*А. В. Апполонов**

ИДЕЯ «СВЕТСКОГО» В СРЕДНИЕ ВЕКА

В статье рассматривается вопрос о существовании в Средние века представлений о «светском» («секулярном»). Автор оспаривает идеи современных постмодернистов, считающих, что «светское» было «сконструировано» только в XVII в. несколькими философами и юристами. Автор показывает, что «светское» как некое «пространство человеческой автономии» существовало и в Средние века на уровне теоретического осмысления проблемы самими средневековыми авторами, которые связывали наличие данного пространства с грехопадением человека и последующим отклонением «человеческого закона» от идеальных «божественного» и «естественного» законов.

Ключевые слова: религия, светское, Средние века, средневековая теология, средневековое право.

В последнее время некоторые отечественные и зарубежные авторы, увлеченные постмодернистскими идеями о «социальном конструировании»[1], берутся утверждать, что в Средние века не

* *Апполонов Алексей Валентинович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: alexeyapp@yandex.ru.

[1] В представлении постмодернистов, наука не занимается изучением реальности, но сама конструирует ее с целью обретения власти и упрочнения своего идеологического влияния. Как заметил Э. Хобсбаум, «Рост интеллектуальной моды на “постмодерн” в западных университетах, особенно на факультетах литературы и антропологии... предписывает считать интеллектуальными кон-

существовало «религиозного» и «светского» («секулярного»), и что эти феномены появились только после того, как их «сконструировала» в своих сочинениях группа мыслителей XVII–XVIII вв.[2]

Так, например, постмодернист Т. Асад, обсуждая тему «религии» и «реификации», как она была представлена у канадского теолога У. К. Смита[3], пишет: «Я утверждаю, что “религия” является нововременным понятием, но не потому, что она “реифицирована”, а потому, что она связана со своим сиамским близнецом — “секуляризмом”. Религия была частью произошедшего в Новое время реструктурирования практического времени и пространства, реартикуляции практического знания и власти, субъективного поведения, чувственности, потребностей и ожиданий. Но это в равной степени можно сказать о секуляризме, чья функция заключалась в попытках направить эту реартикуляцию и определить “религии” во множественном числе как виды (нерациональных) верований» [*T. Asad*, 2001, p. 221].

Возможно, понять мысль Т. Асада, выраженную на весьма специфическом постмодернистском сленге, способен не каждый, поэтому я позволю себе привести фрагмент из «Теологии и социальной теории» Дж. Милбэнка, в котором та же идея изложена куда более ясно: «Было время, когда никакого “светского” (секу-

струкциями все “факты”, претендующие на объективность. Или, короче, что не существует отчетливой разницы между фактом и фикцией» [*E. Hobsbawm*, 1993, p. 63]. По мнению постмодернистов, «факты» (как в области общественных наук, так и в сфере естествознания) ученые «конструируют» приблизительно так же, как писатели сочиняют романы.

[2] В качестве «конструкторов» «религиозного» и «светского» постмодернисты обычно называют Т. Гоббса, Б. Спинозу, Д. Локка, Г. Гроция и других авторов этого периода [см., напр.: *Д. Узланер*, 2008, с. 146–152].

[3] У. К. Смит (1916–2000) пришел к выводу, что никакой «религии», равно как и таких вещей, как «буддизм», «христианство», «индуизм» и т.д., как минимум до XVI в. не существовало, но все они были «изобретены» на Западе в процессе «реификации» («овеществления») «живой веры». Таким образом, в трактовке Смита традиционная наука о религии оказывается дисциплиной, повествующей о ею же самой изобретенных фикциях.

лярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром “чисто человеческого”. Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением “sacerdotium” (священство) и “regnum” (царство). “Saeculum” же в Средние века было не пространством и не сферой, но временем — интервалом между падением и эсхатоном» [*Д. Милбанк*, 2008, с. 33].

Д. Узланер, переводчик и единомышленник Милбэнка, уточняет эту идею следующим образом: в Средние века «значение “светского” отличалось от современного. Достаточно сказать, что это светское никак не соотносилось с религией, это были понятия абсолютно из разных плоскостей... Вместо известного нам разграниченного пространства существовал единый христианский универсум, в котором свое небольшое место занимали и “religio”, и “saeculum”, но которые при этом не существовали как самостоятельные полностью автономные сущности и не противопоставлялись друг другу» [*Д. Узланер*, 2008, с. 146].

Достаточно очевидно, что для названных авторов понятие «светское» является крайне важным. Поэтому можно было бы ожидать от них хотя бы рабочих определений того «светского», которое сейчас есть, а в Средневековье отсутствовало. Равным образом было бы любопытно узнать, что авторы думают по поводу средневекового «saecularis», поскольку даже если «saeculum» — это *только* «интервал между падением и эсхатоном» (или, если выражаться на нормальном языке, «время существования падшего человечества»), то «saecularis» — никак не интервал, хотя бы уже потому, что это — прилагательное. Однако, как это обычно бывает у постмодернистов, четких определений авторы сторонятся, а серьезного и детального исторического анализа избегают.

По отдельным замечаниям Милбэнка можно понять только, что «современное светское» есть «пространство человеческой автономии» [*Д. Милбанк*, 2008, с. 50], а также «пространство “чистой власти”» [там же, с. 38]. Д. Узланер добавляет к этому, что «светское» является «пространством, альтернативным религии» [*Д. Узланер*, 2008, с. 141], «особым пространством, выведенным из-под власти Бога» [там же, с. 147], причем «человек как полноправный властелин “светского” является источником любых законов, любых установлений, определяющих правила совместного существования людей» [там же, с. 152]. Впрочем, при всем при этом, понятие «светского» «не так очевидно, просто и уж точно не так естественно и прозрачно» [там же, с. 151].

Вполне возможно, что для Д. Узланера, как для представителя постмодернистской мысли, «современное светское» действительно является «особым пространством, выведенным из-под власти Бога», как бы странно это ни звучало. Но возникает естественный вопрос — для *кого еще* это так? Предположим, что в некоей современной европейской стране живут верующие в Бога христиане и те, кто в Бога (так, как его понимают христиане и другие теисты) не верит. Для верующих никакого *особого пространства*, «выведенного из-под власти Бога», существовать не может; для них даже неверующие находятся во власти Вседержителя. С другой стороны, для неверующих тоже нет никакого подобного «особого пространства», поскольку для них не существует Бога (по крайней мере, так, как его понимают теисты); соответственно, для них любое *реальное* пространство — вне христианского теистического универсума, а сам он является плодом воображения. Из этого следует, что определение «светского» как «особого пространства, выведенного из-под власти Бога» едва ли может использоваться за пределами «особого пространства» постмодернистской философии.

Куда более приемлемой является идея Дж. Милбэнка о том, что «современное светское» есть «пространство человеческой автономии». Действительно, неверующие считают человека автономным в своих решениях и поступках, да и христиане в большинстве своем допускают определенную автономию человека — постольку, поскольку он наделен свободной волей, которая не тождественна воле Бога. Эта последняя автономия не подразумевает, что человек «выведен из-под власти Бога»; для христианина даже грешник (и неверующий) остается в Его власти, но сам грех (в том числе грех неверия) совершается человеком по свободному волеизъявлению, а «Бог никоим образом не есть причина греха» [Summa th., II–I, q. 79, a. 1]. Однако тут возникает любопытный казус: сказанное верно как для современных, так и для средневековых христиан. Например, Дунс Скот не просто одобрил, но положил в основу своего учения о человеке идею Августина о том, что «ничто не находится в нашей власти (potestas) так, как воля» [Retrectat., I, 22], а его известная максима гласит, что «всякая воля есть госпожа своего действия» (omnis voluntas est domina sui actus) [Ordinatio, III, d. 17, q. un]. И вот, пожалуйста, в XIV в. обнаруживается «современное светское» прямо по Милбэнку: «пространство человеческой автономии» и «пространство “чистой власти”» (вплоть до употребления терминов «власть» и «господство»).

Единственным возражением против такого перенесения «современного светского» а-ля Милбэнк на Средневековье может быть указание на специфический характер средневековых представлений об отношении между человеческой волей и божественной благодатью. Согласно этим представлениям, человек не может верить в Бога и совершать действия, имеющие значение для спасения, без помощи божественной благодати. Иначе говоря,

волю человека направляет Бог. Например, если привести целиком упомянутую выше сентенцию Августина, она будет выглядеть следующим образом: «Ничто не находится в нашей власти так, как воля, но предуготовляет волю Бог».

Однако у этого возражения есть границы. Хотя, по словам того же Августина, «без благодати люди не могут делать добро, будь то в мышлении, в волении и любви, или в действии» [De corr. et gratia, 2], из этого не следует, что люди не могут совершать не-благие (то есть греховные и нейтральные действия, не связанные с достижением спасения) исключительно по собственной воле. Вопрос, следовательно, заключается в том, конституируют ли эти не-благие действия отдельную сферу человеческой жизни, которую можно было бы наименовать сферой «светского» или «чисто человеческого», и на что конкретно распространяется данная сфера.

Первое, что следует принять во внимание при рассмотрении данного вопроса — это тот факт, что возникновение государства и «светских властей» (potestates saeculares), управляющих этим государством, средневековые христианские мыслители, начиная еще с Августина, однозначно связывали с грехопадением. Например, Марсилий Падуанский писал в «Защитнике мира»: «Если бы Адам сохранил это свое состояние [невинности], то учреждение различных гражданских институтов (officia) не было бы необходимым ни для него, ни для его потомков, поскольку природа сама достаточным образом удовлетворяла бы все его жизненные потребности» [Defensor pacis, I, 6, 1].

Равным образом Дунс Скот объяснял возникновение такого важнейшего социального института, как частная собственность, следующим образом:

«Законом естественным (lex naturae) или божественным (lex divina) не предусмотрено раздельное владение вещами для состояния невинности, напротив, в этом состоянии все является общим... Это предписание естественного закона об общем владении всем было отменено после грехопадения; и это было разумно по двум причинам. Во-первых, потому что общность всех вещей воспрепятствовала бы мирному общению, поскольку дурной и жадный человек захватывал бы больше того, что ему необходимо... Также это препятствовало бы необходимому поддержанию жизни, потому что более сильные при помощи оружия лишали бы других необходимого... Из этого следует, что первое разделение имущества было установлено неким положительным законом (lex positiva)» [Ordinatio, IV, d. 15, q. 2].

Представленное в этом фрагменте разделение области права на естественный, божественный (вечный) и позитивный (он же человеческий) закон также заслуживает самого пристального внимания. Вечный закон — это сам божественный разум, управляющий миром в том числе, через св. Писание, которое поэтому является частью данного закона. Естественный закон — это некая причастность божественному закону в любом человеке, имеющая место постольку поскольку, человек обладает специфической человеческой природой, созданной по образу и подобию Божьему. Человеческий же закон — это именно что «человеческий» закон, который устанавливается самими людьми сообразно нуждам падшего человечества.

В принципе, человеческий закон должен ориентироваться на естественный или вечный законы, но в реальности, как пишет Фома Аквинский, «человеческий закон не достигает вечного закона» [Summa th., II–I, q. 96, a. 2, ad 3]. «Не достигает», главным образом, потому, что «что у человеческого закона цель одна, а у божественного — другая», ведь «цель человеческого закона —

временно́е благополучие государства... а цель божественного закона — привести человека... к вечному блаженству» [ibid., q. 98, a. 1, in corp]. Кроме того, в некотором отношении (а именно в отношении обеспечения всех нужд падшего человечества) божественный закон оказывается недостаточным; как писал канонист Гийом Дюран, «человеческие законы были изобретены постольку, поскольку евангельский закон, судя по всему, недостаточен для разрешения возникающих споров» [Speculum iudiciale, IV, tit. 1].

«Человеческий положительный закон» является, таким образом, своего рода девиацией, отклонением от естественного и божественного законов, имеющим место в силу того, что природа человека испорчена первородным грехом и человеческое общество устроено так, что не может управляться нормами божественного или естественного законов. Как пишет Августин, «этот закон, написанный для управления государством, признает, а также оставляет ненаказуемым многое из того, что карается божественным Провидением; и это — правильно» [De lib. arb., I, 5]. Равным образом Фома Аквинский отмечает: «Человеческий закон устанавливается для множества людей, большинство из которых не являются совершенными в добродетели. И потому человеческий закон не запрещает многие пороки, от которых воздерживаются добродетельные люди» [Summa th., II – I, q. 96, a. 2]. И далее он поясняет эту свою мысль на конкретном примере (ссылаясь опять-таки на Августина): «Человеческие власти обоснованно допускают некоторое зло — чтобы не возникло препятствия для определенного блага или не произошло еще большее зло, сообразно чему Августин говорит: “Устраните прости-

туцию из человеческого общества — и оно придет в расстройство из-за [неудовлетворенной] похоти"» [ibid., q. 10, a. 11].

Данную ситуацию отклонения реального «человеческого положительного закона» от идеальных божественного и естественного законов вполне исчерпывающим образом описал Г. Эйкен:

> «Существовавшие правовые нормы были вовсе несходны с установленным Богом естественным правом. Напротив, они появились лишь после грехопадения и с учреждением государства. Со времени грехопадения «люди ради нужды своей установили для себя некоторый законный порядок» — говорит Венский собор. Поэтому естественному праву была присуща божеская, а действующим законам, напротив, только человеческая власть. Первое могло быть поэтому поставлено выше вторых и принципиально не могло быть ими нарушаемо. Однако на деле это произошло под влиянием человеческих грехов. Положительное право всех различных наций более или менее уклонялось от первоначального и чистого естественного права... Трагическое противоречие между логическими абстракциями религиозной идеи и эмпирическими условиями действительной жизни, выступавшее одинаково резко во всех областях средневековой культуры, повторилось также и в области юридической деятельности Средних веков» [Г. Эйкен, 2011, с. 488; 513].

«Трагическое противоречие», упомянутое Г. Эйкеном, неоднократно фиксировалось средневековыми мыслителями. Например, Августин указывал, что «по природе, с которою Бог изначально сотворил человека, нет раба человеку или греху» [De civitate Dei, XIX, 15], но в реальности после грехопадения один человек подчиняется другому, а все люди вместе (кроме Иисуса Христа и Блаженной Девы Марии) в той или иной мере отягощены грехами. Такая ситуация, по мнению Августина, неизбежна и будет сохраняться до скончания века (saeculum), то есть до тех пор,

«пока не прейдет неправда, не упразднится всякое начальствование и власть человеческая и будет Бог все во всех» [ibid.]. Фома Аквинский не уставал повторять, что «lex iniusta non est lex» («несправедливый закон — это вовсе не закон»)[4]. Но так было только «в логических абстракциях религиозной идеи»; что же касается реального положения дел, то Фома был вынужден признать, что «положительные человеческие законы либо справедливы, либо несправедливы» [Summa th., II – I, q. 96, a. 4], и «некоторые законы несправедливы, согласно сказанному (Исх 10, 1): “Горе тем, которые постановляют несправедливые законы”» [Ibid., q. 93, a. 3].

Расхождение между идеальной (желаемой) картиной мира и реальным положением вещей иногда воспринималось средневековыми авторами очень болезненно. Например, Роджер Бэкон весьма красноречиво протестовал против повсеместных (по его мнению) злоупотреблений светских юристов и против пренебрежения каноническим правом (то есть, по сути, божественным законом, как он в нем передан):

> «*Я хочу сказать, что как у евреев исстари управление осуществлялось посредством закона Божия, так должно быть и ныне у христиан. И как посредством этого [закона] осуществлялось управление изначальной Церковью, так же должно быть теперь. И если вся мудрость изначально содержится в нем, и там ее источник, тогда [Церковь] вплоть до мелочей должна управляться преимущественно этим [законом]. Но ныне не так; ведь в Церкви Божией чаще хвалят знатока гражданского права, чем магистра теологии, и скорее избирают на церковные должности, хотя он знает только гражданское право* (ius civile) *и не знаком с каноническим правом и теологией. И мы видим, что управление Цер-*

[4] Надо сказать, что в этом отношении Фома воспроизводил общее место антично-средневековых представлений о праве. Как писал еще Цицерон, несправедливые законы «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» (*Цицерон*, 1966, с. 113).

ковью осуществляется преимущественно юристами, посредством юридических софизмов и крючкотворства, и против права, поскольку имеют место бесчисленные правонарушения в отправлении правосудия, и правосудие задерживается повсеместно настолько, что бедные оставляют свои дела, а богатые начинают испытывать отвращение и весьма тяготятся [судопроизводством], и более чем часто отказываются от своего права, и [так] благодаря юристам разрушается спокойствие и возникают бесчисленные раздоры в Церкви Божией. И [поэтому] не только распространяются ссоры, но и войны, случающиеся во всяком государстве, берут начало в юридических злоупотреблениях, как сможет увидеть всякий, кто пожелает задуматься [над этим]. Ведь поскольку имущие не могут обрести правосудие с помощью Церкви, государства воюют друг с другом и приводят друг друга в смущение. И удивительно, что, хотя каноническое право находит истоки в св. Писании и сочинениях святых, к ним не обращаются в первую очередь как в образовании, так и в церковной практике. В самом деле, [все] должно объясняться, согласовываться, укрепляться и подтверждаться в соответствии с ними, как в соответствии с ними составлено священное право. Но ныне все трактуется, объясняется и согласовывается преимущественно посредством гражданского права, и полностью возводится к нему — и в образовании, и на практике, чего быть не должно, хотя [гражданскому праву] и позволительно прислуживать [каноническому] — как служанка прислуживает своей госпоже» [Opus Tertium, cap. XXIV].

А вот еще одна характерная жалоба средневекового автора (неизвестного монаха или священника, жившего в XII в., написавшего трактат «О том, как жить благой жизнью», который долгое время приписывался Бернару Клервосскому). Здесь речь идет уже не о светских юристах, а о женщинах-мирянках (saeculares), которые препятствуют благочестивым монахиням в обретении Царства Небесного.

> «Любезная сестра, избегай общества женщин-мирянок (saeculares). Женщины-мирянки, которые не занимаются одним делом (professio) с тобой, пусть да не будут вхожи в твое общество, поскольку будут проповедовать тебе то, что любят. Ведь они говорят о том, что любят, а потому ты должна избегать общества женщин-мирянок, ибо они любят мир (saeculum) и говорят о мирском (de saecularibus): любят земное, и, потому, будут возвещать тебе о земном; преходящего вожделеют и потому все уши тебе прожужжат о преходящем. Ведь сказано: «Всякий хвалит то, что любит». И потому женщина-мирянка хвалит мир (saeculum), поскольку любит мирское (saeculares). Если бы она любила небесное, то хвалила бы небесное. Без сомнения: люби она небесное, возвещала бы о нем; желай она вечного — побуждала бы к вечному. И поэтому, сестра моя, умоляю тебя: избегай общества женщин-мирянок. Отчего? Ибо «дурные сообщества развращают хорошие нравы» (1 Кор 15, 33). Что общего у женатой женщины с девой, посвятившей себя Богу? Что общего у женщины-мирянки с невестой Христовой? Что общего у женщины-мирянки с благочестивой монахиней? Что общего у замужней женщины с той, которая любима Христом? У той, которая любит мужа, с той, которая любит Христа? Как может войти в твое общество та женщина, которая не разделяет твои привязанности? ... Она отлична от тебя по характеру и по желаниям, и как она отлична от тебя по одежде, так отлична и в душе. Женщина-мирянка есть орудие Сатаны! Она увлекает тебя приманками мира (saeculum) и показывает тебе тропы Диавола» [Patrologiae Cursus Completus, vol. 184, col. 1286A].

Этот совет монахиням остерегаться женщин-мирянок (saeculares) и всего мирского (светского) вообще, появляется отнюдь не на пустом месте. Еще на заре христианства Амвросий Медиоланский призывал священников и монахов (и вообще всех благочестивых людей) «бежать от мира». В трактате с соответствующим названием («О бегстве от мира») он писал: «Закон

предписывает бежать от мира (saeculum), чтобы следовать Богу» [De fuga saeculi, 2]. Священнослужитель, который не бежит от мира и посвящает себя чему-то иному, кроме служения Богу, «отказывается от религиозного культа (cultus religionis) и от своих обязанностей» [Ibid.]. В свете этой фразы, кстати, интересно вспомнить идею Д. Узланера о том, что в Средние века «светское никак не соотносилось с религией, это были понятия абсолютно из разных плоскостей». Если они были «из разных плоскостей», то почему Амвросий пишет о том, что человек, приверженный миру (saeculum), «отказывается от религиозного культа»?

Однако вернемся к началу. Если «saeculum», как полагает Милбэнк, есть не более чем «интервал между падением и эсхатоном», то можно ли считать разумным (и вообще осмысленным) совет Амвросия Медиоланского бежать из этого «интервала»? Как вообще можно бежать из «интервала»? Однако если, сообразно сказанному выше, принять во внимание что «saeculum» — это не просто интервал, но сфера автономии *греховной* воли *падшего* человека, тогда призыв Амвросия, равно как и ламентации Роджера Бэкона и автора трактата «О том, как жить благой жизнью», становятся понятными и объяснимыми. Сегодня упоминание Сатаны рядом с «saeculum» может показаться неудачной метафорой, явным преувеличением, но мы должны помнить о том, что еще апостол говорил, что «бог века сего (huius saeculi) ослепил умы» неверующих (2 Кор. 4, 4), а Фома Аквинский интерпретировал эти его слова следующим образом: «Бог века сего, то есть Дьявол, который называется Богом века сего, то есть тех, кто живет по-мирски (saeculariter), не как творец [мира], но из-за подражания, которым ему подражают мирские люди (saeculares)» [Super II Epist. ad Corinth., 4, lect. 2]. Равным образом папа Григорий VII утверждал:

> «Верховный священнослужитель — глава всех священников; он сидит по правую руку от Отца и всегда заступается за нас; он презирает светское царство (saeculare regnum), которым кичатся сыны этого мира (filii saeculi), и добровольно приходит к священству креста. Кто не знает, что короли и герцоги берут начало от тех, которые, не ведая Бога и подстрекаемые князем мира (princeps mundi), то есть дьяволом, в слепой алчности и с нестерпимой дерзостью стремились господствовать над равными себе, то есть людьми, посредством высокомерия, грабежей, вероломства, убийств, наконец, почти всех преступлений» [*Бруно*, 2012, с. 506–507].

Из этого можно сделать следующие основные выводы:

1) В Средние века действительно существовало «пространство человеческой автономии» — причем как на практике (это, полагаю, вообще бесспорно и не требует доказательств), так и на уровне теоретического осмысления проблемы самими средневековыми авторами, которые связывали наличие данного пространства с грехопадением человека и последующим отклонением «человеческого закона» от идеальных «божественного» и «естественного» законов. Как пояснял Иоанн Дамаскин, «То, что Бог желает, — благо. Закон же есть заповедь, научающая этому... нарушение заповеди есть грех. Грех же происходит от внушения дьявола и нашего непринужденного и добровольного принятия. Также и *грех называется законом* [курсив мой — А. А.]» [*Иоанн Дамаскин*, 2006, с. 276]; «зло есть добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно, что именно и есть грех» [там же, с. 275]. Таким образом, грехопадение и соответствующая порча человеческой природы сами по себе конституируют особую и (в известных пределах) автономную сферу падшего человечества с соответствующими

(«человеческими») законами. «Падший человек может спастись, помирившись с Богом через Иисуса Христа, но прежний порядок уже не может быть восстановлен, поскольку человек оказывается неизмеримо далек от сферы божественного, а божественное правосудие — далеко от человеческого правосудия» [*P. Prodi*, 2008, p. 51].

2) Это не противоречит тому, что Бог как Господь и Вседержитель считался всемогущим, вездесущим и всеблагим управителем вселенной. Бог «сотворил человека, и оставил его в руке произволения его» (Сир 15, 14), то есть наделил человека свободной волей, наличие которой и создало возможность для грехопадения и последующей человеческой автономии, понимавшейся преимущественно как возможность совершения греховных или, по меньшей мере, нравственно нейтральных действий (связанных с достижением «временнóго благополучия государства», но не «вечного блаженства»). Как писал Петр Пиктавийский, «свобода выбора» есть «способность воли и разума, посредством которой при помощи благодати избирается благо, а в отсутствие благодати [т.е. как раз в ситуации автономии человека — А. А.] избирается зло» [Sentent., II, 22]. При этом нельзя забывать, что средневековое христианство было склонно видеть грех во многих вещах, которые сегодня не считаются греховными. Например, Петр Ломбардский считал, что лица, занимающиеся торговлей, не должны допускаться к исповеди, пока они не оставят своей греховной профессии[5], а Фома Брадвардин настаивал на том, что *любое* действие человека, лишенного благодати, даже если он ис-

[5] «Если военный, торговец или любой другой человек, занятый делом, *которое невозможно вести без греха* [курсив мой — А. А.], приходит к покаянию, отягощенный тяжкими преступлениями... пусть он знает, что не сможет осуществить истинное покаяние, если не оставит своего занятия или должности» [Sentent., IV, d. XVI].

полнен «философских» или «моральных» добродетелей, «в некотором смысле» является грехом[6].

3) Поэтому если, с одной стороны, «Бог не является причиной греха», а с другой стороны, мир («saeculum») рассматривается как оплот греха и девиантных человеческих порядков, возникших в результате грехопадения, то совершенно невозможно говорить — в духе Милбэнка — о некоем «едином пространстве христианского мира», где для «saeculum» отведена роль некоего «интервала». Хотя христианство (в том числе средневековое) не предполагает строгого дуализма манихейского типа, из этого вовсе не следует, что средневековое христианское мировоззрение было некоей разновидностью пантеизма (когда, по словам Д. Узланера, «Бог находится повсюду» [*Д. Узланер*, 2011, с. 137]). Вездесущность, или всеприсутствие, Бога в ортодоксально-христианском его понимании не подразумевает, что «экономическая деятельность ведется в Боге» [там же], она подразумевает нечто иное, а именно причинно-следственные отношения[7].

---

[6] «Никакая философская или моральная добродетель не является истинной добродетелью, безусловно правильной или праведной, без совершенствующей ее любви и благодати... и *любое* [курсив мой — А. А.] действие человека, не обладающего истинной добродетелью любви и благодати... в некотором смысле является грехом» [*Thomas Bradwardinus*, 1618, p. 327 C].

[7] «Бог превыше всего по превосходству Своей природы, но Он, тем не менее, есть во всех вещах как причинно обусловливающий бытие всего» [Summa th., I, q. 8, a. 1]. И еще: «О бытии творения в Боге говорится в двух смыслах. Во-первых, постольку, поскольку оно длится и сохраняется божественной силой... И в этом смысле о творениях говорится как о существующих в Боге — даже при том, что они существуют в собственных природах. И так надо понимать слова апостола о том, что “мы в Нем живем и движемся и существуем” (Деян 17, 28), поскольку и наша жизнь, и наше бытие, и наше движение причинно обусловлены Богом... Во-вторых, о творениях говорится как о существующих в Боге постольку, поскольку Он знает их» [Ibid.,q. 18, a. 4]. Эти слова Фомы наглядно демонстрируют, что как существование Бога в тварных вещах, так и существование тварных вещей в Боге следует понимать исключительно сообразно модели отношения между причиной и следствием, но не в том смысле, например, что «экономическая деятельность» («осуществляемая в Боге», поскольку «Бог был повсюду») считалась в Средние века священнодействием или своего рода теургией.

Что же касается прочего, то не следует забывать, что, как писал Фома Аквинский, «между творением и творцом бесконечная дистанция» [De verit., 2, a. 11, arg. 4]. Наступление подлинного Божьего Царства (предполагающего действительное и полное обожение творения) ожидалось не раньше того самого «эсхатона», о котором упоминает Милбэнк; и только после него, то есть после конца мира («saeculum»), как пишет Августин, «прейдет неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая и будет *Бог все во всех* [курсив мой — А. А.]» [De civitate Dei, XIX, 15].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бруно*. О Саксонской войне // Немецкие анналы и хроники X–XI столетий. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012.

2. *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. — СПб.: Наука, 2006.

3. *Милбанк Д*. Политическая теология и новая наука политики // Логос. №4 (67), 2008.

4. *Узланер Д*. Расколдовывание дискурса. Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. №4 (67), 2008.

5. *Узланер Д*. О «религии» и «секулярном» еще раз: ответ Алексею Апполонову // Религиоведческие исследования. 2011: №1-2 (5–6).

6. *Цицерон*. Диалоги. — М.: Наука, 1966.

7. *Эйкен Г*. История и система средневекового миросозерцания. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

8. *Asad T.* Reading a modern classic: W. C. Smith's «The meaning and end of religion» // History of Religions, 40 (3), 2001.

9. *Hobsbawm E.* The new threat to history // The New York Review of Books (16 December, 1993).

10. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 221 vols. // ed. Minge J. P. Paris, 1844 – 1879.

11. *Prodi P.* Una historia de la justicia. Madrid: Katz Editores, 2008.

12. *Thomas Bradwardinus.* De causa Dei. Londini, 1618.

A. V. Appolonov. The Idea of the «Secular» in the Middle Ages

The article discusses the problem of the existence of the idea of the «secular» in the European Middle Ages. The author contest the statement of contemporary postmodernist writers, who argue that the «secular» was «created» only in the 17th century by a little group of philosophers and lawyers. The author shows that the «secular» as a kind of «space of human autonomy» existed as late as the Middle Ages, and the medieval thinkers themselves attributed — on the theoretical level — the existence of that space to the fall of man and the subsequent deviation of the «human law» from the ideal «divine» and «natural» laws.

Key words: *religion, secularity, Middle Ages, medieval theology, medieval law.*