

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Диспозиции совести: Бонавентура и Дуне Скот*

О.Э. Душин

*Санкт-Петербургский государственный университет,
кафедра истории философии факультета философии и политологии.
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5*

В статье рассматриваются теории совести средневековых мыслителей Дунса Скота и Бонавентуры, выявляются основные диспозиции и оппозиции, сложившиеся в рамках их интерпретаций, особое внимание уделяется принципу любви как основанию нравственности.

Совесть как внутреннее измерение пространства нравственного самосознания европейского индивида представляется весомым атрибутом современных этических построений¹. Существующие разночтения по поводу становления и утверждения феномена совести склоняются в сторону признания её христианских приоритетов в исто-

© О.Э. Душин, 2008.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант 08-03-00433а, «*Эмоции и разум в этических учениях от поздней Античности до позднего Средневековья*».

¹ См.: Conscience: Its Freedom and Limitations. Ed. Bier W.C. N.Y.: Fordham University Press, 1971; ITArcy E. Conscience and Its Right to Eredom. N.Y.: Sheed and Ward, 1961; Conscience. Eds. J. Donnelly, L Lyons. Staten Island, N.Y.: Alba House, 1973; Moral Concepts. Ed. J. Feinberg. Oxford: Oxford University Press, 1969; Kroy M. The Conscience: A Structural Theory. N.Y.: John Wiely and Sons. 1974; Long E.E., Jr. Conscience and Compromise. Philadelphia: Westmister Press, 1954; Conscience. Theological and Psychological Perspectives. Ed. C.E. Nelson. N.Y.: Newman Press, 1973; Smith R.J. Conscience and Catholicism. N.Y.: Columbia University Press, 1963; Conscience: An Interdisciplinary View. Eds. G. Zechaand P. Weingartner. Dordrecht: O. Reidel, 1987.

рии моральной рефлексии Запада¹. На разных этапах средневековой мысли велись

¹ Несмотря на то, что термин «совесть» древнегреческого происхождения, исследователи ведут серьезные споры о том, насколько данное понятие было принято и проработано в рамках античной философии и культуры. Многие считают, что его экспликация в истории западноевропейской мысли была инициирована, прежде всего, опытом средневековой христианской ментальности, укорененной в глубинах личностного самосознания. Примечательно, что в данной дискуссии участвуют специалисты самого широкого профиля и разных направлений современных гуманитарных наук. Так, социолог и антрополог Марсель Мосс в одной из работ пишет, что «слова, обозначающие вначале сознание, затем — психологическое сознание, — в действительности идут от стоиков, играют техническую роль и четко выражают *consciūs*, *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" — свидетеля, был осуществлен переход к значению "осознание добра и зла"... Но у понятия личности еще отсутствовала надежная метафизическая основа. Этой основой оно обязано христианству» (Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» / Общества. Обмен. Труды по социальной антропологии. М., 1996, С. 286). 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 историк античной культуры 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». (Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб, 2000, С. 36). Более того, он называет всю логику действий гомеровских героев «культурой стыда». Подробный анализ употребления термина *syneidesis* в античной традиции представлен в работе немецкого исследователя Й. Штельценбергера «*Syneidesis, conscientia, Gewissen*». Он выделяет шесть значений этого понятия, которые обнаруживаются в древнегреческой и римской литературе. Во-первых, оно встречается в смысле «сознания». Ученый поясняет, что здесь подразумевается «схватывание и обнаружение внутреннего личного переживания, внутреннее знание, самосознание в духовном и религиозном этическом смысле» (Stelzenberger J. *Syneidesis, conscientia, Gewissen*. Paderborn, 1963, S. 23-25). Во-вторых, он говорит об античном значении *syneidesis* в качестве «восприятия, чувства, опущения». В-третьих, просто как о знании. В-четвертых, как о внутреннем свидетельстве. В-пятых, оно предстает в роли ценностной нормы и обязательства. В конце концов, последнее, шестое, значение подразумевает собственную совесть. Конечно, все эти выявленные учебным смыслом обосновываются соответствующими необходимыми ссылками на различных древних авторов и оригинальные тексты. В этом плане работа, несомненно, представляет большой научный интерес. Однако некоторые определения звучат сугубо современно. Вряд ли древние греки или латиняне могли что-то знать о теории ценностей. Конечно, собранный автором богатый материал требует должного заинтересованного исследовательского отношения. Ученый пунктуально, шаг за шагом, разворачивает хронику развития данного понятия в античной культуре. Он упоминает Стобея, Биаса, Антисфена, Сократа, которые начинают эту историю. У Зенона из Кития встречается понимание *syneidesis* в качестве «сознания живого существа о собственном состоянии». Демокрит, при некоторых оговорках по поводу подлинности его текста, использует «*syneidesis* в смысле сознания плохого образа действия или поступка». Затем он говорит и о Еврипиде, но не рассматривает его применение данного понятия в «Оресте» в статусе «совесть», а лишь в качестве «знания». О Платоне и Аристотеле он пишет, что они «употребляют вербальные формы от *syneidenai* в значении точного знания, совместного знания о вине, рефлексивного знания о личном деле, сознания собственного достоинства». Для стоиков, как отмечает исследователь, «характерно, что *syneidos* вложен богом в душу каждого человека». У Сенеки *bona conscientia* понимается как «обозначение собственного сознания, в котором содержится хорошее и правильное в противоположность плохому». Из древнерим-

нения, в котором содержится хорошее и правильное в противоположность плохому». Из древнеримских авторов он также называет Цицерона, Плотина, Салюстия, Теренция, Горация, Лукреция. Именно Лукреций говорит о *mens sibi conscia facti*. И здесь ученый делает общее заключение: «Это внутреннее знание об этическом характере собственного способа поведения воспринимается как личное дело. Отдельный человек отгораживается от внешнего. Стоическое мышление достигло в этом выражении предельного завершения». Но данное употребление термина *syneidesis/conscientia* относится к его пониманию в роли «знания». Собственно как совесть оно встречается, согласно И. Штельценбергеру, лишь в позднеантичной римской литературе. В этой связи он упоминает о Саллюстии, Лукреции, Таците, Ювенале, Светонии, Цицероне и Сенеке. И это имеет крайне принципиальное значение для осмысления общей истории этого термина в традиции европейской культуры. В отечественной исследовательской литературе сложились разные версии толкования древнегреческого понятия

Известный российский филолог В.Н. Ярхо еще в семидесятые годы прошлого века предположил, что знаменитая ст. 396 из «Ореста» Еврипида не определяется феноменом совести. «Глагол 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)», — подчёркивает ученый (Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? / Собрание трудов. Древнегреческая литература. Трагедия. М., 2000, С. 296). По сути, совпадая в оценках с 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 признаёт, что понятие становится достаточно распространённым уже в последней четверти V века. Историк философии А.А. Столяров отстаивает противоположное мнение: «Мы смело можем считать Eurip. Or. 396 одним из первых случаев строгого употребления термина в значении "совесть"». (Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (к постановке проблемы). // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986, С. 26). 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» (См.: Там же, С. 33). Категоричную позицию в данной связи занял и Г.Г. Майоров. «Понятие совести, — пишет он, — практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Её мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт». (Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, С. 325-326). 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)». (Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М., 1977, С. 173). 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. 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 ранне-средневековых 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 осознаётся и обретает пластику, форму, глубину через божественное Ты». (Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических

споры вокруг понимания статуса и значения совести¹. В этой связи изучение концепций Бонавентуры и Дунса Скота позволяет определить истоки и основания современных этических теорий. Обращаясь к проблеме совести, мы обнаруживаем несколько ключевых вопросов: 1) Является ли совесть разумным суждением или нравственным чувством? 2) Что имеет приоритетный характер в рамках интерпретации ее природы — личный выбор или общественное призвание? 3) Относится ли совесть только к осуждению превратных действий или формирует саму стратегию поступка? 4) Как соотносятся интуитивные принципы совести и конкретная ситуация действия? 5) В чем причина ошибок совести и можно ли их преодолеть?

Во-первых, необходимо отметить, что францисканская школа XIII века, к которой принадлежали Бонавентура и Дунс Скот, отнюдь не являлась внутренне единой. В данном контексте дифференциация средневековой схоластики между доминиканской традицией, тяготевшей к аристотелизму, и францисканской, ориентированной на авторитет Августина, представляется не вполне обоснованной². По крайней мере, уже Э. Жильсон определяет подход Бонавентуры к проблеме совести как «полуволюнтаризм», тогда как толкование Дунса Скота он именуется «интеллектуализмом» и включает сюда Фому Аквинского³. На самом деле следует подчеркнуть, что Бонавентура достаточно часто обращается к Аристотелю, а учение Дунса Скота порой рассматривается в качестве попытки синтеза аристотелизма и августицианства⁴. Конечно, при этом нельзя забывать, что Дунс Скот по-особому относился к авторитету Стагирита. Он строго разделял метафизику как дело философов и теологию как сферу практической науки о Спасении. Но то, что несомненно объединяло двух выдающихся францисканских мыслителей, являясь общим знаменателем их этических теорий, так это признание любви к Богу в значении высшего критерия нравственности⁵. Это — именно та позиция, которую они унаследовали от Августина.

целуры 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.

¹ Самое важное исследование по данной теме: Lottin O. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Vols. 1 abd 2, Gembloux: J. Duculot, 1957 (vol. 1, 2 ed.), 1948.

² Майоров Г.Г. Дунс Скот как метафизик // Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. 34.

³ Gilson E. *The Spirit of Medieval Philosophy*. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1936. P. 477.

⁴ Так, например, Ефрем Беттони утверждает, что «философия Дунса Скота является августицианством, нацеленным на томистский аристотелизм, и стремится к более полному и, следовательно, к более жизненному и современному синтезу». (Bettoni E. *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, 1961. P. 21).

⁵ А. Вое в данной связи отмечает, что Аристотеля Дунс называл «философом» (philosophus), а себя «католиком» (catholicus) или «Теологом» (theologus). См.: 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.*

⁶ Дунс Скот считает, что утвердительное предписание Втор. 6; 5 и Мф. 22; 37 «обязывает нас извлекать акт, который направлен к [Богу] как нашей цели, от совершенства которой проистекает моральное совершенство любого акта, который является средством для такой цели». (Walter A.V. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1986. P. 441-443).

Во-вторых, обращаясь к учениям Бонавентуры и Дунса Скота, следует признать, что совесть в их понимании есть *габитус* соответствующих практических умозаключений (*habitus proprium conclusionis practicae*)¹ и связана, прежде всего, с процедурой морального суждения. Она ассоциируется с выработкой нравственной стратегии поступка, то есть с первым уровнем действия совести, с решением, а не с оценкой результатов акта, то есть вторым уровнем. Совесть, таким образом, включается в процедуру рассуждения. Для Дунса Скота именно совесть *стимулирует* агента к благому действию (*stimulare ad bonum*), поскольку свобода решения (*liberum arbitrium*) приобретает правильную диспозицию, пока не возникнет иная конкурирующая причина, необходимая для воления. Для Бонавентуры же совесть — это *габитус*, который несет в себе двойственное значение². С одной стороны, он является врожденным в отношении первых повелений разума (таких, например, как «родителей должно почитать», «ближних не следует обижать»). В этом смысле совесть отражает «естественный свет» разума. С другой стороны, совесть включает момент приобретаемого знания, то есть такие принципы, которые познаются через дополнительное обучение. Кроме того, в концепции Бонавентуры совесть выступает в роли глашатая Бога и раскрывает те предписания, которые относятся к Его требованиям. Но совесть, согласно Бонавентуре, относится не только к сфере универсальных принципов, но и частных, что предполагает, что она сравнивает и различает, а отсюда следует причина для ошибок в процедуре вывода нравственных суждений, которые производны от свободного решения (*liberum arbitrium*).

В-третьих, видимая линия водораздела между Дунсом Скотом и Бонавентурой пролегла в области интерпретации значения *synderesis*. Для Дунса *synderesis* — это *габитус* принципов, который находится в интеллекте. Эти принципы познаются разумом в качестве самоочевидных в силу самих понятий, но воля свободна в своем выборе. Тогда как для Бонавентуры *synderesis*, хотя и является способностью высшего разума (*ratio superior*), все же относится к сфере желания, является аффективной способностью, поскольку по своей природе есть *склонность* к благу (*stimulus ad bonum*). Как естественная способность, *synderesis* всегда правилен. Кроме того, он направлен против зла, но как такового, либо против данного зла, но как зла вообще. Совесть и *synderesis* двигаются через модус природы (*per modum naturae*), но так как совесть есть не только естественный, но и приобретенный *габитус*, она может отклоняться от правильного пути.

¹ Общеизвестно, что главный источник потока средневековых дискуссий о совести и *synderesis* обнаруживается в «Сентенциях» Петра Ломбардского. Традиционно его трактат был обязательным предметом специальных комментариев в средневековой системе теологического образования. ¹го относилось ко всем схоластам, включая Дунса Скота и Бонавентуру. При работе над данной статьей использовались следующие издания трудов Бонавентуры и Дунса Скота: S. Bonaventure, *Opera omnia*, vol. 2. *Ad Claras Aquas* (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1885. PP. 897-917; Duns Scotus. *Synderesis and Conscience*, 197-205 (Walter A.B. Duns Scotus on the Will and Morality. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1986).

² Согласно Дугласу Лангстону, мы можем разделить концепцию совести Бонавентуры на две больших части. Первая часть, именуемая исследователем «потенциальная совесть», является врожденной и не ошибается. Вторая часть, называемая «используемая совесть», есть применение общих принципов к конкретным ситуациям действия. Она также является врожденной, но может ошибаться через игнорирование или неправильное размышление. См.: Langston D. *The Spark of Conscience* // *Franciscan Studies*. Vol. 53. N.Y., 1993. P. 80-81.

Таким образом, заключая, необходимо признать, что совесть в учениях Бонавентуры и Дунса Скота связана, прежде всего, с процедурой суждения, она определяет не только комплекс вины человека по поводу совершенных превратных аморальных действий, но и выработку стратегии поступка. Разумеется, что интуитивно данные принципы совести всегда могут быть поставлены под вопрос¹. Эта проблема вполне актуальна и для современных этических теорий, даже если мы признаем, что совесть является продуктом воспитания и опыта социализации личности, мы все же не преодолеем сомнений в понимании оснований наших нравственных убеждений. Тем более что личная совесть индивида может быть выше общественных традиций бытования морали (таков пример Сократа). Гораздо значимей в данном контексте то, что Бонавентура и Дуне Скот, подобно другим средневековым схоластам, предполагали индивидуальную стратегию реализации нравственных принципов совести, что ее действие не запрограммировано одним абстрактным всеобщим законом, что здесь возможны альтернативы, нюансы мысли, свобода решения, которые зависят от личных предпочтений, опыта жизни, образования. У Канта же, например, мораль сурового нравственного долга ради долга не оставляет человеку возможности для осуществления его индивидуальных способностей. Напротив? чем более он строг и последователен в реализации предписаний категорического императива, тем более он морален в своем поведении. Сфера свободы решений достаточно ограничена. Исключительная всеобщность нравственного требования категорического императива растворяет индивидуальную природу человека. Тогда как у Дунса Скота и Бонавентуры любовь к богу как критерий морали не несет в себе односторонней рассудочности. Тем самым сохраняется тонкая связь между разумом и чувством, внутренним переживанием, целостным душевным включением человека в процедуру нравственного акта. Кроме того, совесть для Канта — это внешний судья, суровый обвинитель, своего рода «идеальный человек», с позиции которого осуществляется процесс самооценки и выносятся вердикт о личной вине за совершенные превратные поступки². В этом, по всей видимости, не-

¹ Этот проблематичный пункт теории морального интуитивизма Бонавентуры подчеркивает Тимоти Нотте: «Основная сложность этой точки зрения состоит в том, что она не предлагает нам метода установления основных этических пропозиций, так как любые два человека могут разойтись во мнениях о том, какие этические пропозиции они признают известными по интуиции». См.: Potts T.C. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. P. 38.

² В «Метафизике нравов» Кант утверждает: «Сознание внутреннего судилища в человеке ("перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга") есть совесть. Каждый человек имеет совесть, и он всегда ощущает в себе внутреннего судью, который наблюдает за ним, грозит ему и вообще внушает ему уважение (связанное со страхом), и эту силу, стоящую на страже законов в нам, не он сам себе (произвольно) создает, она коренится (einverleibt) в его сущности. Она следует за ним, как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее. Он может с помощью наслаждений и развлечений заглушать или усыплять себя, но он не может избежать того, чтобы время от времени не прийти в себя или очнуться, и тогда он тотчас слышит грозный ее голос. При своей крайней развращенности он может, пожалуй, дойти до того, чтобы никогда не обращаться к ее голосу, но он не может не слышать его. Эти изначальные интеллектуальные и (так как они представление о долге) моральные задатки, названные совестью, отличаются тем, что, хотя дело совести есть дело человека, которое он ведет против самого себя, разум человека вынуждает его вести это дело как бы по повелению некоего другого лица. Действительно, дело здесь есть ведение тяжбы (causa) перед судом. Но считать, что обвиняемый своей совестью и судья — одно и то же лицо, есть нелепое представление о суде, ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы. Следовательно, совесть человека при всяком долге будет не себя, а кого-то другого (как человека вообще) мыслить судьей его поступков, если она не

мецкий философ унаследовал моральную традицию пиетизма, в нравственных предписаниях которого он и был воспитан¹. Таким образом, совесть в его концепции играет реальную роль только на втором уровне морального действия — осуждения плохих результатов поступка. Но с позиции Бонавентуры и Дунса Скота следует признать, что только участие совести в выборе стратегии поведения позволяет человеку осознать свою вину именно как личную и уникальную, то есть второй уровень действия совести не может быть реализован в полной мере вне первого. И в этом смысле, даже если совесть человека ошибается, лучше следовать голосу собственной совести, чем следовать каким-либо абстрактным принципам или не следовать ничему.

O.E. Dushin

Dispositions of conscience: Bonaventure and Duns Scotus

Theories of conscience of medieval thinkers Duns Scotus and Bonaventure are considered in this clause, the basic dispositions and the oppositions of their interpretations are examined too, author pay attention to the a principle of love as a basis of morals.

должна находиться в противоречии с самой собой. Это другое лицо может быть действительным или чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя». (Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М: Мысль, 1965. С. 376-377.) Необходимо отметить, что в других этических работах Кант не использовал понятие совести, так как оно является нравственным чувством, а он двигался в сторону практического разума.

¹ В частности, Алан Вуд сообщает, что «Кант, несомненно, получил строго пиетистское воспитание и дома, и в школе». (Wood A.W. Rational Theology, Moral Faith and Religion // The Cambridge Companion to Kant. Ed. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 395.