

О ДОПУСТИМОСТИ ЗАМАЛЧИВАНИЯ ПРАВДЫ (НА МАТЕРИАЛЕ ДИСКУССИЙ ЗАПАДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ ДО КАНТА)

И. Кант написал эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» непосредственно в ответ на брошюру Бенджамена Констана «Des réactions politiques» и на отстаиваемый им тезис, согласно которому признание правдивости в качестве безусловного долга делает существование общества невозможным¹. Однако возникшая между двумя мыслителями полемика отнюдь не была локальной. Трудно представить, что Констан и тем более Кант не принимали во внимание современное им состояние протестантской и (в гораздо большей степени) католической мысли, которая на протяжении XVI – первой половины XVIII в. уделяла особенно много внимания проблеме лжи, предлагая решения, зачастую весьма сомнительные, если судить с позиций кантовского ригоризма. Западная религиозная мысль предшествующих Канту времен никогда не ставила вопрос о допустимости лгать из соображений дружбы, любви к ближнему или чувства долга к нему, поскольку заповедь Декалога: «не свидетельствуй ложно против ближнего твоего», – налагала запрет на любые высказывания, противоречащие правде. Но при этом широко обсуждался другой вопрос, довольно близкий тому, что обсуждает Кант в полемике с Констаном: как в определенных ситуациях, когда сообщение правды может быть губительным, скрыть ее, но при этом избежать греха лжесвидетельства?

Эта проблема формулируется уже раннехристианскими авторами не как чисто теоретическая, но как жизненно-насущная. Общины ранних христиан существовали во враждебном по отношению к ним языческом окружении и для своего выживания вынуждены были зачастую прибегать к притворству и различным уловкам для сокрытия своей религиозной идентичности. Первые теоретические рассуждения о том, можно ли замалчивать правду, а если да, то каким образом, и появляются в значительной степени в связи с осмыслением допустимых для христиан тактик выживания.

Большинство раннехристианских авторов считало, что любые формы притворства (*dissimulatio*) недопустимы, а для последователей

¹ «Le principe moral, par exemple, que dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible» (*Constant M.B. de. Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle. Vol. 3. Sixième Partie. Paris: P. Plancher, 1819. S. 98*).

Иисуса предпочтительнее принять мученическую смерть. В частности, в середине III в. во времена гонений на христиан при императоре Деции, когда явление *dissimulatio* принимает осязаемые масштабы, епископ Карфагенский Киприан осмысливает происходящее в трактате «О падших» (*De Lapsis*, 251 г.). Он безоговорочно поддержал героизм мучеников, не видя для них другого выхода². Альтернативой мученической смерти могло быть только бегство, оправданию которого посвятил сочинение «О моем бегстве» (*De sua Fuga*, ок. 357 г.) другой видный представитель раннего христианства Афанасий Александрийский, который сам был вынужден бежать от преследований ариан. Допустимость бегства богослов обосновывал евангельским фрагментом: «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой» (Мф. 10:23).

Определяющей для последующей традиции стала позиция и аргументация Августина, посвятившего лжи и сокрытию правды два сочинения – «De Mendacio» (ок. 395 г.) и «Contra Mendacium» (ок. 420 г.). Как и его предшественников, Августина в первую очередь интересовали замалчивание и различные формы притворства в религиозной сфере – в предложенной им классификации видов лжи на первом месте стоит ложь в вопросах веры (*mendacio in doctrina religionis*)³.

Одной из причин, побудивших Августина взяться за перо, стал написанный ок. 387 г. комментарий Иеронима на Послание апостола Павла к Галатам⁴. Внимание Августина привлекло толкование фрагмента, описывающего пребывание апостола Петра в Антиохии: «[Петр] до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те пришли, стал таиться и устранился, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием» (2: 11–14). Объясняя и оправдывая *dissimulatio* Петра, Иероним ссылается на ветхозаветные примеры Ииуя (притворившись почитателем Ваала, он хитростью заманивает к себе и истребляет всех его жрецов – 4Цар. 10: 18–27) и Давида (симулировавшего сумасшествие, чтобы не быть узанным при дворе Анхуса, царя Гефского – 1Цар. 21:13–15) и утверждает, что притворство иногда может быть допустимо как полезное⁵. Свое негодование и категорические аргументы «против» Августин изложил в ряде полемических посланий к

² *Frend W.H.C.* The Rise of Christianity. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 320–321, 410.

³ *De Mendacio // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Col. 505 (далее – PL).*

⁴ *Commentariorum in Epistolam ad Galatas Tres Libri // PL. T. XXVI. 1845. Col. 307–438.*

⁵ «Utilem vero simulationem, et assumendam in tempore» (*Commentariorum in Epistolam ad Galatas. Col. 339*).

Иерониму, написанных между 395 и 405 гг. Иероним в письме ок. 404 г. защищал свою позицию ссылками на Оригена и просил Августина не думать, будто он одобряет ложь или является «magistrum mendacii»⁶.

Сочинение «De Mendacio» и создается Августином в связи с начавшейся полемикой с Иеронимом. Августин утверждает, что приводимые в Писании примеры якобы притворяющихся и обманывающих пророков и праведников необходимо понимать не буквально, но как некоторые иносказания. Именно так надлежит толковать, например, историю переодевшегося в звериные шкуры Иакова и выдавшего себя отцу Исааку за первородного сына Исава (Быт. 27) и историю о солгавших фараону повивальных бабках, спасавших от смерти еврейских детей (Исх. 1: 17–20). Утверждая недопустимость лжи даже ради спасения человеческой жизни, Августин при этом признает, что правдивость в определенных ситуациях может привести к катастрофическим последствиям. И поэтому богослов предлагает в сложных и исключительных ситуациях, когда правда может быть губительна, хранить молчание или, рискуя собственной жизнью, просто отказаться отвечать на обращенный к тебе вопрос.

В качестве иллюстрации достойного христианина поведения Августин ссылается на историю священномученика Фирма, епископа Тагастского. Некий, преследуемый властями человек, обратился к епископу с просьбой об убежище и был спрятан Фирмом в надежное место. Когда же император прислал солдат с требованием указать убежище, где скрывается беглец, епископ ответил солдатам, что не может как солгать, так и выдать того, кого он спрятал⁷. За свой ответ Фирм был подвергнут жестоким пыткам.

И вслед за этой историей Августин выстраивает следующее рассуждение. Предположим, – говорит он, – что нам известно о местонахождении некоего человека, который разыскивается представителями власти. Человек этот на самом деле невиновен, и мы об этом знаем. Убежище скрывающегося настолько надежно, что его возможно найти только в том случае, если его кто-то выдаст. Представители власти спрашивают у нас не о том, *где* находится разыскиваемый человек, но *прячется ли он в данном конкретном месте или нет*. На поставленный вопрос, – говорит Августин, – можно ответить только «да» или «нет». Так как нам достоверно известно, что беглец скрывается именно в этом убежище, то своим молчанием мы лишь подтверждаем предположение преследователей. Но даже если мы решимся ответить, – продолжает Августин, – что ни за что на свете не скажем, скрывается ли он там или нет, то из нашего ответа вопрошающий с легкостью заключит, что бе-

⁶ Epistola CXII Hieronymi ad Augustinum // PL. T. XXII. 1845. Col. 918, 928.

⁷ «Nec mentiri voluit, nec hominem prodere» (De Mendacio. Col. 504).

гонец прячется именно в этом убежище. В любом случае, как считает Августин, мы выдаем местонахождение человека. Единственный способ не предать беглеца и при этом не солгать – это сказать преследователям: «Я знаю где он, но никогда не покажу»⁸. Подобным ответом можно хотя бы отвлечь внимание преследователей от того места, на которое пало их подозрение. Представители власти, правда, начнут выпытывать правду, и в этом случае от нас потребуется все наше мужество.

Более поздний трактат Августина «Contra Mendacium»⁹ в значительной степени повторяет линию рассуждения «De Mendacio». Непосредственным поводом вновь обратиться к проблеме лжи и замалчивания правды стала полемика с гностико-манихейской сектой присциллиан, которой молва приписывала изощренные формы апологии лжи¹⁰. Августин, судя по всему, был знаком с их взглядами только в пересказе одного из представителей испанского духовенства, который обратился к нему с просьбой посодействовать в борьбе с ересью. Присциллиане, апеллируя к Писанию, обосновывали не только возможность, но и необходимость с помощью разных уловок скрывать от преследователей или просто непосвященных свои религиозные убеждения. В крайних ситуациях допущено симулировать свою принадлежность к официальной Церкви¹¹. Так как речь шла о сокрытии религиозных убеждений, большую часть своего трактата Августин опять посвятил лжи в вопросах веры. Одним из принципиальных моментов в учении присциллиан, с которым полемизирует Августин, был тезис о допустимости разведения правды, заключенной в уме (сердце) человека, и того, что он произносит вслух: «То, что истинно, должно держать в сердце; и это не грех, говорить чужакам то, что ложно»¹². И в Писании, – как утверждали присциллиане, – есть много тому примеров: Авраам выдает египтянам свою жену Сару за сестру (Быт. 12: 10–20); Иаков выдает себя за первородного Исава; повиваль-

⁸ «Scio ubi sit, sed nunquam monstrabo» (De Mendacio. Col. 505).

⁹ PL. T. XL. Col. 517–548.

¹⁰ В одном из своих посланий Августин цитирует их «кредо»: «Клянись или давай фальшивую клятву, но тайны не выдавай» (Iura, periura, secretum prodere poli) (Epistola 237 // PL. T. XXXIII. 1845. Col. 1035). См. также: Kirk K.E. Conscience and Its Problems. An Introduction to Casuistry. 2nd edition. Westminster: John Knox Press, 1999. P. 187–188.

¹¹ Chadwick H. Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church. Oxford: Clarendon Press, 1976. Chapter 1. На выработанную присциллианами тактику выживания в условиях конфронтации с официальной Церковью ссылались впоследствии представители радикальной реформации.

¹² Цит. по: Zagorin P. Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge (Mass.); London: Harvard UP, 1990. P. 23.

ные бабки с одобрения Бога обманывают фараона; Давид симулирует сумасшествие; и даже еще не узанный апостолами воскресший Иисус делает вид, что хочет продолжить свой путь в Эммаус, хотя, на самом деле, собирается остаться с апостолами (Лк. 24: 286–29а)¹³.

Весьма примечательно, что отстаивавшееся присциллианами и критикуемое Августином разведение правды, заключенной в сердце, и «правды», произносимой словами, было воспринято (хотя и не в такой категоричной форме!) целым рядом католических богословских авторитетов. Одной из ключевых стала фигура папы Григория Великого. В своем толковании на ветхозаветную книгу пророка Иова (ок. 500 г.) Григорий, в частности, комментирует фрагмент 35:2. Елиуй возмущен высокомерием Иова, поставившего себя выше Бога, и переспрашивает пророка: «Считаешь ли ты справедливым, что сказал [о себе]: “я правее Бога”?». На самом деле, говорит Григорий, произнесенные Иовом слова соответствовали внутренней, скрытой от внешнего наблюдателя, но открытой для Бога правде: праведность Иова будет явлена людям во всей полноте значительно позже, сейчас же она известна только Господу. К тому же, продолжает Григорий, уши человеческие воспринимают слова такими, как они произносятся, и потому воспринимают их зачастую превратно; и только Господь смотрит на сердце. Эти рассуждения из «Моралий на книгу пророка Иова»¹⁴, сокращенно именуемые богословами «*Humanae aures*», были впоследствии воспроизведены в авторитетнейшем средневековом компендиуме канонического права – в «Декрете Грациана» (XII в.) в контексте анализа разнообразных форм проявления лжи и обмана. Рубрика «Декрета» так и называлась «К Господу слова наши исходят не из уст, но из сердца»¹⁵. Именно эту, заключенную в сердце и от-

¹³ Еще целый ряд примеров из Писания использовался впоследствии для оправдания правомерности *dissimulatio* для сокрытия правды: Самуил послан Господом, чтобы помазать Давида на царство, но приходит в город тайно, под видом паломника, чтобы, якобы, принести жертвоприношения (1Цар 16); Товит встречает ангела Рафаила в образе человека и не зная, что перед ним ангел, спрашивает: «Из какого ты колена и из какого рода?». На что ангел отвечает ему: «Я Азария, из рода Анании великого, и братьев его» (Тов. 5:11–13); история Иудифи, перехитрившей и лишившей жизни вождя ассирийцев Олоферна (Иф. 12–13).

¹⁴ «*Humanae aures verba nostra talia iudicant, qualia foris sonant; divina vero iudicia talia ea audiunt qualia ex intimis proferunt. Apud homines cor ex verbis, apud Deum vero verba persantur ex corde*» (Moralia in Job. Liber XXXVI. Cap. 10 // PL. T. LXXVI. 1849. Col. 357).

¹⁵ Decretum Magistri Gratiani. Pars II. Causa XXII. Q. V. Cap. XI «Apud Deum verba nostra non ex ore, sed ex corde procedunt» // Corpus Iuris Canonici. Pars Prior / Instruxit Aemilius Friedberg. Lipsiae: ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879. Col. 885.

крытую только Богу правду Грациан именует истинным намерением человека. «Декрет» не случайно использует именно это понятие, поскольку в классическом, сформулированном еще Августином определении лжи понятие «намерение» (*intentio*) играло ключевую роль¹⁶. Данный фрагмент «Декрета Грациана», апеллирующий к «Моралиям» Григория Великого, стал ключевым в рассуждениях католических казуистов последующих эпох.

В «Декрет» был также включен и фрагмент из комментария Иеронима на Послание к Галатам о допустимости в исключительных, пограничных ситуациях притворства и симуляции, поскольку и сам Господь наш, не имея греха и грешной плоти, воспринял на себя для видимости (*simulationem*) грешное тело, чтобы, обрекая себя на смерть в этом грешном теле, оправдать нас в себе перед Богом¹⁷.

Помимо понятия «истинное намерение», католическая казуистика апеллировала еще к одному сформулированному Августину признаку ложного высказывания: оно всегда не соответствует мысли (*contra mentem*) человека или противоположно тому, что он на самом деле думает¹⁸. Но при этом, как рассуждали казуисты, возможны такие ситуации, когда устное высказывание соответствует тому, что человек думает, но выбранные им для выражения своей мысли слова могут быть восприняты не в том смысле, в каком они произносились.

¹⁶ Ложь – это «ложное высказывание, сделанное с намерением обмануть» («Enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam» (De Mendacio. Col. 491)).

Позднейшая католическая казуистика не только в оценку высказываний, но и в оценку поступков (греховны ли они; а если да, то в какой мере и т.п.) с необходимостью включала такую составляющую, как истинное намерение действующего лица. Показательной в этой связи может быть квалификация поступка человека, умершего в результате добровольной голодовки, объявленной в знак протеста против беззаконий тиранической власти. По формальным признакам этот человек является самоубийцей; но так как его изначальной интенцией был протест, а не желание убить себя, то и самоубийцей (или грешником) его считать нельзя (*Sommerville J.P. The «New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. Cambridge: Cambridge UP, 1988. P. 168*).

¹⁷ «Nec mirum quamvis iustos homines tamen aliqua simulare pro tempore ob suam et aliorum salutem? Cum et ipse Dominus noster, non habens peccatum, nec carnem peccati, simulationem peccatricis carnis assumpserit, ut, condemnans, in carne peccatum, nos in se faceret iusticiam Dei» (Decretum Magistri Gratiani. Pars II. Causa XXII. Q. II. Cap. XXI. Col. 873). В тексте Иеронима: *Commentarium in Epistolam ad Galatas. Col. 340*.

¹⁸ *Zagorin P. Ways of Lying. P. 21*.

Это рассуждение проиллюстрировано в одной из популярнейших в Средневековье сумм для исповедников доминиканца Раймунда из Пеньяфорте¹⁹. Раймунд обращается к описанной Августином в «De Mendacio» ситуации, когда преследователи добиваются от хозяина дома признания, где скрывается беглец. Доминиканец считает, что в данной ситуации хозяину дома лучше хранить молчание. Если же станет очевидным, что своим молчанием он только выдает тайну, то на вопрос преследователей хозяин дома вправе ответить двусмысленно: «Non est hic». Данную фразу можно понять и как «Его здесь нет», и как «Он не ест здесь»²⁰. Здесь высказывание выстраивается таким образом, что его истинное значение может ускользнуть от преследователей и быть воспринятым последними не в том смысле, в каком его формулирует хозяин дома. Хозяин при этом не лжет, ибо то, что он говорит, не есть «contra mentem» (ведь беглец действительно не трапезничает в его доме, но скрывается). Но хозяин дома, – продолжает Раймунд, – вправе также напрямую отрицать, что разыскиваемый человек нашел у него убежище, если совесть ему подсказывает, что это – единственно правильный в данной ситуации ответ. В этом случае хозяин дома не идет против своей совести и, соответственно, его поступок грехом не является. Искажая первоначальную мысль Августина, Раймунд утверждает, что его собственное рассуждение точке зрения Августина ничуть не противоречит: даже в случае прямого отрицания хозяин дома не лжет, ибо опять-таки не говорит ничего «contra mentem» (произнося вслух «Его здесь нет», он понимает эту фразу про себя как «Его здесь нет для вас» (курсив мой. – М.К.))²¹.

Фразу «Non est hic» Раймунда и подобные ей католические казуисты впоследствии называли греческим термином *amphibolia* (двусмысленность, двойной смысл) или латинским *ambiguitas*. Такая двусмысленность в ответах становится возможной постольку, поскольку человек связан негативным предписанием не лгать, но не всегда связан позитивным предписанием изъяслять правду²². *Amphibolia* же позволяет скрыть правду и при этом избежать греха лжесвидетельства.

Двузначность высказываний достигается или использованием двусмысленных слов, или использованием такой грамматической кон-

¹⁹ Raymundus e Pennaforte (1180–1275).

²⁰ *Summa S. Raymundi de Peniafort de Poenitentia*. Romae: sumptibus Ioannis Tallini, 1603. P. 100. «Est» есть форма третьего лица единственного числа двух глаголов: «esse» (быть) и «edere» (есть, кушать).

²¹ *Summa S. Raymundi*. P. 101.

²² «Praeceptum affirmativum manifestandae veritatis non semper obligat» (*Paulus Laymann*. Theologiae moralis compendium absolutissimum. Lib. IV. Moguntiae: Iohan Godofridi Schonwetteri, 1637. P. 808).

струкции предложения, которая позволяет понимать это предложение по-разному. Казуисты также приводили интересный пример допускающих двоякое толкование высказываний, когда вопрошаемый отвечает не на прямой, обращенный к нему вопрос, но на вопрос подразумеваемый, то есть переформулирует вопрос для себя таким образом, чтобы он в более полной мере соответствовал скрытой интенции (*intentio remota*) вопрошающего. Излюбленным примером такой ситуации была история с путником, который хочет попасть в некий город. Охраняющая его стража спрашивает пришельца, не из того ли он города, где, как они считают, свирепствует чума. Страннику известно, что в действительности в этом городе нет никакой эпидемии; или, хотя там и чума, сам он совершенно здоров. Если пришелец честно признается, что он прибыл из этого города, то стража его не пропустит. На самом деле странник совсем не обязан говорить, откуда он пришел, но он обязан гарантировать, что его приход не угрожает здоровью и жизни жителей того города, куда он стремится попасть. Задавая свой вопрос, стражники, по сути дела, хотели знать только одно: инфицирован пришелец чумой или нет. Поэтому странник может ответить не на прямой вопрос, а переформулировать его для себя в соответствии со скрытой интенцией защитников города. И если странник действительно здоров, то он может ответить «нет»: в контексте данных конкретных обстоятельств его ответ будет хоть и двусмысленным, но совершенно правдивым²³.

В эпоху Средневековья тактики поведения, позволяющие избежать греха лжесвидетельства и при этом скрыть правду представляли не только теоретический интерес для католических казуистов. Для различных еретических движений и сект проблема сокрытия своих религиозных убеждений с помощью многообразных уловок была проблемой жизненно-насущной, особенно актуальной в связи с созданием института инквизиции. О практике религиозной симуляции и притворства мы узнаем из руководств для инквизиторов, которые скрупулезно описывали приемы (в том числе и вербальные), к которым прибегали еретики, чтобы не быть уличенными в инаковерии и, соответственно, не подвергнуться наказанию²⁴. В частности, вальденсы XIV в. использовали тактику умолчания, двусмысленных высказываний, переиначивали вопросы инквизитора или отвечали вопросом на вопрос. Например, вопрошаемые о сути их веры, они отвечали, что веруют в то, во что должно верить каж-

²³ *Cosmus Philiaricus*. De officio Sacerdotis Christo Summo, et aeterno Sacerdoti; et eius in terris vicario. T. I. Lib. III. Venetiis: apud Iuntas, 1597. P. 447.

²⁴ Не сохранилось, правда, памятников, в которых бы сами еретики как-то обосновывали или хотя бы описывали свою тактику поведения в контактах с инквизицией. Вероятно, мы имеем дело с теоретически не осмысленной, но широко распространенной стратегией выживания.

дому доброму христианину. Когда же инквизитор просил уточнить, во что же именно они верят, вальденсы отвечали опять уклончиво: «Во что верит Святая Церковь». После чего инквизитор заинтересовался, а что они называют «Святой Церковью», и слышал в ответ: это то, что он сам считает святой церковью. Тогда инквизитор исповедовал свою веру в Римскую Церковь, управляемую папой и прелатами, а вальденсы ему поддакивали, что и они также в это верят; имея при этом в виду, что они верят в то, что инквизитор именно так и думает²⁵.

Во время расспросов вальденсы и бегарды использовали также прием, который в католической казуистике XVI в. будет назван «мысленной оговоркой». Например, на вопрос о том, верят ли они, что брак является церковным таинством, еретики отвечали, что верят, коль Бог так желает. При этом отвечающий добавлял про себя, что Бог не желает, чтобы сам он в это верил²⁶.

Проблема допустимости замалчивания правды, в первую очередь – о своей религиозной принадлежности вновь становится необычайно актуальной в эпоху реформации, контрреформации и религиозных конфликтов XVI в. Тысячи людей оказались вынуждены существовать во враждебном им конфессиональном окружении, не всегда имея право открыто декларировать свои религиозные убеждения. Преследования протестантских меньшинств католическим большинством и наоборот, страх лишиться собственности, социального статуса или даже жизни за-

²⁵ Описание приемов вальденсов приводится генеральным инквизиторм Франции Бернардом Гуи (*Bernardus Gui*. Manuel de l'Inquisiteur / Ed. Guillaume Mollat. Paris: Champion, 1927. Vol. 2. S. 63, 65–67, 73, 75).

²⁶ *Zagorin P. Ways of Lying*. P. 65.

В литературе встречается мнение, что «живучесть» отдельных религиозных сект, учение которых противоречило позиции Католической Церкви, была отчасти связана с широко практикуемой членами этих сект *dissimulatio*. Один из примеров – английские лолларды, считавшие себя последователями Джона Виклифа (*Thomson J. The Later Lollards 1414–1520*. Oxford: Oxford UP, 1965. P. 6, 247). Любопытным примером могут быть и испанские крипто-иудеи, которых испанцы презрительно называли «*marranos*». Принудительное изгнание иудеев сначала из Испании, а потом и из Португалии во второй половине XV в. вызвало волну массовых обращений среди еврейского населения. Конвертиты, открыто соблюдая все католические ритуалы, в большинстве продолжали тайно исповедовать иудаизм. Борьба с крипто-иудеями среди новообращенных стала основной причиной реанимации институтов испанской инквизиции в 1478 г. Сами «*marranos*» объясняли свое двуличие данным Богом Израилю наказом не погибать, но жить. Два фрагмента Писания играли в их аргументации ключевую роль: Втор 5:33 («...повелел вам Господь... дабы вы были живы, и хорошо было вам...») и Лев 18:5 («Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив...») (*Zagorin P. Ways of Lying*. P. 38–62).

ставлял людей скрывать свое вероисповедание и участвовать для видимости в религиозных ритуалах Церкви, к которым они не принадлежали. Случаи подобной симуляции приверженности католицизму приняли особенно массовый характер в Англии времен Реставрации и правления Марии Тюдор (1553–1558), когда правительством было принято и последовательно воплощалось в жизнь жесткое антиеретическое законодательство²⁷. После восшествия на престол в 1558 г. Елизаветы I и восстановления Англиканской Церкви гонениям подверглись католики. Известны примеры целых общин, которые демонстрировали лояльность официальной Церкви, сохраняя при этом католическую идентичность. Сохранились описания правил, которым должны были следовать тайные католики во время протестантских богослужений, чтобы видимое участие в ритуалах не означало для них участия реального (и в первую очередь это касалось принятия таинства причастия)²⁸.

Сторонники сокрытия конфессиональной идентичности с помощью различных форм *dissimulatio* встречались среди представителей разных конфессий. Итальянский историк К. Гинзбург считает, что первыми теоретически осмыслить эту проблему в XVI в. попытались не католические казуисты, но сторонники радикальной реформации, в частности, немецкий протестант и естествоиспытатель Отто Брунфельс²⁹, который отстаивал правомерность религиозной симуляции в среде неверующих и инаковерующих³⁰, продолжая, тем самым, традицию гностико-манихейской секты присциллиан. Во второй половине XVI в. флорентийский еретик Франческо Пуцци³¹ положил идею *dissimulatio* в основу своего утопического проекта тайного религиозного общества, которое должно было своей сетью покрыть всю Европу. В сочинении «Forma d'una republica» (1581) он подробно описывает тактику поведения членов общества и приемы их общения между собой в присутствии посторонних (использование в речи двусмысленных высказываний, аллегорий и т.п.). Подобный «modus operandi» допускался и в кругу собственной семьи, если не все ее члены принадлежали к обществу³².

²⁷ Не все протестанты, конечно же, поступали подобным образом: около 800 семей покинули страну и более 300 человек предпочли изгнанию смерть (*Loades D.M. The Reign of Mary Tudor. L.: Benn, 1979. P. 332, 335, 340, 388*).

²⁸ *Zagorin P. Ways of Lying. P. 110*. Религиозная симуляция, как считает исследователь, становится значимой реальностью европейской культуры XVI–XVII вв.

²⁹ Brunfels, 1488–1534.

³⁰ *Ginzburg C. Il Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione nell'Europa del'500. Turin: Einaudi, 1970. Ch. 1*.

³¹ Pucci, 1543–1597.

³² *Zagorin P. Ways of Lying. P. 97–98*.

Представители радикальной реформации зачастую открыто апеллировали к опыту раннехристианских и средневековых еретических общин, пытавшихся выжить в ортодоксально-христианском окружении. При этом речь не шла об апологии обмана или лжи: любое притворство может иметь как отрицательные, так и положительные стороны, в зависимости от того, используется ли оно с интенцией обмануть или всего лишь сохранить что-то в тайне. Притворство второго вида усматривалось в некоторых поступках царя Давида и Иисуса Христа, которые иногда использовали *dissimulatio*, чтобы сохранить в тайне, кем они на самом деле являются. Подобное сокрытие идентичности позволило им выполнить возложенную на них миссию³³. Зачастую для подтверждения своей точки зрения авторы ссылались и на такие ветхозаветные примеры, как история военачальника царя сирийского Неемана. Нееман всю жизнь страдал проказой, но был исцелен чудесным образом пророком Елисеем. После исцеления военачальник обещает впредь не приносить жертв другим богам, но поклоняться только Богу Израиля. Но как слуга царя сирийского, Нееман вынужден скрывать свою веру и сопровождать своего повелителя в святилище Риммона и даже участвовать для видимости в жертвоприношениях. Зная, что участия в жертвоприношениях не избежать, Нееман заранее испрашивает у Господа прощение, и получает его через Елисея (4Цар. 5:17–19)³⁴.

Большинство же протестантских богословов категорически осуждали любые формы религиозного притворства и утаивания своего вероисповедания, считая, что единственно достойным выходом в условиях дискриминации и преследования является эмиграция. Особенно категорично на этот счет высказывались кальвинисты и представители швейцарской реформации. В частности, Жан Кальвин написал ряд работ против современных ему «никодимитов», считая их последователями фарисея Никодима – приверженца Христа, державшего свою веру в тайне из страха³⁵.

³³ Там же. Р. 110.

³⁴ Отмечу в качестве примечания, что данная история, впервые проанализированная в контексте рассуждений о *dissimulatio* Николаем Лирийским в XIV в., была необычайно популярна в церковно-учительной литературе, создававшейся для православных Речи Посполитой, то есть православных, существовавших в весьма пестром в конфессиональном отношении обществе. В частности, пример Неемана подробно разбирает в своем катехизисе российский богослов белорусского происхождения Симеон Полоцкий.

³⁵ Сам термин «никодимиты» Кальвин использовал впервые в сочинении «Excuse à Messieurs les Nicodémites» (1544) (*Zagorin P. Ways of Lying. P. 75*). Тактикам повседневного поведения истинного последователя Евангелия, вынужденного жить среди папистов реформатор посвятил отдельное сочинение «Petit traité monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l'evangile quand il est entre les papistes» (1543).

Католическая казуистика XVI в. также не оставила без внимания проблему, каким образом можно скрыть правду, не прибегая при этом ко лжи³⁶. Ее интересовал более широкий аспект, чем просто сокрытие своей конфессиональной идентичности, хотя и последнее было весьма актуально в связи с преследованиями католического духовенства в протестантских регионах и проблемой выживания христианских общин на захваченных турками территориях.

При том, что все без исключения представители католического богословия разделяли вслед за Августином абсолютный запрет на ложь, многие из них (апеллируя, пусть и не всегда оправданно, опять-таки к Августину³⁷) считали, что далеко не во всех жизненных ситуациях человек связан позитивным предписанием говорить правду. Одной из допустимых тактик поведения было умолчание. Так, любой христианин, живущий под турецким игом, не совершал греха, если скрывал свою принадлежность к Церкви. Правда, при том лишь условия, что он просто о ней умалчивал; прямое же декларирование своей непринадлежности уже считалось ложью³⁸. Одним из оснований, позволяющих не считать умолчание ложью, было принятое в томистской традиции понимание «mendacium» как ложного свидетельства, обязательно *явленного вовне* с помощью голоса, мимики, жестов и каких-либо иных знаков³⁹.

Но гораздо более продуктивной стратегией скрыть правду, не прибегая при этом ко лжи, была, – по мнению католических казуистов XVI в., – тактика частичного умалчивания, когда часть утверждения произносится вслух, а часть – проговаривается мысленно. В данном случае судить о правдивости или лживости высказывания можно лишь принимая во внимание обе его составляющие.

³⁶ Широкий спектр мнений от патристики вплоть до XX в. представлен в исследованиях: *Dorszynski J.A. Catholic Teaching about the Morality of Lying*. Washington: Catholic UP, 1948; *Müller G. Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge*. Freiburg: Herder, 1962.

³⁷ Некоторые казуисты «реконструировали» позицию Августина на основе «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Последний, в частности, утверждал, что скрыть правду можно в том числе и прибегая к отдельным видам притворства, ссылаясь на фрагмент Августина из «Contra Mendacium», в котором на самом деле о притворстве речь не идет («Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit», *Summa Theologiae*. II–II, q. 100, a. 3).

³⁸ *Ioannes Azor. Institutiones Morales*. T. III. Coloniae Agrippinae: ex Officina Antonii Hierati, 1612. Col. 1133–1134.

³⁹ «Mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquid falsum nutibus significare intenderet, non esset mendacio immunis» (*Summa Theologiae*. II–II, q. 110, a. 1).

К тактике умалчания (или, что более точно – удерживания в уме части высказывания, «мысленной оговорке») прибегали на практике, как было показано, уже средневековые еретические секты; но одним из первых теоретически ее осмыслил influentialный испанский канонист Наварр⁴⁰. Термин *mental restrictio* он ввел в оборот в сочинении «Enchiridion, sive Manuale Confessariorum et Poenitentium»⁴¹. Отправным пунктом для рассуждения послужил знаменитый фрагмент «Humanae aures» из «Моралий» Григория Великого и его толкование в «Декрете Грациана». Впоследствии Наварр написал на «Humanae aures» отдельный комментарий⁴², где подробно говорит о мысленной оговорке, называя ее новым методом (*novus modus*). Непосредственным поводом к рассуждению послужило обращение к Наварру преподавателей коллегіума Общества Иисуса в Валадолид (Испания). Они просили Наварра, как специалиста в области канонического права, прокомментировать следующий казус. Некий Титус наедине, то есть без свидетелей (и это было особенно важно в контексте казуса) говорит женщине, что возьмет ее в жены, не имея при этом ни малейшего намерения жениться на ней. Обиженная женщина обращается в суд, пытаясь принудить мужчину исполнить свое обещание. На вопрос судьи, произносил ли Титус эти слова, последний утверждает, что он их не произносил, имея при этом в виду, что он их не произносил с действительным намерением жениться.

Преподаватели коллегіума иезуитов рассматривали данный казус не в связи с проблемой лжи или сокрытия правды: их интересовали отдельные канонические аспекты брачного контракта (в частности, является ли контракт действительным, если он заключается без свидетелей). И именно в таком контексте Наварр эту ситуацию и анализирует. Связанный же с мысленной оговоркой сюжет возникает у него попутно. Испанский канонист считал, что ответ Титуса нельзя считать ни ложью, ни ложной клятвой, ни грехом вообще при том условии, что Титус имел веские и обоснованные причины ответить в суде именно так, как он ответил⁴³.

Рассуждение Наварра выстраивается следующим образом. Вслед за Аристотелем, он вводит понятие смешанного утверждения (*oratio*

⁴⁰ Мартин Аспилкуэта (Azpilcueta, 1491–1586), прозванный Doctor Navarrus.

⁴¹ О степени популярности этого сочинения говорит тот факт, что с 1549 по 1625 г. оно выдержало более 80 изданий (*Zagorin P. Ways of Lying. P. 165*).

⁴² *Commentarius in cap. Humanae Aures, XXII, qu. V. De veritate responsi; partim verbo expresso, partim mente concepti. Et de arte bona et mala simulandi. Romae: in officina Iacobi Tornerii et Iacobi Bericchia, 1584.*

⁴³ *Commentarius in cap. Humanae Aures. Fol. 218v–222v.*

mixta): любое высказывание может быть только устным, только мысленным, только письменным или смешанным. В последнем случае его необходимо оценивать, принимая во внимание все его составляющие: как явно высказанные, так и подразумеваемые. В качестве иллюстрации Наварр рассматривает утверждение «Бог есть ангел». Если первые два слова выражены устно, а последнее – в письменной форме или мысленно, утверждение целиком является ложным и еретическим, хотя устная его часть – истинна. С другой стороны, – продолжает канонист, – утверждение «Бог не есть ангел» (где первые три слова произнесены вслух, а четвертое помыслено) является истинным и католическим, хотя его устная часть сама по себе является ложной. Аналогичным образом, ответ Титуса судье есть пример смешанной речи (отчасти устной и отчасти мысленной), которая правдива как целое, хотя устная ее часть и является ложью. А поскольку Господь воспринимает высказывание в его целостности, то перед Богом Титус говорит правду. Наварр также приводит ряд встречающихся в Писании смешанных утверждений. В частности, фрагмент псалма 1:5 о нечестивых, которые не воскреснут в день страшного суда⁴⁴, включает подразумеваемый смысл, что грешники не воскреснут только для вечной славы (потому что на суд воскреснут все без исключения). И именно с этим подразумеваемым добавлением слова псалмиста истинны.

Хотя Наварр первым заговорил о *mental restrictio*, описания ситуаций использования мысленной оговорки встречаются и до него в средневековых суммах для исповедников. Стандартный набор таких примеров перекочевывал впоследствии из сочинения в сочинение. Одним из первых подобные ситуации описывает (и в определенной степени пытается их проанализировать) итальянский францисканец Анджело Карлетти⁴⁵, а за ним повторяет автор самой читаемой в XVI в. суммы для исповедников итальянец Сильвестр Маццолини⁴⁶. Обоих авторов интересует в первую очередь использование мысленной оговорки в ситуациях, когда обещание (клятва) дается в условиях принуждения.

⁴⁴ В современном русском переводе этого фрагмента («...не устоят нечестивые на суде...») интересующий Наварра смысл явно не прочитывается. Славянский перевод «не воскреснут» больше соответствует «non resurgent» латинской Вульгаты, которой и пользовался Наварр.

⁴⁵ Angelo Carletti (лат. Angelus de Clavasio, 1411–1495) «Summa Angelica de casibus conscientialibus cum additionibus quam commodis» (Venetiis: Georgius Arrivabenus, 1486).

⁴⁶ Sylvestro Mazzolini (лат. Sylvester Prierias, 1456–1523) «Sylvestrinae Summae, quae Summae Summarum merito nuncupatur» (Antverpiae: ex Officina Christophori Plantini, 1569). В XVI в. это сочинение выдержало около 40 переизданий.

Они рассматривают ставший впоследствии классическим пример – пример путника, ограбленного на дороге разбойниками. Не довольствуясь добычей, они заставляют путника пообещать, что он заплатит им за свою жизнь еще некую сумму денег, принеся ее в назначенное время в определенное место. Казуисты задавались вопросом, связан ли путник обязательством заплатить требуемый выкуп. Все зависит от того, – утверждал Сильвестр, – что имел в виду путник, произнося свое обещание. Если он, например, к своим словам мысленно добавил оговорку «я принесу лишь при том условии, что я вам должен эту сумму», то путник не связан никаким обязательством, так как разбойники ему денег не одалживали⁴⁷. Таким образом, данная по принуждению и неисполненная впоследствии клятва не может считаться ложью, если в момент ее произнесения мысленно было сделано добавление, обесценившее произнесенные вслух слова.

Одним из существенных аргументов в пользу мысленной оговорки было, по мнению казуистов, использование этого приема самим Иисусом Христом. В частности, он говорил апостолам, что не знает дня, когда состоится последний суд (Мф. 24:36; Мк. 13:32). Будучи Богом, он не мог этого не знать; но и солгать апостолам он не мог. Следовательно, как утверждали казуисты, Христос наверняка прибегнул в данном случае к мысленной оговорке. Аналогичным образом Христос говорил апостолам, что не пойдет на праздник кущей; «Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно» (Ин. 7:8–10)⁴⁸.

При том, что такие видные католические казуисты XVI–XVII вв., как испанцы иезуит Джуан Азор⁴⁹ и доминиканец Доминго Сото⁵⁰, немецкий иезуит Паулюс Лайман⁵¹ не разделяли в полной мере учения о мысленной оговорке, большинство богословов его поддержало. К числу наиболее последовательных сторонников можно отнести испанских иезуитов Франсиско Суареса⁵², Франсиско Толедо⁵³ и Томаса Санчеса⁵⁴,

⁴⁷ *Sommerville J.P.* The «New Art of Lying». P. 172.

⁴⁸ Из книг Нового Завета иногда приводились примеры Иоанна Крестителя, ответившего отрицательно на вопрос, является ли он пророком (Ин. 1:21) и Христа, утверждавшего «Я не сужу никого» (Ин. 8:15). Данные ответы могут считаться правдивыми лишь при условии, что отвечавшие делали про себя оговорку: ведь Иоанн на самом деле пророчествовал, а Христос является высшим судьей.

⁴⁹ Azor, 1536–1603.

⁵⁰ Soto, 1494–1560.

⁵¹ Laymann, 1574–1636.

⁵² Suárez, 1548–1617.

⁵³ de Toledo, 1532–1596.

⁵⁴ Sanchez, 1550–1610.

фламандского правоведа иезуита Леонарда Лессия⁵⁵ и итальянского богослова Козимо Филиархи⁵⁶. Основные усилия сторонников мысленной оговорки были направлены на детальное описание ситуаций, в которых ее использование было допустимо⁵⁷. К ним относились в первую очередь случаи явного принуждения (и в этой связи пример путника и разбойников был наиболее расхожим). Мысленная оговорка также оправдана, когда нас вопрошают не по праву (*iniuste*) – на такие вопросы мы вообще отвечать не обязаны; или, по крайней мере, не обязаны говорить все, что нам известно: часть правды можно сказать вслух, а остальное – проговорить про себя⁵⁸. Примером такого неправомерного вопрошания является выпытывание у священника того, о чем он узнал во время исповеди. Поскольку священник связан безусловной тайной исповеди, то на любые вопросы он вправе ответить «нет». В данном случае отрицательный ответ будет означать, что священнику не известно ничего, о чем бы он, будучи простым человеком, мог бы рассказать вопрошающему⁵⁹.

К числу ситуаций, допускающих использование мысленной оговорки, относятся и такие, когда обнаружение правды может угрожать здоровью и жизни человека. В этой связи казуисты ссылались на историю св. Франциска, спасшего невинного человека от преследователей: когда святого спросили, не проходил ли мимо него некий беглец, он спрятал руки в рукава плаща и ответил, что беглец здесь не проходил (имея в виду, что беглец не проходил через его рукава)⁶⁰. Святой в данном случае не солгал; он просто придал своим словам особый, лишь одному ему понятный смысл. Подобную подмену смыслов в процессе коммуникации в строгом смысле слова, как считали казуисты, нельзя считать ложью, но лишь небрежением (*omissio*) по отношению к позитивному предписанию говорить правду⁶¹.

⁵⁵ Lessius, 1554–1623.

⁵⁶ Filiarchi, 1520–1603.

⁵⁷ Doctrine of mental reservation // http://en.wikipedia.org/wiki/Mental_reservation (просмотр 02.09.2009 г.).

⁵⁸ «In his et similibus eventis non tenetur homo totam mentem suam circa rem de qua interrogatur aperire: ergo non tenetur omnia verba exprimere, quibus ea aperiatur. Poterit igitur partem exprimere, et partem tacitus addere. Confirmatur, Quia non magis tenetur totam mentem suam exterius declarare coram isto, quam dum solus agit et secum loquitur» (*Leonardus Lessius*. De Iustitia et Iure, ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor. Antverpiae, 1612. P. 621–622).

⁵⁹ *Dominicus Soto*. De Iustitia et Iure. Lib. V. Lugduni: apud haereditas Iacobi Iunctae, 1558. P. 350.

⁶⁰ *Cosmus Philiaricus*. De officio Sacerdotis. T. I. Lib. III. P. 447.

⁶¹ «Nam quamvis verba usurpare ad aliquem sensum alienum significandum in conversatione communi, non esset mendacium proprie contra negativum

По мнению казуистов XVI–XVII вв., мысленная оговорка становится грехом лишь тогда, когда к ней прибегают в неоправданных ситуациях или в ситуациях, когда вопрошающий имеет право знать правду. В последнем случае речь шла главным образом о даче свидетельских показаний в суде, когда любое недоговаривание приравнивалось ко лжесвидетельству⁶². Но при этом, оговаривались некоторые казуисты, предписание говорить правду может не обязывать даже в суде, если свидетель (обвиняемый) допрашивается не своим судьей (*non suo iudice*); или своим, но не по праву, то есть если задаваемые судьей вопросы не имеют отношения к делу, или судья спрашивает о чьих-то скрытых преступлениях, без достаточных на то оснований и т.п.⁶³

Аргументация католических казуистов в защиту мысленной оговорки приобретает со временем все более изощренные формы: ее логическое додумывание могло выступать скрытым оправданием лжи. И именно в этом обвинял казуистов, и в первую очередь Томаса Санчеса в «Письмах к провинциалу» Блез Паскаль. Казуисты предельно расширили число ситуаций, когда мысленная оговорка была оправдана для минимизации угроз здоровью и жизни человека, относя к ним и совершенно двусмысленные примеры. В частности, историю замужней женщины, которая совершила прелюбодеяние, но после этого исповедалась священнику и получила отпущение грехов. После исповеди муж спрашивает ее: «Соблудила ли ты?». Жена не ставит под сомнение его право знать правду, но может предвидеть

praeeptum: esset tamen peccatum omissionis contra praeeptum affirmativum illius virtutis, Veritas» (*Gregorius de Valentia. Commentariorum Theologorum. T. III. Venetiis, 1598. Col. 1041–1042*).

Справедливости ради необходимо отметить, что и целый ряд представителей протестантской схоластики XVII в. придерживались очень схожих взглядов. Сошлись лишь на английского пуританина Ричарда Бакстера (1615–1691), который в своем руководстве по практическому богословию предлагал следующим образом отвечать на любые, неправомерно заданные вопросы: «I may lawfully answer him in such doubtful words as purposely are intended to deceive him, or leave him ignorant of my sense, so be it they be not lies or false in the ordinary usage of those words» (*A Christian Directory: or a summ of practical theologie and cases of conscience. London: by Robert White for Nevill Simmons, 1673. P. 430*). В отличие от католиков, протестантские авторы допускали *dissimulatio* с гораздо большими оговорками и строже очерчивали условия, могущие оправдать ее применение.

⁶² «Licet vero interdum verum tacere, sed extra iudicium» (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos... editus. Romae: ex officina Libraria Marietti, 1928. P. 417*).

⁶³ *Cosmus Philiarus. De officio. P. 447.*

и печальные последствия, к которым приведет ее признание. Отвечая мужу «Я свободна от греха», женщина не делает ложного заявления (так как после исповеди она действительно получила отпущение): ее уклончивый ответ позволяет домыслить правду, хотя и не выражает эту правду напрямую.

Именно эти крайности в оправдании мысленной оговорки, которые все более напоминали апологию лжи⁶⁴, были осуждены Римом в 1679 г. В своем бреве от 4 марта Иннокентий XI назвал 65 утверждений католических моралистов, которые впредь надлежало считать противоречащими официальному учительству Католической Церкви. Два из этих утверждений касались мысленной оговорки и оба утверждения были взяты из сочинений критикуемого Паскалем Томаса Санчеса: «Если кто-либо присягает как наедине, так и в присутствии других лиц; как по принуждению, так и по собственной воле; как ради шутки, так и с любой другой целью, что он не делал того, что он на самом деле совершил, подразумевая при этом некий другой, действительно не свершенный поступок или произнося в уме какую-либо иную оговорку, то этот человек на самом деле не лжет и не является клятвопреступником»; «Коль скоро речь идет о защите благополучия тела, чести и собственности, использование двусмысленных утверждений является оправданным и утаивание правды – целесообразным»⁶⁵.

Бреве положило конец публичным дискуссиям католических казуистов по этой проблеме, хотя и не повлекло за собой отказа от концепции мысленной оговорки в целом ряде современных школ католической моральной теологии⁶⁶.

⁶⁴ Один из поздних (и крайних) аргументов состоял в том, что если допустимо убивать в целях самообороны и умерщвлять преступников представителями легитимной власти, а также в случаях крайней нужды (например, при угрозе голодной смерти) допустимо взять чужую собственность, то в этих же целях допустимо не только скрыть правду, но иногда и солгать.

⁶⁵ www.catecheticsonline.com/SourcesofDogma12.php (просмотр 21.09.2009 г.).

⁶⁶ *Döllinger J.I. von., Reusch F.* Geschichte der Moralstreitigkeiten in der Römisch-Katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. Bd. 1–2. Nördlingen, 1889; *Malloch A.* Equivocation: A Circuit of Reasons // Familiar Colloquy. Essays to A.E. Backer / Ed. Patricia Bruckmann. Ottawa, Ont.: Oberon Press, 1978. P. 135–141; В начале XVIII в. сильно смягченную концепцию моральной оговорки развивал влиятельный католический мыслитель Альфонс Лигуори.