

УЧЕНИЕ НОВОМУЧЕНИКА ИОАННА ПОПОВА О СОВЕСТИ В КОНТЕКСТЕ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ XIX ВЕКА

Священник Стефан Домустчи

кандидат богословия, кандидат философских наук
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
декан Миссионерского факультета
Российского православного университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
domustchi.stefan@gmail.com

Для цитирования: *Домустчи С. А., священник.* Учение новомученика Иоанна Попова о совести в контексте нравственного богословия XIX века // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 137–156. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-137-156

Аннотация

УДК 171

Статья посвящена учению о совести одного из самых интересных, самобытных и глубоких исследователей нравственности последней четверти XIX в. — мученику Иоанну Попову. В качестве «почвы», на которой выросло учение профессора И. В. Попова, в статье представлены взгляды на совесть его предшественников: архим. Платона (Фивейского), прот. И. Халколиванова, архим. Гавриила (Голосова), прот. Ф. А. Голубинского, прот. И. Янышева, свт. Иннокентия (Борисова), свт. Феофана Затворника, а также В. С. Соловьева. При обращении к богословию самого Ивана Васильевича, в статье актуализируется рецензия доцента А. И. Введенского — единственное сохранившееся описание кандидатского сочинения И. В. Попова о совести, её сущности и происхождении. Однако основной работой, на которую и было обращено основное внимание, избрана его магистерская диссертация «Естественный нравственный закон». Анализ этой работы позволил утверждать, что И. В. Попов сформулировал глубокое и по-своему уникальное учение о совести. Он не только оригинальным образом соединил рациональное и чувственное с традиционно выделяемыми в ней функциями, но обозначил в ней формальную и содержательную стороны. При этом специфика его исследовательского метода позволила ему соединить в своей работе традицию с творческим, самобытным изложением.

Ключевые слова: нравственное богословие, христианская этика, совесть, новомученик Иоанн Попов.

Введение

Как известно, одним из важнейших принципов жизни древней Церкви был принцип *communio sanctorum*, «общение святых», который означал одновременно и участие верных в Евхаристии — причащении Святых Христовых Тайн, и общение христиан друг с другом, общение людей, принадлежащих к *народу святому* (1 Петр. 2, 9). Постепенная утрата библейского понимания святости как принадлежности Завету и формирование образа святого как того, кто предельно отделён от жизни мира, привело к трансформации принципа «общения святых», первоначально в общение с духовно авторитетными подвижниками, а в более поздний период в молитвенное общение со святыми и восприятие их жизни и учения в качестве образца для подражания. Разрыв христианского сообщества на тех, кто стремился «быть совершенным», и тех, кто оставался жить в «мире сем», привело к охлаждению жизни последних и её обмирщению. Указывая на этот разрыв, И. В. Попов писал: «Преобладание монашеских тенденций ослабляло нравственную энергию членов Церкви, живущих в обычных условиях семьи и государства»¹. Происходило это потому, что «большинство мирян, поглощённых ежедневными заботами и неопытных в духовной жизни, не имели ни времени, ни сил, чтобы выполнить эту работу самостоятельно, и потому во многом вовсе оставались без руководства»². В этих коротких замечаниях будущий новомученик указывает на условие, которое делает «общение» не только возможным, но и плодотворным. Этим условием является общность обстоятельств жизненного пути или хотя бы некоторая их схожесть. В свою очередь, это побуждает нас обращаться к богословию и жизни новомучеников, ибо они жили и свидетельствовали о вере в условиях хотя и гораздо более сложных, но все же близких к нам по времени, языку и культуре.

Понятие о совести в академическом богословии XIX века

В существующих на данный момент обзорах русской философии, как, впрочем, и русского богословия, можно найти указание на своего рода этикоцентричность русской души, непрестанную обращённость её к вопросам нравственности. Однако даже такой скрупулёзный

1 Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 799.

2 Там же. С. 799.

исследователь истории русского нравственного богословия, как А. А. Бронзов в своём обзоре почти не касается вопросов, связанных с совестью, только изредка указывая на степень разработанности этой темы у того или иного автора.

Наблюдая за развитием темы совести в XIX в., можно отметить некоторую сложность. С одной стороны, в это время стали появляться психологические исследования о совести, которые, впрочем, не учитывали религиозного контекста. С другой, учебники нравственного богословия иногда были настолько схоластичными, что совершенно не упоминали психологические корни нравственных проявлений³. В то же время, ко второй половине XIX в. можно говорить о постепенном изменении сложившейся ситуации. Так, ко времени формирования этических взглядов новомученика Иоанна Попова, то есть ко времени его обучения в Смоленской семинарии, этические и психологические исследования, пусть и в разной мере, но всё же взаимно учитывались, о чём свидетельствует само название его магистерской диссертации: «Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности)».

Общеизвестно, что богословские учебники конца XVIII и начала XIX в. были либо католическими, либо протестантскими, либо православными, написанными по западным образцам. Начало XIX в. почти не даёт образчиков самобытного богословия по нравственным вопросам. Большинство русскоязычных книг были либо прямыми переводами, либо компиляциями различных западных источников. Пользовались популярностью труды таких авторов, как Х. Вольф, Ф. Х. Баумейстер, И. Ф. Будде, И. Л. Мосхайм, и др. В случае Феофилакта Лопатинского можно утверждать, что его система «составлена по руководству Фомы Аквинского»⁴.

Философская настроенность на «интроспекцию и самопознание, унаследованная от стоицизма»⁵, прямо и косвенно влияла на мировоззрение составителей учебников. Неудивительно, что многие авторы, говоря о совести, цитируют стоиков, ведь на протяжении только XVIII в. труды Марка Аврелия были изданы пять раз. В этом ключе необходимо также упомянуть многочисленные переводы Фенелона, который, рассуждая о природе человеческого разума и мыслей, в нём возникающих, в работе «Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека», говорит о «существовании внутреннего наставника» и вопрошает:

3 См.: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. С. 219.

4 Там же. С. 178.

5 Русская религиозная антропология. Т. 1: Антология. М., 1997. С. 19.

«Не он ли есть Бог, которого я ищу?»⁶ Очевидно, что эти слова гораздо созвучнее Сенеке, чем апостолу Павлу. Даже краткий обзор литературы XVIII и начала XIX в. показывает, что сочинения большинства авторов носят вторичный, часто компилятивный характер. Никакого подробного и самостоятельного учения о совести мы не найдём, например, ни у митрополита Платона Левшина, ни у протоиерея Ф. А. Голубинского, ни даже у свт. Иннокентия (Борисова), который, впрочем, одним из первых обращается к этимологии, а также, что особенно важно, к творениям святых отцов. Так, он вслед за аввой Дорофеем утверждает, что совесть можно подавлять, но совершенно уничтожить невозможно. В то же время он удивительно сочетает следование авве Дорофею с уверенностью в том, что совесть может ошибаться, может быть колеблющейся или заблуждающейся, иногда она «изрекает закон в пользу порока, а законом правды пренебрегает. Свидетельствуя, она свидетельствует большей частью ложно»⁷. Подобные идеи были характерны в значительно большей степени для казуистов конца XVI в., чем для восточных святых отцов. Однако именно такое смешение авторитетов можно назвать знаком времени.

В 1855 г. увидел свет учебник «Православного нравственного богословия» архимандрита Платона (Фивейского). Именно этот учебник в конце 50-х гг., по свидетельству И. П. Сперанского⁸, был завезён в Смоленскую семинарию, в которой несколькими десятилетиями позже учился будущий новомученик Иоанн Попов.

В качестве положительного можно отметить тот факт, что, рассуждая о совести, автор учебника цитирует не только Священное Писание, но и святоотеческую литературу, в частности свт. Иоанна Златоуста и прп. авву Дорофея. По его мнению, «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...»⁹. Говоря о функции совести, отец Платон уточняет, что «совесть предписывает нам от имени Божия то, что в ней самой вложено Богом»¹⁰. Кроме законодательства, совесть свидетельствует

6 Фенелон. Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека. М., 1809. С. 209.

7 Иннокентий (Борисов), свт. Нравственная антропология // Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского. СПб., 1908. Т. 6. С. 249.

8 Сперанский И. П. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания Семинарии до её преобразования по Уставу 1867 г. Смоленск, 1892. С. 291.

9 Платон (Фивейский), архим. Православное нравственное богословие. М., 1855. С. 19.

10 Там же. С. 21.

и судит. Вынося приговор, она «произносит приговор о достоинстве действий, оправдывая или осуждая оные...»¹¹. В то же время для автора очевидно, что совесть «иногда совершенно заблуждает», хотя подробно о причинах и формах её заблуждений он не говорит.

Несомненно, каждый автор того или иного учебника вносил в учение о совести нечто особенное. Однако было и то, что их объединяло. Например, совесть по общему мнению является частью человеческой природы¹², она совмещает в себе разумное (от ума) и чувственное (от сердца) начала¹³; зависит от естественного закона в человеке, но может ошибаться¹⁴. Кроме того, большинство авторов традиционно выделяют три функции совести: законодательную, судебную и исполнительную¹⁵.

Новые уставы для учебных заведений, принятые еще в 1867 г., сильно зависели от творений зарубежных авторов, в то время как последние, по свидетельству А. А. Бронзова, старались избегать вопроса о совести как «научно неудобоприменимого»¹⁶.

Впрочем, некоторую ясность попытался внести в вопрос о совести протоиерей Иоанн Янышев, работа которого «Православно-христианское учение о нравственности» была издана в 1887 г. Обращаясь к определению совести, он полагает, что она есть «одновременное сознание намерений и действий... и движений нравственного чувства»¹⁷. Оценивая распространённое утверждение «совесть — голос Божий», он считает это высказывание «менее всего соответствует её назначению», хотя «закон, лежащий в основании совести, действительно Божественный, так и в том, что совесть зачастую настолько независима и невольна, что создаётся ощущение того, что она является чем-то внешним по отношению к нам, ощущение её как “вышей силы”»¹⁸.

Борясь с ненаучным подходом в нравственном богословии, автор отмечает, что «особенно ненаучно считать совесть особой, самостоятельной силой души, занимающей притом среднее место между умом и волей,

11 Платон (Фивейский), архим. Православное нравственное богословие. С. 22.

12 Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. Самара, 1875. С. 20.

13 Там же. С. 17–18.

14 Гавриил (Голосов), архим. Нравственное богословие применительно к программе семинарского курса. Тверь, 1884. С. 89.

15 Там же. С. 83–84.

16 Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. С. 79. См. об этом также: Норре J. Das Gewissen: mit Einschluss der Gefühle und der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen. Regensburg, 1875.

17 Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. СПб., 1906. С. 117.

18 Там же. С. 119.

будучи только сознанием, — она и есть только это сознание»¹⁹. Оценивая столь категоричное суждение протопресвитера Иоанна, приходится признать, что оно противоречит не только приведённому выше мнению свт. Иннокентия (Борисова) о совести, но и многим авторам святоотеческого периода, прямо именовавшим совесть силой души²⁰. Различные упоминания совестных характеристик в Новом Завете, по мнению отца Иоанна, есть лишь указание на меру и качество развития нравственного чувства, а также на ясность обнаружения его в сознании.

Несколько слов стоит сказать о том, как представлял себе совесть свт. Феофан (Говоров). Свои соображения он сформулировал в сочинении «Начертание христианского нравоучения», увидевшем свет в 1891 г. В прямом смысле слова семинарским учебником она не является, но, учитывая общую значимость автора для богословия XIX в., обратиться к ней необходимо.

Говоря о природе совести, святитель отмечает, что она есть «сила духа, которая, сознавая закон и свободу, определяет взаимное отношение их»²¹. Её основную функцию он видит в том, чтобы «образовать человека в гражданина того мира, куда впоследствии он должен переселиться. С сей целью она возвещает ему тамошние законы, обязывает выполнять их, судит его по ним, награждает или наказывает»²². Её существенное дело — «знать волю Божию», с которой она сочетается по природе²³. Однако её содержанием оказывается не только воля Божия, но и внешние нормы, с которыми человек сталкивается в жизни.

Среди функций совести святитель выделяет: законодательную, свидетельскую и судебную. Сама по себе совесть представляется святителю неподкупной, хотя не всегда верной. Верность суда зависит от тех законов, которые совесть принимает к руководству, он может быть ошибочным там, «где неверно законодательство совести». Этим ошибкам преосвященный автор уделяет большое внимание. Особенно подробно он говорит о состояниях совести после грехопадения. Так, с одной стороны, она может подчиняться греховному выбору, с другой, может стать чрезвычайно скрупулезной, невыносимо мнительной.

19 Соловьев В. С. Критика отвлечённых начал // Полное собрание сочинений в 10 тт. СПб., 1912. Т. 2. С. 121.

20 Макарий Великий, прп. Беседа 1, 3 // Макарий Великий, прп. Творения. М., 2002. С. 254.

21 Феофан Затворник (Говоров), свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 259.

22 Там же. С. 259.

23 Там же.

По мысли свт. Феофана, человек должен помнить, что он утерял «сердечную стройность» и должен молиться, «чтобы Господь обновил в нас дух правый». В случае искренней молитвы, совесть такого человека получает вразумление и исправляется во всех трех функциях.

В свете сказанного важно отметить, что в русской богословской науке, часто действительно зависимой от западной, именно в последней четверти XIX в. появилось большое количество глубоких и в достаточной мере самобытных опытов построения «богословия совести». Происходило это благодаря тому, что авторы открывали для себя мир собственно православной, в первую очередь аскетической, литературы, в которой представления о совести развивались совершенно иными путями, чем во втором тысячелетии на Западе.

Совесть в психологии и философии второй половины XIX века

Учитывая, что магистерская диссертация новомученика Иоанна (Попова) имела в своём названии явную отсылку к психологии, нельзя не упомянуть о работе протоиерея Ф. А. Голубинского «Умозрительная психология», которая была опубликована в 1871 г.

Общеизвестна связь Голубинского с масонскими кругами, чем во многом был определён его круг чтения. По словам Н. К. Гаврюшина, в число «внутренних авторов» входили прп. Макарий Египетский, прп. Исаак Сирий, Иоган Таулер, Валентин Вейгель, Яков Бёме, Иоанн Арндт. Особенное влияние в этом отношении оказал на отца Фёдора И. В. Лопухин²⁴. По мнению последнего, совесть есть эхо, раздающееся в душе человека оттого, что рука Божия «непрестанно толцет во внутреннем человеке»²⁵. Учитывая, что автор изучал святоотеческие творения, близость его мнения к тому, которое существует в церковном Предании, неудивительна.

Протоиерей Фёдор Голубинский говорит о совести более подробно. В своих рассуждениях он, с одной стороны, основывается на святоотеческих основаниях, с другой — на философских. На пространстве одной страницы можно встретить высказывания: «Чистые и возвышеннейшие понятия о душе находим у отцов Церкви, как то: о невестственности её, высших силах — уме и совести, об отражении образа

24 *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 140.

25 *Лопухин И. В.* Масонские труды (Пути к небу). М., 1997. С. 102.

Божия в духе нашем...», с другой стороны: «Многие истинные понятия о сем предмете взяты отцами и учителями Церкви из учения Платона»²⁶. Первое указание явно исходит из знакомства с творениями прп. Макария Египетского, который говорит о совести как об одной из сил души. Во втором, несомненно, прослеживается особенное уважение к Платону, прививавшееся в то время в московских духовных школах. К сожалению, однако, Фёдор Александрович не сравнил учение о силах души греческого философа и преподобного подвижника.

Научного исследования вопроса о совести у него нет, как нет точности и полноты в определениях. Он пишет: «В нас есть начало нравственного добра, которое, до совершения нравственных поступков, предписывает закон, которому мы должны следовать, — после совершения их является как судия, наказывающий или награждающий оные. Это начало есть совесть»²⁷. Важно указать, что, по мнению Голубинского, «происхождение совести не может быть земное. Иначе главные её действия были бы корыстными, клонящимися только к удовольствиям; но в действиях совести нет сего. Если что может быть названо голосом Божиим в человеческой душе, так это совесть»²⁸.

Несмотря на то, что В. С. Соловьёв не относится к собственно академическим авторам, влияние его в последней четверти XIX в. столь значимо, что без хотя бы краткого изложения его представлений о совести и её природе обойтись совершенно невозможно. Не будет преувеличением сказать, что нравственная система В. С. Соловьёва строится на его идее «всеединства»²⁹. Однако, учитывая, что основные работы И. В. Попова, к которым мы будем обращаться, опубликованы в 1892 и 1897 гг., стоит говорить о тех сочинениях Соловьёва, которые были написаны до этого времени, в первую очередь о его диссертации «Критика отвлечённых начал» (1880) и сборник «Духовные основы жизни» (1884).

В работе «Критика отвлечённых начал» В. С. Соловьёв свидетельствует о возможности человека оценивать свои действия как недолжные не только с помощью инстинкта, но и в силу «разумности». Совесть для Соловьёва представляется способностью, подтверждающей эту возможность. Рассуждая о механизмах нравственной жизни, он утверждает:

26 Голубинский Ф., *прот.* Умозрительная психология. М., 1871. С. 6.

27 Там же. С. 94.

28 Там же. С. 95.

29 См.: Горелик К. В. Этика всеединства в философии Владимира Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. СПб., 2003. («Symposium»: Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва; вып. 32). С. 189–196.

«Что мы ни измышляли бы для того, чтоб оправдать какое-нибудь безнравственное действие»³⁰, мы всегда будем чувствовать, что совесть не умолкает, потому что сущность её действия заключается в «безусловном ясном и непререкаемом сознании»³¹ неисполнения должного.

Учитывая это, он находит, что её главный недостаток в том, что она «говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не даёт никакой положительной цели нашей деятельности»³². Она не властна исправить человека и только увеличивает его страдания. Станным образом, в этом своём суждении Владимир Сергеевич оказывается ближе к Сократу, чем к апостолу Павлу или кому бы то ни было из христианских учителей своего времени.

Содержанием любого деяния, осуждаемого совестью, по Соловьёву, является эгоизм, присутствующий в качестве обязательного элемента в любом поступке. Противостоит эгоизму не как «частное нравственное правило, а нечто всеобщее, единое, безусловное... альтруизм — признание другого целью»³³. Именно в этом Соловьёв находит психологическое отличие совести от близких ей явлений стыда и религиозного страха. В стыде человек мучается из-за публичного поступка, совершённого в отношении себя и не затрагивающего другого, он боится позора. Религиозный страх человек испытывает после поступка, также не направленного против человека, но «противоречащего его верованиям в метафизической области»³⁴. В определении В. С. Соловьёвым чувства, возникающего под воздействием совести, очевидно влияние категорического императива И. Канта. Соловьёв пишет: «Совестно же нам может быть только за такой поступок, которым так или иначе, активно или пассивно, положительно или отрицательно, в большей или меньшей мере и степени, мы обидели какое-нибудь другое существо, отнесли к нему как к средству или внешней вещи»³⁵. Для Соловьёва вся наша деятельность «по естеству» обусловлена этим естеством и эгоизм является нормой и ведёт к разделению людей. Из этого следует, что совесть предполагает иной порядок — сверхъестественный, метафизический, к исполнению которого она призывает. Развивает эту идею Владимир Сергеевич в сборнике «Духовные основы жизни». Он утверждает, что

30 Соловьёв В. С. Критика отвлечённых начал. С. 108.

31 Там же. С. 357.

32 Там же. С. 192.

33 Там же. С. 358.

34 Там же.

35 Там же.

склонность противоречить совести появляется в нас «в силу нашей животной природы»³⁶. Нравственность становится поистине проблемой именно в силу того, что в нас сталкиваются два противоположных влечения и одно из них получает нравственную оценку. Животное, естественное стремление, осуждаемое совестью, воспринимается как грех и беззаконие. При этом проблема этого совестного закона, по мысли Соловьёва, в том, что он только ограничивает внешние проявления желаний, ничем их не заменяя. Несколько позже, продолжая свою мысль, Соловьёв утверждает, что из ситуации нравственного бессилия человека может вывести только Тот, «Кто выше и лучше мира... обладающий полнотой добра»³⁷; Его дар и называется благодатью. При этом несомненно, что, кроме знания, человек должен прилагать усилие воли: «Только волей человек может... признать сущее Добро и Бога». Однако это знание и волевое усилие оплодотворено совестью, так как «Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас добровольно признать её», то есть вера есть нравственная обязанность, так как «верить в Бога — значит признавать, что есть добро, о котором свидетельствует наша совесть...»³⁸. Добро это значительно шире рамок юридического закона, поскольку человек должен стремиться к совершенству. И единственной возможной и безошибочной проверкой совести и верности её оценок Соловьёв считает обращение к «нравственному образу Христа», на котором необходимо сосредоточиться и задать себе вопрос перед поступком: «Одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его совершение»?³⁹

Учение новомученика Иоанна Попова о совести

Иван Васильевич Попов начал знакомство с систематическим изложением нравственной проблематики в Вяземском духовном училище и Смоленской духовной семинарии, которую окончил в 1888 г. Как уже было сказано, с большой долей вероятности, основным учебником по нравственному богословию, к которому он мог обращаться, был учебник архимандрита Платона (Фивейского). Несмотря на то, что богословские интересы И. В. Попова периода обучения в училище

36 Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // Полное собрание сочинений в 10 тт. СПб., 1912. Т. 3. С. 310.

37 Там же. С. 313.

38 Там же. С. 315.

39 Там же. С. 416.

и семинарии неизвестны, в академии он пишет сначала кандидатскую диссертацию «Совість (её сущность и происхождение)», а затем 16 мая 1897 г. защищает магистерскую диссертацию «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности».

Первая из них в настоящий момент, по всей видимости, утеряна, вторая после защиты опубликована в виде монографии. Однако, несмотря на отсутствие текста первой работы, её краткая характеристика сохранилась в протоколах Совета Московской духовной академии за 1892 г. в рецензии доцента Алексея Ивановича Введенского. Благодаря этому краткому тексту мы можем хотя бы отчасти восстановить развитие взглядов изучаемого автора.

Итак, по свидетельству А. И. Введенского, кандидатское сочинение И. В. Попова состояло из введения и двух частей, критической и положительной. Во введении автор определяет совесть и ставит задачу исследования. Кроме того, говоря здесь о совести, автор подробно говорит о её функциях: «повелевающей и судящей»⁴⁰. Сразу можно отметить, что подобная характеристика совести по её функциям является вполне закономерной, хотя и в большой мере «школьной», зависящей от схоластических по происхождению учебных пособий.

Первая часть состоит из пяти глав, в которых содержатся: изложение эволюционной теории (1), критика этой теории (2), критика учения эволюционистов о происхождении нравственных понятий (3), критика взглядов этой теории на происхождение формальной стороны совести (4) и изложение взглядов Канта (5). Принятое в первой части разделение на материальную и формальную сторону совести автор проводит через всё исследование, что при отсутствии точных определений вносит в работу некоторую путаницу. Например, в начале работы Иван Васильевич под материальной, то есть содержательной, стороной совести подразумевает «нравственный закон или идеал», в то время как в конце работы то же «сознание нравственного закона, идеала или долга» связывается в совести с формальной стороной.

Содержание второй части А. И. Введенский, к сожалению, передаёт лишь частично. Третья и четвертая главы называются «Нравственные идеалы и правила как выражение стремления духа к единству» и «Единство как идеал; чувство должного...» соответственно.

Основную мысль сочинения рецензент передаёт следующим образом: «Сущность и корень нравственности есть... стремление к единству, которое “дано а priori” и побуждает человека повсюду

40 Протоколы Московской духовной академии за 1892 год // БВ. 1893. Т. 1. № 1. С. 153.

к “объединяющей деятельности”, но которое “само по себе пусто, как и всякая а priori данная форма”»⁴¹.

Единство автор соотносит с производными и вторичным формами, симпатией, стыдом и прочими для того, чтобы доказать, что содержание нравственных идей имеет опытную основу, без которой «стремление духа к единству... было бы пусто и даже недоступно нашему сознанию». По мнению рецензента, подобные утверждения делают затруднительным для автора раскрытие повелевающей и судящей функций совести.

Главным недостатком работы, с точки зрения рецензента, является использование автором противоположных методов во введении и в основной части работы. Так, во введении автор использует единственно верный [по мнению рецензента — С. Д.] принцип изучения морали. А. И. Введенский называет его принципом «индивидуализации» и «спецификации» и полагает, что только он может привести «к построению морали не для животного и не для “среднего человека”, а для человека идеального», которая останется «самодовлеющим и истинно прекрасным идеалом»⁴². Однако в основной части работы И. В. Попов изменяет этому принципу и идёт от частного к общему, что приводит его к «построению морали на том “первобытном” чувстве или инстинкте общности»⁴³, который в итоге является своего рода примитивизацией морали. Акцент на чувстве или инстинкте заставляет автора больше обращаться к вопросам психологическим, чем метафизическим, за что его также критикует рецензент. Завершая рецензию традиционным выражением: «несмотря на вышеупомянутый недостаток», А. И. Введенский подчёркивает множество её достоинств, среди которых обширные сведения, тонкое и гибкое мышление, оригинальность суждений, стойкость взглядов и уважение к оппонентам, которое проявлялось в том, что их доводы никогда не были ни умалены, ни искажены⁴⁴. Особенно выделяет рецензент начитанность автора в художественной литературе и изобилие примеров из поэтов и романистов.

Вопреки рекомендации А. И. Введенского, И. В. Попов не стал дополнять и публиковать кандидатское сочинение. Работая над темой, он пишет следующую, уже магистерскую, работу «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности», которую и издаёт в качестве монографии в 1897 г.

41 Там же. С. 152.

42 Там же. С. 154.

43 Там же. С. 153.

44 Там же. С. 155.

Говоря о естественном нравственном законе, Иван Васильевич начинает работу с критики утилитаризма (1 гл.), учений тех, кто говорит о морали бескорыстных чувств (2 гл.), философии Канта и Герберта (3 гл.). Далее автор говорит о любви и единении разумных существ как об основном идеале нравственности (4 гл.). Исследование завершается главой (5) о происхождении нравственных чувствований и нравственных идеалов.

Как видно из краткого перечисления глав, основная идея в отношении того, что есть нравственный идеал, в новой работе И. В. Попова остается прежней. Резюмируя четвертую главу, он утверждает, что «Единение всех разумных существ представляет собою объективную сторону нравственности», в то время как любовь оказывается «субъективной стороной нравственности». Стать реальностью идеал может «лишь в том случае, если любовь сделается основным настроением во внутренней жизни каждого отдельного лица»⁴⁵. Однако к этому выводу автор придёт несколько позже.

Собственно христианскому учению о совести автор посвящает первый параграф второй главы, который так и называет: «Анализ понятия совести». Начинает он исследование с лингвистического анализа, в котором отмечает, что все языковые данные указывают на теснейшую связь явлений совести и сознания. В то же время он утверждает, что совесть есть сознание «*sui generis*»⁴⁶, уникальное в своём роде, так как сознанием «не исчерпывается всё её содержание». В подобном утверждении нельзя не увидеть, с одной стороны, продолжения традиции предшествующих исследователей, с другой — явную внутреннюю полемику, в которую он с ними вступает.

Продолжая говорить о содержании совести, автор ссылается на тот факт, что в Священном Писании Ветхого Завета совесть (обозначавшаяся еврейским словом *leb* — сердце) явно связана с чувствами (Иов 27, 6; 1 Цар. 24, 6; 1 Цар. 25, 31; 2 Цар. 24, 10; Пс. 37, 9). Этот аспект совести выражается в трёх «метафорических названиях совести: законодатель, судия и мздовоздаятель»⁴⁷. Ссылаясь на исследование Ж. Норре «*Das Gewissen*» (1875) автор подчеркивает, что для древних народов, какими были древние евреи, всегда была характерна ориентация не на сознание, а на чувство, поэтому и совестное свидетельство в Ветхом Завете выражается через чувствования сердца, а не через действия сознания.

45 Попов И. В. Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897. С. 455.

46 Там же. С. 174.

47 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 177.

В итоге, И. В. Попов, выделяя основные элементы совести, даёт ей следующее определение: «Совесть есть сознание, обнимающее собою представление о нравственном законе или идеале, оценку с его точки зрения субъекта и его деятельности и возникающее вследствие этого радостное или мучительное чувство»⁴⁸. Как можно увидеть, он разделяет элементы совести на сознательные и чувственные. При этом он совмещает эти элементы с уже обозначенными им самим функциями. Так к сознательным, или, как он говорит, «теоретическим», относятся элементы «нравственных суждений и оценки», в то же время, к чувственным, или, как он говорит, «эстетическим», относится элемент «воздающий».

Говоря в рамках «теоретических» элементов о законодательной функции, Иван Васильевич отмечает, что «законодательство» оказывается возможным благодаря тому, что в её [совести. — *свящ. С. Д.*] состав «входит прежде всего понятие о законе, правиле, нравственном идеале»⁴⁹. Обращаясь к функции «судебной», он уточняет, что суждение совести отличается от суждения обычного сознания, во-первых, особой точкой зрения, с которой происходит оценка. Во-вторых, эта оценка даётся через сравнение с нравственным законом. В этом разделении совести и законов, которыми она пользуется, И. В. Попов сходится со свт. Феофаном Затворником. В-третьих, оцениваются «не объекты, находящиеся вне нас, но само наше “я”», насколько оно проявляет себя в действиях и намерениях. Более того, оценка может распространяться на отдельные поступки и на жизнь в целом.

Обращаясь к чувствам, в которых совесть является как воздающая человеку за его действия, автор отводит им значительную роль. Например, положительные, радостные чувства оказываются так важны, что он даже обосновывает ими твёрдость мученического подвига. Будущий новомученик утверждает, что стойкость мучеников можно объяснить с психологической точки зрения только «необыкновенною силою приятных чувствований удовлетворенной совести»⁵⁰.

48 Там же. С. 178. Стоит подчеркнуть, что в этом определении автор оказывается вполне самобытным, не зависящим от современных ему работ. Более того, определяя её именно таким образом, он вступает в спор с немецким автором, которого не раз упоминает на страницах работы. Уже упоминаемый нами J. Норре в своей монографии о совести говорит о том, что сознательные элементы в совести зависят от чувственных, т.к. она по сути и сводится для него к духовным чувствам. См.: *Norpe J. Das Gewissen. S. 183–184.*

49 *Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 177.*

50 Там же. С. 188.

Каков же характер всех этих чувств? По мысли мученика Иоанна, эти чувства — сложные, составленные из элементов постоянных и случайных. К постоянным элементам относятся: «чувство долга», «чувство привлекательности идеала», либо, напротив, «тяжёлое чувство недолжного, ненормального»⁵¹. Эти чувства (заметим, что это именно чувства!) должного и недолжного являются «первичными и неразложимыми элементами душевной жизни»⁵², которые невозможно определить, но можно только указывать на них. В то же время дополнительные, изменчивые акценты, связанные с ощущением приятности и неприятности поступка, непосредственно с действием совести могут быть и не связаны или даже могут ему противостоять. Например, исполнение долга не всегда может быть приятным.

Однако чувства и требования совести могут быть и обманчивыми. Автор пишет: «Надо иметь в виду, что совесть не есть нечто абсолютное и легко может заблуждаться»⁵³. В качестве примера он напоминает слова Христа: *«Даже наступает время, когда всякий убивающий вас будет думать, что он тем служит Богу (Ин. 16, 2) — и сожжение Яна Гуса, в котором искренне участвовала одна старушка, воспринимая своё участие как нравственно должное.*

Таковую совесть новомученик Иоанн называет больной и извращённой, потому что она «одобряет достойное порицания»⁵⁴. При этом, рассуждая об ошибках совести, он проговаривает очень важную мысль: «Формальная сторона совести — чувствования, входящие в состав её, — всегда одинакова». Он имеет в виду, что совесть всегда действует как совесть, то есть продолжает побуждать или предупреждать, судить или радовать, притом что содержательная часть её свидетельства может быть совершенно искажена⁵⁵.

Довольно интересны представления святого о том, как человек может бороться с мучительными чувствами, навязываемыми совестью. По его мнению, несмотря на сильную навязчивость этих чувств, «сильная воля может до некоторой степени овладеть течением своих мыслей и собственными усилиями удалить из них воспоминания о совершённых злодеяниях»⁵⁶. В другом месте он называет эти действия

51 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 190.

52 Там же.

53 Там же. С. 196.

54 Там же.

55 Об этом см.: Домусчи С. А. К вопросу о соотношении совести и свободы человека // БВ. 2016. № 20–21. С. 101–122.

56 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 184.

«рассудочными» и считает их попыткой «оправдать поведение, не соответствующее требованиям нравственности»⁵⁷. В то же время он отмечает, что даже в этом случае все действия совести «исчезают только, так сказать, с поверхности сознания и продолжают жить полной жизнью в области бессознательного»⁵⁸, однако обязательно наступит время, когда «совесть просыпается и начинает терзать человека наперекор всей его логике»⁵⁹. В этой мысли о неподкупности совести и её неизменности в рамках одной человеческой личности Иван Васильевич близок прп. авве Дорофею и свт. Иоанну Златоусту.

Наконец, в заключительной главе своей монографии автор утверждает, что существо совести «состоит главным образом в чувстве должного, нормального, соответствующего с правилом или идеалом, которое соединяется с представлением о добром действии и намерении и обратных чувствованиях, возникающих при представлении действия или намерения злого»⁶⁰. Иными словами, совесть позволяет нам чувствовать, что мы правы или неправы, что и является ядром её формальной стороны. Совесть предписывает и оценивает нашу жизнь с точки зрения высшего идеала, который, как уже было сказано, заключается в единении всех в любви, во-первых, к Богу, во-вторых, к ближнему. Теме любви как краеугольному камню единства автор посвящает немало вдохновенных страниц, полагая в основание своего мнения святоотеческое предание.

Заключение

Подводя итог, можно отметить ряд существенных особенностей не только учения новомученика Иоанна о совести, но и той методологии, которую он использует, обращаясь к этому вопросу.

Говоря о совести как о сознании, автор следует протопресвитеру Иоанну Янышеву. В отличие от него Попов видит в ней внутреннюю сложность, включает в неё чувственный компонент. При этом он не соединяет разумное и чувственное автоматически, как делали писавшие до него авторы, но показывает механизм, который их связывает. Функции совести он излагает по вполне традиционной схеме, хотя и вписывает их в логику собственных рассуждений.

57 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 102.

58 Там же. С. 184.

59 Там же. С. 102.

60 Там же. С. 498.

Одним из первых в русском академическом богословии И. В. Попов выделяет в совести две стороны: формальной, описывающей характер её действия, и материальной, говорящей о содержании её свидетельства. Подобное разделение, в свою очередь, помогает автору объяснить возможные ошибки совести, не вводя идею её греховного двойника.

Кроме того, новым было описание совести как собственно человеческого психологического явления, имеющего целью раскрытие в нём закона любви к Богу и ближнему, того закона, что ведёт к единству всех разумных существ. Может показаться, что эта идея заимствована И. В. Поповым у В. С. Соловьёва, хотя о прямом заимствовании говорить вряд ли приходится. В диссертации присутствует всего одна ссылка на статью Соловьёва, не имеющую отношения к теме «единства», кроме того, сам философ в данном случае развивает идеи Шеллинга, с философией которого И. В. Попов мог быть знаком напрямую. Наконец, допуская возможное влияние, важно понимать, что добродетель единения всех в любви по образу Бога — это совсем не то же самое, что философская идея всеединства.

Говоря о методологических особенностях его исследования, стоит прежде всего отметить его самостоятельность в качестве исследователя. Он явно не боится светского языка, не боится спорить или соглашаться с философами прошлого и настоящего, причём как русскими, так и иностранными.

При обращении к категории, о которой православные учебники пишут достаточно подробно, а западные исследователи отказываются писать вследствие ненаучности предмета, он сочетает традицию, но рассуждает не по готовым лекалам, а творит и отнюдь не излагает учение, кем-то заранее сформулированное.

Поразительно, но ставший одним из самых глубоких патрологов новомученик Иоанн Попов, говоря о совести, ни разу не ссылается на святых отцов. По многим другим вопросам он обильно их цитирует, на что с похвалой обращает внимание профессор А. Бронзов в своей небольшой рецензии⁶¹. Однако, описывая чувственное выражение совестных явлений, Попов кратко обращается к библейским образам и особенно подробно цитирует пьесы Шекспира.

Современным христианам, живущим в цивилизованных странах, сложно подражать новомученикам в их подвиге, так как в них христианство не является гонимой религией явным образом. В то же время

61 *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. С. 401–404.

нравственная твёрдость и верность учению Церкви перед лицом современных общественных норм может быть формой исповедничества. Однако новомученикам можно подражать не только в их смерти, но и в жизни, не только в благочестии, но и в научных исследованиях. На этом пути новомученик Иоанн Попов оказывается для нас замечательным примером. Его умение мыслить самобытно сохраняя верность традиции, а также цитировать святых отцов и вместе с ними приводить слова Шекспира, свидетельствует о том, что во всякое время люди, верные подлинно святоотеческому методу, не просто сохраняли Предание, но продолжали творить в Его русле.

Библиография

- Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1901.
- Гавриил (Голосов), архим. Нравственное богословие применительно к программе семинарского курса. Тверь: Типо-лит. Ф. С. Муравьева, 1884.
- Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011.
- Голубинский Ф. А., прот. Умозрительная психология. (Чтения, записанные со слов его студентом академии XIV курса В. Назаревским и др.). М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1871.
- Горелик К. В. Этика всеединства в философии Владимира Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. («Symposium»: Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва; вып. 32). С. 189–196.
- Домусчи С. А. К вопросу о соотношении совести и свободы человека // БВ. 2016. Т. 20–21. С. 101–122.
- Иннокентий (Борисов), свт. Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского: в 6 т. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1908. Т. 6.
- Лопухин И. В. Масонские труды. СПб.: Алетея, 1997.
- Макарий Великий, прп. Творения. М.: Паломник, 2002. (Библиотека отцов и учителей церкви).
- Платон (Фивейский), архим. Православное нравственное богословие / сост. архим. Платон (Фивейский). М.: Тип. Семена, 1854.
- Попов И. В. Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1897.
- Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 798–855.
- Протоколы Московской духовной академии за 1892 год // БВ. 1893. Т. 1. № 1. С. 125–156.

- Русская религиозная антропология. Т. 1: Антология / сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Московский философский фонд, МДА, 1997.
- Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. СПб.: Просвещение, 1912. Т. 3. С. 301–416.
- Соловьёв В. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. Критика отвлечённых начал. СПб.: Просвещение, 1911.
- Сперанский И. П. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания Семинарии до её преобразования по Уставу 1867 года. Смоленск: Тип. Е. П. Позняковой, 1892.
- Фенелон. Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека / пер. с франц. М.: Университетская типография, 1809.
- Феофан Затворник (Говоров), свт. Начертание христианского нравоучения. Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1891.
- Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. Самара: Зем. тип., 1875.
- Янышев И. Л., протпр. Православно-христианское учение о нравственности. 2-е изд. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1906.
- Hoppe J. I. Das Gewissen: mit Einschluss der Gefühle und der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen. Regensburg: Verlag von G. J. Manz, 1875.

The Doctrine of the New Martyr John Popov on Conscience in the Context of Moral Theology of the XIX Century

Priest Stephan A. Domuschi

PhD in Theology, PhD in Philosophy

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Dean of the Missionary Faculty of Russian Orthodox University

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

domustchi.stefan@gmail.com

For citation: Domuschi Stephan A., priest. "The Doctrine of the New Martyr John Popov on Conscience in the Context of Moral Theology of the XIX Century". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 137–156. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-00-00

Abstract. The article is devoted to the doctrine of conscience of one of the most interesting, original and profound researchers of morality of the last quarter of the XIX century – the Martyr John Popov. As the «soil» on which grew the doctrine of Professor I. V. Popova, the article presents the views on conscience of his predecessors: archim. Plato (Thebes), prot. I. Hualianfa, Archimandrite. Gabriel (vocal), FR. F. A. Golubinsky, prot. I. yanysheva, SVT. Innokenty (Borisov), SVT. Theophanes the Recluse, as well As Vs Solovyov. When referring to the theology of Ivan Vasilyevich himself, the article updates the review of associate Professor A. I. Vvedensky – the

only surviving description of the candidate's work of I. V. Popov on conscience, its essence and origin. However, his master's thesis «Natural moral law» was chosen as the main work, on which the main attention was paid. The analysis of this work has allowed to claim that I. V. Popov has formulated deep and in own way unique doctrine about conscience. He not only connected the rational and the sensual with the functions traditionally distinguished in it in an original way, but also outlined the formal and substantive sides in it. At the same time, the specificity of his research method allowed him to combine tradition with creative, original presentation in his work.

Keywords: moral theology, Christian ethics, conscience, new Martyr John Popov.

References

- Gavrjushin N. K., *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits], Nizhny Novgorod: Nizhegorodskaja duhovnaja seminarija [Nizhny Novgorod theological Seminary], 2011 (in Russian).
- Gorelik K. V., "Etika vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'jova" ["Ethics of unity in the philosophy of Vladimir Solovyov"], *Materialy mezhdunarodnoj konferencii 14–15 fevralja 2003 g.* [Proceedings of the international conference 14–15 February 2003], Saint-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo [St. Petersburg philosophical society], 2003. («Symposium»: Minuvshee i neprehodjashhee v zhizni i tvorchestve V. S. Solov'jova [Past and eternal in the life and work of V. S. Solovyov]; vyp. 32), pp. 189–196 (in Russian).
- Domuschi S. A., "K voprosu o sootnoshenii sovesti i svobody cheloveka" ["To the question of the correlation of conscience and human freedom"], *Bogoslovskij vestnik* [Theological herald], 2016, vol. 20–21, pp. 101–122 (in Russian).
- Lopuhin I. V., *Masonskie Trudy* [Masonic works], Saint-Peterburg: Aletejja, 1997.
- Makarij Velikij, prp. *Tvorenija* [Creations], Moscow: Palomnik, 2002, (Biblioteka otcov i uchitelej cerkvi [Library of Fathers and Teachers of the Church]) (in Russian).
- Russkaja religioznaja antropologija, vol. 1: Antologija* [Russian religious anthropology. Vol. 1: Anthology], N. K. Gavrjushin (comp.), Moscow: Moscow Philosophical Foundation, Moscow Theological Academy, 1997 (in Russian).