной нормы. Отсутствие устойчивой концепции совести очевидно так же из того, что сама лексема использовалась древнерусскими книжниками [Срезневский 1912: 679–680] для перевода самых разных греческих слов: *διάνοια* (замысел, мысль, размышление), *εἶδησις* (известие) и др. Наконец, вплоть до XVII в. уже в собственно русских, непере-водных текстах слово *совесть* могло использоваться в значении разумения, знания, воли, образа мыслей и, конечно, собственно нравственного сознания [Словарь 1996: 133–134].

Впрочем, процесс перехода в древнерусскую языковую картину мира уже сформированного богословского понятия был не только языковым. Вместе со словом *совесть* древнерусские книжники восприняли специфический христианский взгляд на нравственное сознание человека, на его восприятие категорий добра и зла, ответственности, долга, праведности или виновности. Так, они знали, что, говоря о совести, апостол Павел видит в ней свидетеля (Рим 2:15), благодаря которому человеку открывается нравственный закон, содержащийся в его сердце. Совесть может быть чистой (1 Тим 3:9) и доброй (1 Тим 1:5), и человек может поступать «по совести» (Рим 13:5), т.е. действовать в соответствии с ее указаниями. Однако, она же может быть нечистой, если осквернена грехами (Тит 1:15) и даже немощной (1 Кор 8:12), если знание человека неполно и ошибочно (1 Кор 8:7). Наконец, для них было очевидно, что совесть грешника нуждается в очищении (Евр 9:14).

Византийские авторы, которых читали древнерусские книжники, в своих рассуждениях о совести зачастую развивали идеи, содержащиеся в Новом Завете. Основным их вкладом было описание совести и ее характеристик в контексте богословской антропологии и аскетической практики. Наиболее подробно о совести в своих проповедях говорит свт. Иоанн Златоуст, определяя ее как врожденную способность к «познанию добра и зла» [Иоанн Златоуст, свт. 1899: 153], она буквально расположена «любить добродетель» и «враждовать против греха» [Там же]. Представления Златоуста о совести отличались тем, что можно было бы назвать оптимистическим взглядом, т.к. он ставил совесть очень высоко и зачастую ее свидетельства оценивались им положительно. Впрочем, он всё же соглашался с тем, что иногда она вынуждена ориентироваться на внешние законы [Там же: 156]. Учитывая, что Златоуст подробно прокомментировал все апостольские послания, в его творениях можно найти упоминания совести благой, доброй и чистой, а также судящей и терзающей.

Первым, если не единственным, кто дал систематическое описание совести, был прп. авва Дорофей, писавший о ней как о Божественном помысле «который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое» [Дорофей Газский, прп.: 62–63]. Особенно важно, что при описании совести он говорит о ней как о «естественном законе» [Там же], принадлежащем человеческому естеству, после чего становится невозможно говорить о ней в стоическом смысле, как о голосе Бога или даже самом Боге, присутствующем в человеке. По мысли преподобного, совесть искажена грехом. При этом под искажением

он понимает не ее собственные ошибки, но ошибки людей, которые ее попрали и не слышат ее голоса. Он уверен, что, будучи божественным даром, она никогда не погибает, но «всегда напоминает нам полезное» [Дорофей Газский, прп.: 63]. В связи с этим он очень подробно развивает учение о хранении совести в чистоте.

Интересно, что такие авторы, как прп. Макарий Египетский [Макарий Великий, прп. 2002: 254] и блаж. Иероним Стридонский [Иероним Стридонский, блаж. 1886: 10] называют ее одной из высших сил души и при этом буквально или в несколько измененном виде пересказывают представления о силах души, сформулированные Платоном в Государстве. Главной функцией совести, по их мнению, оказывается контроль нравственной жизни.

В святоотеческом богословии довольно редко встречаются упоминания ошибок совести и ее болезней. Так, свт. Диадок Фотикийский говорит о возможности для нее грешить в силу падшего состояния человеческой природы [Попов 1892: 466]. Впрочем, всё же значительно чаще говорится о грехах человека по отношению к совести, чем о грехах самой совести. Называя совесть чистой или нечистой, говоря об ее угрызениях или похвале, подразумевают, что совесть правильно выполняет свои функции, оценивая поведение человека с точки зрения добра и зла.

Хотя представления о совести в древнерусской традиции – это тема для отдельного обширного исследования, важно напомнить, что такой ключевой для понимания категории совести византийский автор, как прп. авва Дорофей (Газский), стал известен на Руси в конце XIV в., а комментарии свт. Иоанна Златоуста на послания ап. Павла были частью «Толкового Апостола», который в древнерусском варианте существовал уже в XII в. Иными словами, концепция совести, разрабатываемая православными богословами синодального периода, несомненно, представляла собой научное осмысление вполне традиционных для восточного христианства, нравственных и антропологических представлений. К примеру, прп. Нил Сорский (1433–1058), произведения которого А.А. Бронзов называет «более или менее самостоятельными» [Бронзов 1901: 17], упоминает совесть во вполне традиционных контекстах. Он пишет об «обличениях совести» [Нил Сорский, прп.: 267], о том, что ее необходимо «воздвигать к лучшему» [Там же: 255], в то время как враг рода человеческого стремится ее «всячески осквернить». Впрочем, люди так же со всей очевидностью способны «попрать совесть» [Там же: 139]. Подобным образом прп. Иннокентий Комельской (ум. 1491) говорит о наказании, бываемом от совести за грехи [Там же: 333], но также говорит о возможности растлить совесть [Там же: 355], т.е. через постоянное поправление сделать ее молчащей, позволяющей человеку самые разные грехи.

Казуистика и новое богословие совести

Начиная с XII в. в западном богословии проходили процессы, которые на многие годы определили содержание не только курсов нравственного богословия в целом, но и понимания совести в частности. Происходит первая

фиксация Декрета Грациана (*Decretum Gratiani*), канонического сборника, который спровоцировал интерес к вопросам нравственной жизни. Под влиянием схоластического метода обращение к канонам (правилам) породило практику, которая позже, уже в XVII в., получила название казуистики. Суть ее в разных направлениях сводилась к тому, чтобы помочь верующему избежать греха, правильно оценив поступок в конкретных обстоятельствах. При этом, оценивая поступок, человек мог использовать различные мнения, которые могли быть более достоверными или менее достоверными в смысле истинности и авторитетности суждения, а также более безопасными или менее безопасными в смысле греховности. В соотношении этих характеристик родились четыре направления казуистики, из которых крайним ригоризмом отличался туциоризм¹, а крайним релятивизмом пробабилizm². Последний зародился в Испании в XVI в. и трудами иезуитов Антонио Дианы (1585–1663), Антонио Эскобара-и-Мендозы (1589–1669), Хуана Карамуэля-и-Лобковица (1606–1682) к следующему столетию приобрел чрезвычайную популярность. Суть пробабилizма сводилась к тому, что он позволял в определенных обстоятельствах следовать мнениям как менее вероятным, так и менее безопасным. Представители этого течения подчеркивали возможную немощь совести, выбирающей между различными точками зрения и искали любую возможность оправдать человека.

Здесь важно отметить, что практически вся аскетическая традиция, существовавшая до этого на Востоке, также говорила о возможности ошибок совести. Довольно часто ее подозревали в том, что под влиянием греха она не исполняет своих функций, но в том, что она чрезмерно усердствовала, ее не подозревали практически никогда. Конечно, комментарии на Послания к Коринфянам, в которых апостол недвусмысленно говорил о немощной и незнающей совести, были известны, но в аскетической практике роли они практически не сыграли. Еще хуже дело обстояло с известным высказыванием апостола, в котором он обличает лицемеров *κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν*³ (1 Тим 4:2). Приведенный греческий текст скорее предполагает, что совесть есть субъект действий и она, будучи мнительной, сжигает тех, кто хочет казаться праведником⁴. Хотя указанный греческий вариант прочтения слов апостола не был единственным и не привел к развитию учения о «мнительной совести» на Востоке, он всё же позволил некоторым авторам, и в том числе свт. Григорию Нисскому, говорить о тех, кто «избыточествует целомудрием» [Григорий Нисский, свт.: 366]. В свою очередь Вульгата однозначно предполагает, что эти лицемеры «*cauteriatam habentium suam conscientiam*», т.е. дословно «заклеймленную имеют свою совесть». Совесть здесь оказывается объектом

¹ Странники туциоризма (от лат. *tutior* «безопасное») предполагали, что, оказываясь перед выбором, человек должен предпочесть мнение наиболее безопасное, несмотря на то, что оно может быть менее правдоподобным. Одним из самых известных туциористов был испанский иезуит Хуан Альфонсо де Поланко, автор «Краткого руководства для духовников и исповедующихся» (1554).

² От лат. *probabilis* – вероятный.

³ В синодальном переводе «сожженных в совести своей».

⁴ В этом за греческим текстом следует церковно-славянский, говорящий о лицемерах, «сожженных своею совестию».

воздействия грешников и никак не может быть понята как мнительная, что было бы очень кстати тем же пробабилистам.

Хотя отцы золотого века патристики ставили совесть очень высоко, они всё же говорили, что она может становиться лукавой, т.е. оправдывать человека в его грехах. Однако в казуистике и в первую очередь в пробабилизме речь шла о том, что совесть может не только потакать человеку, но ошибаться в строгости или скрупулезности. Со стороны это могло выглядеть как подрыв авторитета совести, ведь теперь ее осуждение можно было связать с излишней строгостью. В то же время, несмотря на противодействие янсенистов⁵ и возможные моральные издержки «проблема “мелочной” совести оставалась актуальной на протяжении всего раннего Нового времени, о чем свидетельствует огромное количество сочинений самых разных жанров на эту тему в XVI–XVII вв.» [Корзо 2019: 73].

Очевидно, что учение о совести, существовавшее в протестантской среде, не могло совершенно отличаться от католического, ведь те и другие авторы опирались на одну и ту же библейскую традицию. Однако при всей общности источников, акценты были очень разными. Совесть, несомненно, оказывается связана с Законом Божиим и в этом смысле она является тем, что человека, как грешника, мучает. В то же время апостол Павел довольно часто пишет о совести чистой и благой, просвещенной Евангелием. Неслучайно, отмечая сложность и кажущуюся противоречивость учения Лютера о совести, Н.В. Еремеева пишет, что для него «совесть – это тот голос, который несет человеку страдания или утешение, в зависимости от того, является ли она словом Закона или вестью Евангелия» [Еремеева 2014: 117]. Кроме того, в контексте нашей темы оказывается важным, что для Лютера совершенно чужда проблематика «казусов совести», бывшая столь актуальной в иезуитской казуистической среде. И хотя протестантская традиция значительно сложнее и разнообразнее, для нее действительно не характерно повышенное внимание к ошибкам совести.

Западное влияние на понимание совести в досинодальный период

Исследуя формы, которые принимало «богословие совести» в досинодальный период, имеет смысл обратиться к авторам, в трудах которых традиционно видят пример западного влияния. В первую очередь речь, конечно, должна идти о свт. Петре (Могиле) (1596–1647). С первых страниц «Православного исповедания Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» свт. Петр употребляет слово *совесть*, но при этом никак его не поясняет. Зачастую, он говорит о совести в контексте таинств и особенно таинства покаяния. В частности, свт. Петр пишет: «Хотя и невозможно человеку совершенно и всецело избежать греха, но при всем том каждый из православных, согласуясь со своею совестью, обязан от одной исповеди до другой, сколько возможно, стараться

⁵ Так, в «Письмах к провинциалу» Блез Паскаль обличал пробабилизм за попрание авторитета совести [Паскаль 1997: 112–117].

об исправлении жизни своей». При этом необходимость ориентироваться на совесть не означает ее совершенства, так как и сама совесть требует «очищения исповедью» [Петр (Могила), свт. 1900: 62]. Впрочем, речь не идет о том, что сама совесть становится порочной. По мысли свт. Петра «через грех входят в совесть нашу стыд и страх, так через покаяние возвращается к нам мир» [Там же: 76]. Прочие менее значимые упоминания совести автором зачастую сводятся к указанию на необходимость иметь благую или чистую совесть и жить «по совести». Святитель Петр (Могила) явно не создавал и даже не заимствовал никакой специфической концепции, связанной с нравственным сознанием, но, насколько можно судить, оставался в рамках вполне традиционных восточных подходов.

Более подробный, хотя и несколько противоречивый взгляд можно встретить у Симеона Полоцкого (1629–1680), творения которого также упоминают в связи с западным влиянием. Учитывая, что его богословские сочинения в большей степени зависят от западных источников, чем вирши, в последних можно ожидать наиболее самобытные представления о совести. Так, с одной стороны, совесть для него – одна из «книг», через которые люди «благодарно жити будут научены». В качестве книг он называет Ветхий Завет, Иисуса Христа и Богородицу и при этом подчеркивает, что в отличие от них совесть «каждому свойственна», т.е. дана всем людям. Однако, с другой стороны, в жизни она «пред людьми лежит заключенна» и откроется только на «всестрашном суде» [Симеон Полоцкий 2014: 146], сделав явными благие и злые поступки, которые совершил человек. Впрочем, в цикле «Совесть» он высказывается во вполне традиционном ключе, говоря, что «совесть коегождо есть грехов свидетель и зело досадный во уме томитель» [Симеон Полоцкий 2000: 167]. Если после совершения греха совесть человека не осуждает, это надо воспринимать как «злое знамение» и «прельщение от врага». Обличение же, напротив, надо воспринимать как «знамя благодати» [Там же: 168]. Основной акцент в виршах делается на том, что чистая совесть – гарант спокойной жизни, в то время как совесть, отягченная грехами, оказывается источником непрекращающихся мучений. Роль сохранения благой совести оказывается настолько велика, что, по мысли Симеона, это оказывается важнее, «нежели ведение сущих набывати» [Там же: 169], т.е. приобретать знание о вещах. Если же сохранить ее не удалось, ее необходимо очищать через «умывание лица совести... слезными водами» [Там же: 170]. И если человек не совершает этого очищения сам, оно происходит посредством скорбей [Там же: 103]. Особенно важно для нашего исследования, что, как и для других авторов, для Симеона очевидно, что совесть может быть развращена [Там же: 251], поправа [Симеон Полоцкий 2014: 235] и помрачена прелестями мира [Там же: 222]. При этом речь не идет о полном уничтожении совести и ее молчании по поводу всех пороков. Оказывается, что в зависимости от навыка, она может быть сконцентрирована на малых грехах, не справляясь при этом с большими [Там же: 351]. Приведенные примеры ясно свидетельствуют о том, что зачастую прп. Симеон воспринимает совесть вполне традиционно, творчески осмысляя святоотеческое наследие.

Одним из первых текстов, в котором явно видно влияние западных подходов к нравственной проблематике, стал трактат «Мир с Богом» (1669), который

в своем учении о совести оказывается полностью зависим от произведения «*Medulla theologiae moralis*» («Основы нравственного богословия») (1645), автором которого был немецкий казуист Герман Бузенбаум. Книга последнего начинается с трактата о совести, в котором он не только дает определение, но и рассуждает о том, что такое совесть сомнительная и скрупулезная [Busenbaum 1776: 3–13]. Сразу стоит отметить, что о последней прямо говорится как о «*inanis apprehensio*» – пустом опасении [Ibid.: 11], а о «вероятном суждении», что оно «достаточно для правильного поведения»⁶ [Ibid.: 12]. По словам М.А. Корзо, определение совести, которое дается в трактате «Мир с Богом», совпадает с определением Бузенбаума практически дословно [Корзо 2018: 57]. При этом наиболее подробно в трактате говорится о проблемах неуверенной или смущенной совести.

Одной из парадоксальных особенностей духовного образования предсинодального и начала синодального периода было господство в нем пролатинских симпатий при том, что в церковном руководстве чаще встречались люди, увлекавшиеся идеями протестантскими. Очевидно, что православные авторы, учившиеся в католических учебных заведениях, стремились к тому, чтобы учредить и на родине учебные заведения того же типа. В конце XVII в. из преподавателей Киевского коллегиума самое большое внимание к вопросам нравственного богословия проявлял митр. Стефан Яворский, начавший преподавать в 1693 г. При обращении к рукописям митр. Стефана Яворского выясняется, что он явно следует за уже упоминавшимся Германом Бузенбаумом и стоит на позициях пробабиллизма, так как, по его мнению, «в сомнительных случаях можно следовать мнению вероятному, хотя и менее надежному, не принимая во внимание мнение более вероятное» [Суториус 2018: 14]. В то же время в известном произведении «Камень веры», которое было написано в 1713 г., нет не только такого специфического внимания к совести, с которым мы встречаемся в труде Бузенбаума, нет даже формулировок, которые были бы похожи на пробабилистские. Например, если немецкий казуист определяет совесть как «*dictamen rationis, seu actus intellectus*»⁷ [Busenbaum 1776: 1], то митр. Стефан говорит, что она «естественный закон, с помощью которого [человек] управляет свои дела» [Стефан Яворский, митр. 2010: 483]. В связи с этим очевидно, что совесть грешника «знает всё» [Там же: 612] и в критической ситуации, на грани жизни и смерти она предъявляет ему грехи [Там же: 447]. Идея о том, что совесть может ориентироваться не только на естественный закон, но и на внешние нормы, получает в «Камне» интересное оформление. Так, обращаясь к оппонентам, митр. Стефан сомневается в том, что они обладают «христианской совестью» [Там же: 378], очевидно, полагая, что свидетельство совести зависит в том числе и от убеждений. Нередко он говорит об «отягощении» или «повреждении» совести, которую необходимо очищать в таинстве покаяния, так как причащаться достойно можно только с чистой совестью [Там же: 420].

⁶ «Ratio est, quia talis nulli periculo se exponit cum ad bene operandum suscipiat iudicium probabile aliquid licere».

⁷ «Суждение разума или умственное действие».

Отдельно стоит коснуться комментария митр. Стефана к словам апостола «всё, что не по вере, грех» (Рим 14:23). Вслед за свт. Иоанном Златоустом автор уверен, что под верой здесь необходимо понимать совесть. Если же фраза «всё, что не по совести, грех» верна, то верно и обратное: «всё, что по совести, не грех». Митр. Стефан (Яворский) прямо пишет: «Если кто верит, что совершаемое им запрещено, то это так и есть, ибо всё, что мы делаем, хотя бы и было добром, но если мы верим, что это зло и совесть нас обличает в этом, то это грех» и далее «Если же верим, что это не зло, и совесть нас в этом не обличает, то, если бы это и было зло само по себе, то это не грех» [Стефан Яворский, митр. 2010: 483]. Подобное утверждение делает совесть окончательным судьей всех человеческих дел, т.к. люди могут ориентироваться на совесть, не боясь согрешить, если не чувствуют ее осуждения и, более того, обретая уверенность в собственной правоте, при исходящем от нее оправдании. Известно, что современники обвиняли митр. Стефана в «папешском духе», однако если говорить о концепции совести, представляется очевидным, что влияние иезуитских казуистических подходов, выразившееся в буквальном копировании пробабилистского учебника, хотя и присутствовало, зачастую оставалось в рамках учебного курса и практически не сказывалось в остальном творчестве.

Последним автором досинодального периода, к творчеству которого стоит обратиться, был свт. Иоанн (Максимович) (1651–1715), который перевел и издал в 1714 г. под своим именем произведение немецкого иезуита Иеремии Дрегсиля «*Heliotropium, seu conformatio humanae voluntatis cum divina*» («Илиотропион, сообразование воли человеческой с божественной показующий»). Говоря о совести, автор называет ее «беспристрастным внутренним оком» [Иоанн (Максимович), митр. 1909: 24–25], на которое человек должен ориентироваться в нравственной жизни. Однако с самого начала в тексте допускается некоторая двойственность, так как, с одной стороны, утверждается, что «Во всех сомнительных суждениях весьма полезными бывают два советчика: разум и совесть. Если оба они прилежно займутся изучением сомнительного дела, то беспрепятственно найдут истинное разрешение о том, как лучше поступить...» [Там же: 50]. С другой стороны, здесь же автор пишет: «Случается, однако ж, и людям с чистой совестью заблуждаться в лабиринте многочисленных столкновений духа с плотью, причем дух находится иногда в таком смущении, что не знает сам, что он должен избрать и совершить, чтоб не поступить против воли Божией» [Там же]. Таким образом, первоначальное утверждение, в котором совесть должна быть способна ответить на все вопросы, соседствует с представлениями о совести неуверенной. В сложных случаях свт. Иоанн предлагает обращаться к духовным отцам и наставникам, которым верующие «поручили свою совесть» [Там же: 46]. Подобная противоречивость свойственна и дальнейшему повествованию, в котором совесть всё же чаще оказывается заслуживающей доверия. Так, несколько позже автор пишет: «Мы обязаны делать всё то, что содержится в бессмертной и разумной душе нашей, чего требует наш здравый разум, совесть и сердце» [Там же: 163] и даже называет внимание к совести «единственным истинным средством для достижения нашего благополучия» [Там же: 83].

Помимо этих противоречий, свт. Иоанн усваивает совести вполне традиционные свойства. Например, человека, «имеющего добрую совесть» [Иоанн (Максимович), митр. 1909: 177], обходят стороной беды, приходящие на тех, кто не соблюдает заповедей: «никакое горькое приключение не побеждает людей с чистой совестью, и чистым сердцем, и духом смиренным» [Там же: 178]. Грешника совесть, напротив, «уличает в неправде» [Там же: 183], «упрекает и мучает» [Там же: 242], в то время как он, совершая грехи, приходит к ее «заглушению» [Там же: 194].

В целом можно сказать, что западное влияние, которое связывают с именем свт. Петра (Могилы) и Киево-Могилянской школой, было сложным и далеко не равномерным процессом, который сказывался по-разному в тех или иных сферах богословской науки. Сама методология порой буквально копировалась с западных образов, в то время как восприятие содержания часто зависело от вероучительных расхождений, которые в сфере догматики были более значительными, чем в сфере этики. В популярных сборниках и конспектах лекций часто встречались переводы западных образцов, однако вне учебных курсов в проповедях и собственных богословских сочинениях авторы нередко говорили о совести во вполне традиционном ключе.

Категория совести в богословии XVIII в.

После митр. Стефана Яворского в Киевском коллегиуме чтение богословских дисциплин поручалось разным преподавателям. Курсы некоторых из них «совпадают с сочинением иезуита Мартина Бекана (1563–1624) «Theologia scholastic» [Суториус 2018: 15], что позволяет сделать вывод, что до начала 1740-х гг. практически все богословские курсы в своем нравственном содержании «были близки к пробабиллизму» [Там же: 17]. Впрочем, при чтении курсов по богословию пользовались и более традиционными католическими источниками. Например, выпускник той же Киевской духовной академии архиеп. Феофилакт (Лопатинский), ставший впоследствии ректором Московской духовной академии, составил свою богословскую систему «Scientia sacra» (1706–1710) «по руководству Фомы Аквинского» [Бронзов 1901: 24].

В богословских сочинениях архиеп. Феофана (Прокоповича), преподававшего в Киевской академии, вероятно, на рубеже XVII–XVIII вв., внимание категории совести практически не уделяется. Он пишет о ней в контексте нарушения волей обозначенных ей пределов следующее: «и когда случится оной воле те пределы переступить, тогда сицевым ума нашего обращением тое ея безмерие усматривает, и се-то есть совесть; а усматревши тем же действием увещаваем оную волю к сокращению той власти, или к пременению» [Феофан (Прокопович), митр. 1784: 31–32]. Совесть оказывается для Феофана способностью ума указывать воле на ее «безмерие». Такое учение о совести было важно для него в политическом плане, так как под «безмерием» можно было понимать и антиправительственную позицию. Примечательно, что наиболее подробно он говорит о совести в проповеди 1718 г. «О власти и чести царской, яко от Самого Бога в мире чинена есть». Утверждая, что мысль о необходимости

царской власти является частью естественного закона, Феофан пишет: «кроме писания, есть в самом естестве закон, от Бога положенный». Ссылаясь на известное выражение ап. Павла (Рим 2:15) он говорит: «таковых же законов и учитель и свидетель есть совесть наша» [Феофан (Прокопович), митр. 1961: 81]. Она знает тайны и явные наши несовершенства потому, что «от Создателя сила сия в естестве нашем всеяна есть» [Там же]. Более того, несколько позже он скажет о ней, что она есть «семя Божие» [Там же: 82] и что через нее «нам... указывает Бог» [Там же: 83]. В этом слове он многократно упоминает и те слова апостола, в которых он говорит о повиновении властям «за совесть» [Там же: 84, 85, 93]. Естественно, при таком подходе к совести указывать на возможность ее ошибок, как это делали богословы «латинской школы», представлялось практически невозможным и даже опасным.

При этом нельзя сказать, что старые подходы сразу же и везде были заменены новыми. Как известно, Стефан (Яворский) писал «Камень веры» в борьбе с постепенно проникавшими в русскую богословскую науку протестантскими тенденциями, главным выразителем которых традиционно считается архиеп. Феофан (Прокопович). Учитывая, что Феофан пережил Стефана на 15 лет, по крайней мере, временная победа протестантской партии была неизбежна. В связи с этим, хотя и несколько отставая по времени от актуальной богословской полемики, содержание богословских курсов стало более сложным. Уже с начала 1740-х гг. в курсах могла отсутствовать пробабилистская тематика, а с начала 50-х гг. в содержании и вовсе стали превалировать тексты, близкие к направлению архиеп. Феофана (Прокоповича). Из протестантских авторов распространенными и читаемыми в это время оказываются Иоганн Лоренц фон Мосхайм и Иоганн Франц Будде и некоторые другие. Впрочем, причиной исчезновения идей пробабилизма из читавшихся курсов была не только победа в русской богословской науке протестантских подходов, близких Феофану, но и кризис пробабилизма в самом католическом богословии [Schuessler 2022: 18–19].

Перемены в отношении к категории совести очень заметны в творчестве митр. Платона (Левшина) (1737–1812), опубликовавшего в 1765 г. труд «Богословия или православное христианское учение, сочиненная для наследника Российского престола». Взяв за основу курсы лютеранина Иоганна Андреаса Квенштедта и митр. Феофана (Прокоповича), автор утверждает, что закон, написанный в сердце, есть тот же закон, что дан в десяти заповедях. Называя сердечный закон «способностью различения добра и зла», он характеризует его как «естественный, природный и врожденный» [Левшин 1913: 770]. В другом месте, отвечая на вопрос «Откуда же сей у всех народов постоянный закон?», он пишет: «по истине от справедливого признания совести», в то время как сама совесть «от Того, Который “создал на едине сердца наши”» [Там же: 118].

Одной из важных тем, которые связаны с совестью, для митр. Платона была невозможность абсолютного атеизма. Он был убежден, что совесть так или иначе свидетельствует человеку о Боге, даже если тот отвергает ее свидетельство. Ссылаясь на апостола Павла, который писал, что существование Божие доказывается величием творения (Рим 1:20), митр. Платон писал, что люди,

которые отвергают бытие Божие, на суде будут безответны, потому что «истину столь ясную не признавали, делая насилие совести своей» [Левшин 1913: 130]. При этом, хотя совесть и свидетельствует, она же оказывается ответственна за человеческое падение. На суде «сама совесть будет всему тому доноситель, свидетель и некоторым образом судия, да и она же сама будет, которая осудится или оправдается» [Там же: 136]. Последнее утверждение может показаться противоречивым, ведь если совесть – это закон, данный от Бога, то она должна быть безупречна. Однако для самого автора в этом никакого противоречия нет. Митр. Платон действительно называет совесть неумолимым судьей, который «беспристрастно разбирает дело и осуждает или оправдывает». Он говорит, что хотя она и может быть «несколько потемнена, понеже не есть Бог, но не может быть совсем погашена, понеже от Бога есть» [Там же: 119].

В данном случае он буквально дословно повторяет прп. Авву Дорофея, который полагал, что искра совести погребается под пеплом грехов и ее может быть не видно, но сама она не искажается. Впрочем, залогом неусыпного свидетельства совести оказывается обращенность человека к Священному Писанию. По мысли митр. Платона, «просвещение почерпается из двух источников... из совести непорочной и слова Божия» и они существуют во взаимодействии. Это происходит следующим образом: «Совесть непорочная чувствует правило добродетели, а слово Божие изъясняет оное. Слово Божие открывает путь, совесть чистая руководствует по оному. Если бы слово веры стало в памяти заглажаться, совесть очищает мрак сей, если бы совесть начала дремать от страстей, слово Божие разбудает» [Там же: 355]. В то же время, порой страсти могут взять над человеком верх, тогда «разум не действует, совесть усыплена, склонность к добру истреблена... когда порок взял правление над умом и совестью: то, где – образ Божий, где – прямой вид человеческий, где естественная свобода погинула, а вместо того наступили мрак, расстройство, рабство и тягость» [Там же: 466]. Для того, чтобы этого не произошло, для человека важно иметь правильное воспитание, которое должно быть направлено на соблюдение «непорочной совести». О делах человеческих он говорит, что «хороши они, если от доброй совести происходят; но худы, если от худой» [Там же: 490]. Проблема в том, что внешне дела могут мотивироваться одним образом, но внутри совести могут лежать другие мотивы.

Таким образом, жизнь подсказывает некоторую более сложную схему, чем простое утверждение того, что совесть либо свидетельствует о правде, либо свидетельство ее оказывается затемнено. Возникает вопрос: может ли само свидетельство совести стать другим? Рассуждая об этом, митр. Платон говорит о людях, в которых страсть и искаженность понятий, а также о том, что дурные примеры «нередко заглушают сей естественный непорочный глас, или дают ему тон другой, нежели как он от Творца настроен» [Там же]. Последняя идея возникает у православных авторов крайне редко, потому что ставит под сомнение не активность совести, а само качество ее свидетельства.

Курсы нравственного богословия, читавшиеся в последней четверти XVIII в. в различных учебных заведениях Российской империи, представляли собой довольно пеструю картину. Одни преподаватели брали за основу католические теологии и порой попросту дословно их переводили [Гренков 1875: 385]:

Например, в Киевской академии к этому времени нравственное богословие читалось с использованием пособия «*Moralis christiana*» католического богослова Венцеля Шанца [Суториус 2018: 20], который был близок к янсенистам, жестко критикующим пробабиллизм. Другие, как, например, ректор Славяно-Греко-Латинской академии архиеп. Феофилакт Горский, основывались на Феофане (Прокоповиче) и лютеранском богослове И.Ф. Будде. Впрочем, при всей пестроте взглядов важно отметить, что к концу XVIII в. иезуитские казуистические идеи, столь популярные в его начале, из богословских курсов практически исчезли, и представления о совести, хотя и формулировались теперь в более систематическом виде, в большей степени соответствовали традиционным взглядам отцов восточной церкви.

Категория совести в богословских курсах и учебниках в начале XIX в.

Иногда указанная идейная пестрота могла присутствовать в творчестве одного автора. Так, в труде прот. Иакова Воскресенского «Нравоучение для благородных воспитанниц общества благородных девиц...», опубликованном в 1813 г., учение о совести излагается довольно подробно с опорой на философа Христиана Вольфа. Автор определяет совесть как «суд человека о делах закона» [Воскресенский 1813: 33] и тут же дает определение из работы Вольфа: «она есть способность судить о нравственности деяний, хороши они или худы». Первое, что он подчеркивает после определения: совесть может быть правой и неправой, в зависимости от того, насколько ее суд справедлив. Очень кратко и практически конспективно он обозначает большой спектр черт и особенностей совести, по которым она может быть охарактеризована. Так, в зависимости от того, насколько закон, на который она опирается, является верным или насколько его правильно применяют к частным действиям, она может быть истинной, вероятной, сомнительной и погрешительной. Причем суть погрешности в том, что она признает законом то, что законом не является. По характеру действий совесть может быть свободной и порабощенной, а исходя из характера поведения – спокойной или беспокойной [Там же: 36]. По времени свидетельства – предыдущей и последующей, по справедливости – правой и неправой. Совесть, по мысли автора, может быть согласной с человеком или несогласной, вследствие чего она может обвинять его или, напротив, извинять. По оценке человеческого дела она может быть доброй или худой [Там же: 39].

Правильному свидетельству совести, по мнению Воскресенского, способствует, во-первых, оценка результатов поступка, во-вторых, сравнение своих намерений с «законом ума и веры», в-третьих, «борьба со страстями» [Там же: 41]. Из состояний совести прот. Иаков отмечает «пространную», которая всё позволяет, «тесную», которая оказывается очень требовательной и «нежную», т.е. замечающую любую мелочь, и немощную, которая смущается пустыми сомнениями [Там же: 43]. Далее, хотя это и выглядит несколько странно при столь частом упоминании ошибок совести, идет пространный

параграф, который посвящен «случаям совести», которые были во внимании у западных казуистов⁸.

В первую очередь автор утверждает, что совесть полностью зависит от познания закона, и там, где его нет, и «совесть места не имеет [Воскресенский 1813: 44].

Далее, автор указывает на тесную связь совести с разумом, так как только разумом человек познает закон Божий, указывающий ему на добро и зло. Это значит, что суждение человека о нравственности зависит от обстоятельств, знаний и того, насколько человек пленен страстями. Для автора очевидно, что особенно важна в этом смысле свобода от страстей, потому что только рассудок, свободный от страстей, «может управлять движениями воли» [Там же: 46]. Если же человек пленен страстями, его совесть погрешительна, так как считает добро злом и зло добром. В таком случае, как поступки совершенные по погрешительной совести, так и против нее, оказываются грехами. В первом случае совесть ошибается и вместе с ней ошибается человек, во втором же случае, хотя совесть неправа, он идет против нее, противясь тому, что осознается и ощущается им как закон.

Примечательно, что сам человек, поступая против совести, может не знать меру греха, т.к. субъективно будет ощущать себя правым. Завершая параграф о «делах совести», автор, хотя и не упоминает пробабиллизм, явно с ним спорит. Так, он утверждает, что, живя «по совести», делать можно только то, что есть «добро само по себе» и в правоте чего ты уверен. Напротив, того, в чем совесть сомневается, делать нельзя, так как неведение закона не извиняет грешника. Задумываясь о том, какой путь выбрать, человек должен выбирать мнение, «которое кажется вероятнейшим» [Там же: 48]. Похожий ход мыслей встречался в работах такого казуистического течения, как туциоризм, т.е. тех, чье учение было самым строгим и в нравственном отношении противопоставляло себя пробабиллизму.

Важной вехой в нравственном богословии 1820-х гг. стал труд свт. Иннокентия Пензенского «Богословие деятельное подлежащее и практическое», вышедший в 1821 г. За основу нравственной системы преосв. Иннокентием были взяты работы уже упоминавшихся Будде и Мосхайма. Говоря о совести, автор называет ее «высшей способностью» и «внутренним законодателем, свидетелем и судьей» [Иннокентий (Смирнов), еп. 1845: 16], что является, вероятно, первым в русской богословской науке предвестником учения о трех функциях души: законодательной, судебной и исполнительной, которое станет общепринятым во второй половине XIX в. Однако, дав самое сокращенное определение совести, автор тут же говорит о ее поврежденности, которое проявляется в том, что она во все «не внушает человеку того, что надобно делать, не свидетельствует о том, что сделано» [Там же: 19]. Он убежден, что апостол имеет ввиду совесть, когда пишет о «превратном уме» (Рим 1:28) и об ожесточении сердца (Еф 4:19). Падший

⁸ В качестве примеров он анализирует то, как совесть соотносится с законом, как действует в разных обстоятельствах, что бывает с совестью тех, кто подвержен страстям, у кого она называется погрешительной, и что бывает с теми, у кого совесть сомневается или, напротив, не чувствует сомнений.

человек бывает обураваем тем, что автор называет плотской силой, которая первоначально (в т.н. младенческом возрасте) так воздействует на совесть, что, «хотя человек и знает, что делает, и делает то, что знает, но делает неправильно» [Иннокентий (Смирнов), еп. 1845: 36]. Наконец, на следующем этапе (в т.н. юношеском возрасте) плотская сила «приобретает характер привычки» и человек перестает советовать с совестью и «не чувствует ее угрызений» [Там же: 38].

Впрочем, искаженное состояние совести не отменяет ее первоначальной роли, в связи с чем автор называет ее Словом Божиим, «которое слышится во внутренней природе человека». Таким образом, как кажется, вместе с явно негативной оценкой он в итоге усваивает совести вполне традиционную связь с Богом, к которой она возвращается после крещения. Автор говорит, что она всегда действует свойственным ей образом и всегда бодрствует (1Фес. 5:6), что она всегда та же и действует правильно, так как праведна, свободна, чиста (1Тим. 3:9; 2Тим. 1:3). Кроме того, она добра (Евр. 13:18), имеет дерзновение (1Ин. 3:21) явиться пред престолом благодати (Евр. 4:16), что дает право надеяться на спасение. Таким образом, оказывается возможным примирить учение об ошибках самого совестного свидетельства и его правоты, так как в первом случае речь идет о человеке некрещеном, а во втором уже о возрожденном благодатью.

Нельзя говорить о русском богословии XIX в., не обратившись к наследию митр. Филарета (Дроздова), автора «Пространного христианского Катехизиса Православной Кафолической Восточной Церкви», изданного в 1823 г. Однако стоит признать, что никакого подробного учения о совести свт. Филарет не сформулировал. Чаще всего в проповедях он говорит о ее способности к осуждению грехов, и о необходимости грешников бороться за ее чистоту. В связи с этим он призывает слушателей и читателей быть внимательным к ее состоянию и находиться с ней в постоянном диалоге. В одной из ранних проповедей он говорит: «Благо добрым, зло злым: сей вечный закон неизгладимо написан в книге совести нашей и во внутреннем составе всех обществ» [Филарет Московский, свт. 2003: 119]. Примечательно, что совесть связана с естественным законом и оказывается свидетелем собственных поступков, но и позволяет оценить поступки других. Подобные представления о совести сохраняются и в Катехизисе. Так, на вопрос «Какие имеем мы средства распознавать добрые дела от худых?» свт. Филарет отвечает «Закон Божий внутренний, или свидетельство совести, и закон Божий внешний, или заповеди Божии» [Филарет Московский, свт. 1886: 100]. В эсхатологической перспективе это свидетельство окажется основанием для суда Божьего: «Совесть каждого человека откроется перед всеми, и обнаружатся не только все дела, какие кто сделал во всю свою жизнь на земле, но и все сказанные слова, тайные желания и помышления» [Там же: 48]. Естественно, для того чтобы избежать осуждения, человек должен очищать совесть «покаянием в грехах» [Там же: 70] и «несением епитимии» [Там же: 73]. Интересно, что проблеме совестных ошибок святитель практически не уделяет внимания.

В 1824 г. вышла книга свящ. Иоакима Кочетова «Черты деятельного учения веры, или краткое учение о христианской нравственности, изложенное в духе православной греко-российской церкви». В изданных лекциях совесть

называлась «внутренним, врожденным человеку чувством» [Кочетов 1842: 130], по которому он знает волю Божию и может сравнивать с ней свои поступки. По мысли автора, совесть присуща всем, но не во всех действует одинаково: в одних она раскрывает волю Божию, в других не дает о ней «ясного понятия». В таком случае она может ошибаться в оценке (т.е. не знать закона), или неверно судить. В том, как необходимо поступить с совестью «сомнительной и несправедливой», о. Иоаким следует традиции митр. Стефана Яворского, т.к. считает необходимым следовать любому свидетельству совести, поскольку иначе это будет сознательным противоречием тому, что осознается человеком как воля Божия. В то же время, автор пишет, что, несмотря на связь совести с Богом, о ней необходимо заботиться и почитать ее Священным Писанием. Совесть необходимо подкреплять страхом Божиим и страхом смертным. Подобная забота о совести позволяет человеку надеяться на спасение [Кочетов 1842: 226].

Несомненно, значительным явлением в развитии нравственного богословия стали лекции преосв. Иннокентия (Борисова), вышедшие в свет в период с 1833 по 1854 гг. Критикуя его подход, А.А. Бронзов говорит, что свт. Иннокентий написал о совести мало и понимал ее «в духе средневековой схоластики, определявшей совесть как «*sylogisms practicus*» и пр. и ничего более» [Бронзов 1901: 95]. Впрочем, забегая вперед, стоит сказать, что с подобной критикой никак нельзя согласиться.

По мысли свт. Иннокентия, Бог общается с человеком сообразно трем способностям духа: познается умом, любится волей, вкушается чувством. Эти три способности духа восходят к святоотеческому и еще раньше платоническому учению о разумной, аффективной и желательной силах души. Несмотря на то, что преосвященный Иннокентий не перечисляет с остальными совесть, он тут же особо говорит и о ней: в мире внешнем Бог есть Творец всего, в мире внутреннем Он же представляется «беспреданно изрекающим законы нравственные в совести человека» и «распоряжает все... в мире внутреннем – силой совести...» [Иннокентий (Борисов), свт. 1908: 28]. В этом отношении человек должен признать бытие Божие как в области познания, т.е. разумно с идеей его бытия согласиться, так и в области чувств, сердечно приняв бытие Божие в качестве основы своей деятельности. Автор утверждает, что закон Божественный открывается через совесть – он для нас есть «закон естественный и вечный» [Там же: 134], но считает образ откровения этого закона непостижимым и таинственным.

О самом существовании совести он утверждает следующее: «...Как существо души для нас непонятно, так непонятно и существо совести». Однако, не оставляя этого вопроса неразрешенным, делает свое предположение: «не есть ли ее свойство огненное?» и продолжает: «...ибо она, или светит, или жжет: светит, когда изрекает закон, жжет, когда наказывает за нарушение его; в последнем случае она подобна зажигательному стеклу» [Там же: 136].

Очень важно, что в лекциях свт. Иннокентия мы впервые встречаемся с попыткой говорить о совести, обращаясь к данным этимологии. Обращаясь к первой части определения, выведенной из самого слова, он пишет, что само слово «сознание» предполагает «участие двух лиц: мы с кем-то другим сознаем,

приобщаемся знанию другого». На вопрос о том, кто именно знает и «с кем мы сознаем» как произвольно, так и непроизвольно, он, во-первых, подчеркивает, что в этом процессе наше только «со», и, во-вторых, что тот, кто постоянно знает, внутри нас: «Это – Бог, действующий непрерывно в сердцах наших». При этом он приводит в пример античную поговорку *est Deus in nobis*. Интересно, что для подтверждения своей позиции автору приходится цитировать языческие источники, потому что евангельских слов, подобных приведенным, найти не удастся. Однако чуть позже свт. Иннокентий меняет формулировки, возвращаясь к святоотеческой парадигме. Он называет совесть «свободным приемником воли Божией» [Иннокентий (Борисов), свт. 1908: 205]. Совесть может принимать Дух от Бога, но может и отвергать. Таким образом, «со стороны Бога самое важное – благодать; а со стороны человека – совесть, поступающая всегда по воле Божией, не изменяющая Христу». Дальнейшие рассуждения сближают свт. Иннокентия с традицией Аввы Дорофея, так как он пишет: «Обращая внимание на действие совести, мы видим, что она не в нашей воле: мы можем иногда потемнять ее, подавлять, а совершенно уничтожить не можем» [Там же: 206]. Чуть позже, говоря о совести, он утверждает, что она – «участие наше в знании Божественном», именно поэтому она есть судья неподкупный и верный. Кроме этого, автор уже традиционно делит ее на законодательную, судебную и исполнительную. В этом отношении позиция свт. Иннокентия явно противоположна мнению митр. Платона Левшина и других авторов, которые предполагали возможность искажения совестного свидетельства.

Наконец, богослов подчеркивает, что совесть является не только сознанием, но и ощущением. Он возвращается к схеме, по которой «воля есть единственная производительница действий», но делает она это, основываясь на уме и чувстве, из чего он делает вывод, что «ум, приложенный к деятельности, становится совестью; и чувство становится так же совестью или, правильнее, соощущением» [Там же: 180]. Через соотношение совести и соощущения он предлагает решать проблему подавленной совести.

По его мысли, рациональные представления о добре и зле могут меняться в зависимости от уровня образования или воспитания. В свою очередь, чувства он считает более устойчивыми и менее подверженными изменениям. И если рационально человек убедил себя в оценке того или иного поступка, своих чувств до конца подавить он не сможет и ощущение правильности или неправильности поступка останется. В связи с этим он считал, что совесть в качестве соощущения «есть нечто неизгладимое» [Там же: 181].

Свет совести, исходя из ума, должен отражаться во всех поступках. В искаженном грехом уме лучи совести рассеиваются и не освещают всех дел. При покаянии свет концентрируется до такой степени, что человек чувствует физическое жжение в груди. По его мысли, «сильное действие совести в груди доходит до сожжения» [Там же].

В то же время святитель не воспринимает совесть как нечто безгрешное. Хотя она и сохранилась «в человеке неизгладимо», она может быть колеблющейся или заблуждающейся, иногда она «изрекает закон в пользу порока, а законом правды пренебрегает». По его мнению, «свидетельствуя, она свидетельствует большей частью ложно» [Там же: 249].

Наконец, последним трудом, к которому необходимо обратиться, является книга архим. Платона (Фивейского) «Православное нравственное богословие», опубликованная в 1855 г. Работа была очень популярна, хотя, по выражению критиков, не содействовала развитию богословской науки. Несколькo пренебрежительное отношение к ней, как малонаучной, должно быть уравновешено упоминанием того факта, что архимандрит Платон, судя по всему, впервые за десятилетия развития школьной науки о нравственности, рассуждая о совести, наряду со Священным Писанием начинает цитировать и святоотеческую литературу. Последнее может быть связано с тем, что с 1843 г. в Московской духовной академии начинают на регулярной основе издаваться «Творения святых отцов в русском переводе». В частности, он приводит свидетельства свт. Иоанна Златоуста и прп. Аввы Дорофея, которые писали о совести больше других авторов своего времени. По мысли архимандрита Платона, «совесть есть способность души сознавать и различать доброе и злое и прилагать сие сознание и различение к действиям человека». Она проявляется в уме через сознание и рассуждение добра и зла (Евр. 5:14), в сердце – через услаждение Закону Божьему (Рим. 7:22), в воле – через возбуждение к деланию добра...» [Платон (Фиввейский), архим. 1855: 19]. Говоря о функции совести, автор уточняет, что «совесть предписывает нам от имени Божия то, что в ней самой вложено Богом» [Там же: 21]. Кроме законодательства, совесть свидетельствует и судит. Вынося суждение, она «произносит приговор о достоинстве действий, оправдывая или осуждая оные...» [Там же: 22]. В то же время для автора очевидно, что совесть «иногда совершенно заблуждает» [Там же].

Говоря о традиции осмысления совести в богословии XVIII – первой половины XIX в., можно с уверенностью констатировать, что в течение всего этого времени «богословие совести» существовало в двух планах: школьном и пастырском. Школьное богословие, особенно в начале XVIII в., в значительной степени зависело от католических, а затем и протестантских образцов. Несмотря на то, что переводы таких ключевых для этой проблематики авторов, как прп. авва Дорофей и свт. Иоанн Златоуст уже существовали, преподаватели коллегиумов, семинарий и академий в школьных курсах цитировали иезуитов и классиков лютеранского богословия, подходы которых часто были юридическими. В то же время, вне школьных курсов, в своей пастырской практике епископы и священники, преподававшие «Нравственное богословие», продолжали говорить о совести, используя выражения, которые были традиционными для православного богословия. Особенно это было характерно для гомилетического наследия, в котором проповедники, так или иначе были вынуждены использовать традиционные библейские выражения.

Несомненно, под влиянием западных образцов юридическим оставался не только язык, с помощью которого описывали совесть, но создавалась сама методология этого описания. Так, вполне классическими стали темы, связанные с законодательной, судебной и исполнительной функциями совести, а также с ее состояниями и возможными ошибками. Этот вопрос оказывался наиболее сложным, хотя и не вызывал открытых споров. Традиционное определение совести как закона, который дан от Бога, получившее распространение не без влияния стоиков, чьи труды были популярны в XVIII в., сталкивалось с житейским

опытом, который указывал на возможность ошибок совести. В первом случае авторы утверждали, что эти проблемы связаны не с самой совестью, но с греховным отказом от ее свидетельства. Человек, подверженный страстям, попросту не слышал ее голоса. Во втором случае речь шла о том, что под влиянием грехопадения в человеке не осталось ни одной силы, которая существовала бы в первоначальном и неповрежденном виде. В свою очередь, это позволяло говорить об ошибках самой совести, которая нуждается в восстановлении и исправлении.

Список литературы

- Арсеньев 1804 – Богословия нравственные или христианские наставления. М., 1804. 683 с.
- Бронзов 1901 – *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. 352 с.
- Воскресенский 1813 – *Воскресенский И., прот.* Нравоучение для благородных воспитанниц общества благородных девиц и института ордена св. Екатерины. Ч. I. СПб., 1813. 199 с.
- Гренков 1875 – *Гренков А.И.* Первоначальное происхождение науки о христианском нравоучении и краткая ее история // Православный собеседник. 1875. Апрель. С. 349–391.
- Григорий Нисский, свт. 1861 – *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения в 8 т. Т. 1. М., 1861. 469 с.
- Дорофей Газский, прп. 2007 – *Дорофей Газский, авва, прп.,* Душеполезные поучения, послания: вопросы прп. Дорофея и ответы, данные на них старцами Варсонофием Великим и Иоанном Пророком. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. 303 с.
- Еремеева 2014 – *Еремеева Н.В.* Совесть как голос Бога в учении Мартина Лютера // Verbum. 2014. № 16. С. 108–121.
- Иероним Стридонский блаж. – 1886 *Иероним Стридонский, блаж.* Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля. Кн. 1 / Иероним Стридонский блаж. // Творения: в 17 т. Т. 10. Киев, 1886. 401 с.
- Иннокентий (Борисов) свт. 1908 – *Иннокентий (Борисов) свт.* Сочинения Иннокентия Архиепископа Херсонского. Т. VI. СПб., 1908. 624 с.
- Иннокентий (Смирнов) еп. 1845 – *Иннокентий (Смирнов) еп.* Сочинения: в 3 ч. Ч. I. СПб., 1845. 346 с.
- Иоанн (Максимович) митр. 1909 – *Иоанн (Максимович) митр.* Илиотропион, или соображение с Божественной волей. Киев, 1909. 450 с.
- Иоанн Златоуст свт. 1899 – *Иоанн Златоуст свт.* Беседа XIII О статуях / Иоанн Златоуст, свт. // Творения: в 12 т. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. С. 150–158.
- Корзо 2018 – *Корзо М.А.* Православное нравственное богословие XVII в. и его специфика: «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669) // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 2. С. 56–71.
- Корзо 2019 – *Корзо М.А.* Пробабилизм и проблема «неуверенной» совести в раннее Новое время: историко-теоретические контексты // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 1. С. 63–75.
- Кочетов 1842 – *Кочетов Иоаким, прот.* Черты деятельного учения веры, или краткое учение о христианской нравственности. СПб., 1842. 385 с.
- Макарий Великий прп. 2002 – *Макарий Великий прп.* Творения / Марий Великий, Египетский, прп. [общ. ред., авт. вступ. ст. А.И. Сидоров]. М.: Паломник, 2002. 693 с.
- Нил Сорский прп. 2008 – *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский.* Сочинения / Изд. подгот. Г.М. Прохоров. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 424 с.

- Паскаль 1997 – *Блез Паскаль*. Письма к провинциалу: Пер. с фр. Киев: Port-Royal, 1997. 592 с.
- Платон (Левшин) митр. 1913 – *Платон (Левшин) митр.* Полное собрание сочинений. СПб., 1913. Т. 1. 976 с.
- Платон (Фивейский) архим. 1855 – *Платон (Фивейский) архим.* Православное нравственное богословие. М., 1855. 319 с.
- Попов 1903 – *Попов К.Д.* Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фитикии Древнего Эпира, и его творения / К. Попов. Т. 1. Творения блаж. Диодоха. Киев, 1903. 620 с.
- Прохоров 2004 – *Прохоров Г.М.* Древнерусское слово «совесть» и современные русские слова «совесть» и «сознание» // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 523–535.
- Симеон Полоцкий 2000 – *Вертоград многоцветный / Симеон Полоцкий*; подгот. текста, ст. и коммент. А. Хипписли и Л.И. Сазоновой; предисл. Д.С. Лихачева. Т. 3. Böhlau, 2000. 767 с.
- Симеон Полоцкий 2014 – *Симеон Полоцкий*. Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, Н.В. Поньрко; подгот. текстов и коммент. С.И. Николаева. Т. 18: XVII век. СПб.: Наука, 2014. 639 с.
- Словарь 1996 – *Словарь русского языка XI–XVII веков*. Вып. 23 (Съ – сдымка). Ин-т рус. языка. М.: Наука, 1996. 253 с.
- Срезневский 1912 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3: Р–С. СПб., 1912. 996 с.
- Стефан Яворский митр. 2010 – *Стефан Яворский, Митрополит Рязанский и Муромский*. Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Общество памяти игумении Тарасии, 2010. 768 с.
- Суториус 2018 – *Суториус К.В.* Нравственное богословие в Киево-Могилянской академии по материалам рукописных источников // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2018. Т. 63. Вып. 1. С. 5–28.
- Феофан (Прокопович) 1961 – *Феофан (Прокопович)*. Сочинения / Под ред. И.П. Еремина. М.; Л., 1961. 502 с.
- Феофан (Прокопович) архиеп. 1784 – *Феофан (Прокопович) архиеп.* Рассуждение о безбожии. М., 1784. 54 с.
- Филарет Московский, свт. 2003 – *Филарет Московский, свт.* Слово на день торжества освобождения обители прп. Сергия от нашествия врагов // Творения. Слова и речи: в 5 т. Т. 1. М., 2003. 302 с.
- Филарет Московский, свт. 1886 – *Филарет Московский, свт.* Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1886. 128 с.
- Busenbaum 1655 – *Busenbaum H.* Medulla Theologiae Moralis. Lublin: Jerzy Förser, 1655. 621 p.
- Schüssler 2022 – *Schüssler R.* Casuistry and Probabilism // A Companion to The Spanish Scholastics / Eds. H.E. Braun, E. de Bom & P. Astorri. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff: Brill, 2022. 614 p.

References

- Blez Paskal' . Pis'ma k provincialu* [Letters to a Provincial]. Kiev: Port-Royal, 1997. 592 p. (In Russian)
- Bogosloviya nravstvennye ili hristianskie nastavleniya* [Moral Theology or Christian Instruction], trans. by I. Arsenev, svyashch. Moscow, 1804. 683 p. (In Russian)
- Bronzov, A.A. *Nravstvennoe bogoslovie v Rossii v techenie XIX stoletiya* [Moral theology in Russia during the nineteenth century]. St. Petersburg, 1901. 352 p. (In Russian)

- Busenbaum, H. *Medulla Theologiae Moralis*. Lublin: Jerzy Förser, 1655. 621 p. (In Russian)
- Dorofej Gazskij, avva, prp. *Dushepoleznye poucheniya, poslaniya: voprosy prp. Dorofeya i otvety, dannye na nih starcami Varsonufiem Velikim i Ioannom Prorokom* [The Spiritual Exhortations and Epistles: The Questions of St Dorotheos and the Answers given by the Elders Barsonuphius the Great and John the Prophet]. Sergiev Posad: Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2007. 303 p. (In Russian)
- Eremeeva, N.V. *Sovest' kak golos Boga v uchenii Martina Lyutera* [Conscience as the voice of God in the teachings of Martin Luther], in: *Verbum*. 2014. No. 16. P. 108–121. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich), arhiep. *Rassuzhdenie o bezbozhii* [Discourse on godlessness]. Moscow, 1784. 54 p. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich). *Sochineniya* [Works], ed. by I.P. Eremin. Moscow; Leningrad. 1961. 502 p. (In Russian)
- Filaret Moskovskij, svt. *Slovo na den' torzhestva osvobodzheniya obiteli prp. Sergiya ot nashestviya vragov* [Filaret Moskovsky, svt. The Word on the day of celebration of the liberation of the Monastery of St Sergius from the enemy invasion], in: *Tvoreniya. Slova i rechi*. V 5 t. T. 1. [Works. Words and speeches in 5 vols.], Moscow. 2003. 302 p. (In Russian)
- Filaret Moskovskij, svt. *Prostrannyj Pravoslavnyj Katehizis Pravoslavnoj Kafolicheskoj Vostочноj Cerkvi* [The Extended Orthodox Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church]. Moscow, 1886. 128 p. (In Russian)
- Grenkov, A.I. *Pervonachal'noe proiskhozhdenie nauki o hristianskom npravouchenii i kratkaya ee istoriya* [The original beginning of the science of Christian moral teaching and a brief history of it], *Pravoslavnyj sobesednik*. 1875, April, pp. 349–391. (In Russian)
- Grigorij Nisskij, svt. *O zhizni Moiseya Zakonodatelya, Works in 8 vols.* [On the life of Moses the Lawgiver. *Tvoreniya v 8 t.*]. T. 1. Moscow, 1861. 469 p. (In Russian)
- Ieronim S., blazh. *Chetyrnadcat' knig tolkovanij na proroka Iezekiilya. Kn. 1.* [Fourteen Books of Interpretation of Ezekiel. Works in 17 vols. Book 1], Works in 17 vols. Vol. 10. Kiev, 1886. 401 p. (In Russian)
- Innokentij (Borisov), svt. *Sochineniya Innokentiya Arhiepiskopa Hersonskogo* [The Works of Innocent Archbishop of Kherson], T. VI. St. Petersburg, 1908. 624 p.
- Innokentij (Smirnov), ep. *Sochineniya v 3 ch. Ch. I.* [Works in 3 parts], St. Petersburg, 1845. 346 p. (In Russian)
- Ioann (Maksimovich) mitr. *Iliotropion, ili soobrazovanie s Bozhestvennoj volej* [Iliotropion, or concordance with God's will]. Kiev, 1909. 450 p. (In Russian)
- Ioann Zlatoust, svt. *Beseda XII O statuyah*. *Tvoreniya v 12 t. T. 2. Kn. 1* [Conversation XII On the statues. Works in 12 vols. Vol. 2. Book 1]. St. Petersburg, 1899, pp. 139–150. (In Russian)
- Ioann Zlatoust, svt. *Beseda XIII O statuyah* [Conversation XIII On the Statues], in: *Ioann Zlatoust, svt. Works*: in 12 vols. Vol. 2. Book 1. St. Petersburg, 1899, pp. 150–158. (In Russian)
- Kochetov Ioakim, prot. *Cherty deyatel'nogo ucheniya very, ili kratkoe uchenie o hristianskoj npravstvennosti* [Traits of the active doctrine of faith, or a brief doctrine of Christian morality]. St. Petersburg, 1842. 385 p. (In Russian)
- Korzo, M.A. *Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie XVII v. i ego specifika: "Mir s Bogom cheloveku"* (Kiev, 1669) [Orthodox Moral Theology of the Seventeenth Century and its Specificity: "Peace with God to Man" (Kiev, 1669)] in: *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2018, T. 18, No. 2, pp. 56–71. (In Russian)
- Korzo, M.A. *Probabilizm i problema "neuverennoj" sovesti v rannee Novoe vremya: istoriko-teoreticheskie konteksty* [Probabilism and the Problem of "Uncertain" Conscience in Early Modernity: Historical and Theoretical Contexts] in: *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2019, T. 19, No. 1, pp. 63–75. (In Russian)
- Makarij Velikij, prp. *Tvoreniya* [Works] in: *Makar Velikij, Egipetskij, prp.* [obshch. red., avt. vstup. st. A.I. Sidorov]. Moscow: Pilgrim, 2002. 693 p. (In Russian)

Platon (Fivejskij), arhim. *Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie* [Orthodox moral theology]. Moscow, 1855. 319 p. (In Russian)

Platon (Levshin), mitr. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works]. T. 1. St. Petersburg, 1913. 976 p. (In Russian)

Popov, K.D. Blazhennyj Diadoh (V-go veka), episkop Fitikii Drevnego Epira, i ego tvoreniya [Blessed Diadochos (5th century), bishop of Phytikia of Ancient Epirus, and his creations], in: K. Popov. T. 1. *Tvoreniya blazh. Diadoha* [The Works of Blessed Diadochus]. Kiev, 1903. 620 p. (In Russian)

Prepodobnye Nil Sorskij i Immokentij Komel'skij. Sochineniya [Works], ed. by G.M. Prokhorov. 2nd ed. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2008. 424 p. (In Russian)

Prohorov G.M. Drevnerusskoe slovo "sovest'" i sovremennye russkie slova "sovest'" i "soznanie" [Ancient Russian word "conscience" and Modern Russian words "conscience" and "consciousness"], in: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*. T. LV. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2004, pp. 523–535. (In Russian)

Schüssler, R. *Casistry and Probabilism. A Companion to The Spanish Scholastics*, eds. H.E. Braun, E. de Bom & P. Astorri. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff: Brill, 2022. 614 p.

Simeon Polockij. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [Biblioteka Literatury Drevnej Rusi] RAN IRLI, ed. by D.S. Likhachev, L.A. Dmitriev, N.V. Ponyrko. Texts and comments by S.I. Nikolaeva. T. 18: XVII century. SPb.: Nauka, 2014. 639 p. (In Russian)

Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vekov. Vyp. 23 (S" – sdymka) [Dictionary of Russian language of the XI–XVII centuries. Issue 23 (S" – sdymka)]. Institute of Russian Language. Moscow: Nauka, 1996. 253 p. (In Russian)

Sreznevskij, I.I. *Materialy dlya slovary drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [Materials for the Dictionary of Old Russian Language according to written monuments]. T. 3: R–S. St. Petersburg, 1912. 996 p. (In Russian)

Stefan Yavorskij, Mitropolit Ryazanskij i Muromskij. *Kamen' very Pravoslavno-Kafolicheskoj Vostochnoj Cerkvi* [The Stone of Faith of the Eastern Orthodox and Catholic Church]. St. Petersburg: The Monastic Society of Abbess Tarasiya, 2010. 768 p. (In Russian)

Sutorius, K.V. *Npravstvennoe bogoslovie v Kievo-Mogilyanskoj akademii po materialam rukopisnyh istochnikov* [Moral Theology in Kyiv-Mohyla Academy of Sciences according to manuscript sources], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of St. Petersburg University. History]. 2018, T. 63, pp. 5–28. (In Russian)

Vertograd mnogocvetnyj [Vertograd multicoloured], Simeon Polockij; The text is prepared by Antoni Hippisli and Lydia I. Sazonova. Preface by Dmitri S. Likhachev. Vol. 3. Böhlau, 2000. 767 p. (In Russian)

Voskresenskij, I., prot. *Nravouchenie dlya blagorodnyh vospitannic obshchestva blagorodnyh devic i instituta ordena sv. Ekateriny*. [Moral instruction for noblewomen of the society of noble maidens and Institute of the Order of St. Catherine]. Part I. St. Petersburg, 1813. 199 p. (In Russian)