

М.А. Корзо

Практика «братского исправления»: богословские истоки и конфессионально-культурная специфика

Корзо Маргарита Анатольевна – кандидат исторических наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0001-6299-5187

e-mail: korzor@zmail.ru

Процедура братского исправления («correctio / correptio fraterna»), понимаемая как движимое любовью назидание грешника, нацеленное на его раскаяние и исправление, складывается на основе евангельского фрагмента Мф. 18:15–17. Будучи частью повседневных практик в раннехристианских и монашеских общинах, братское исправление получает богословское осмысление и обоснование в сочинениях Августина, Александра Гельского, Фомы Аквинского, Уильяма Оккама, Жана Жерсона, схоластов раннего Нового времени. Обращение богословской и канонической мысли разных эпох к этому сюжету зачастую было связано с конкретными социально-политическими обстоятельствами или событиями церковной жизни. При всем многообразии позиций, братское исправление понималось как позитивное предписание, для реализации которого необходимы определенные условия. Их отсутствие позволяет воздержаться от назидания грешника, а в каких-то ситуациях даже нравственно недопустимо прибегать к этой процедуре. В литературе для мирян позитивное предписание исправления ближнего начинает проговариваться с XIII в., принимая со временем все более категоричные очертания, превращаясь в раннее Новое время в безусловную обязанность: ее неисполнение расценивается как грех и подлежит исповеди. Прописанная в Мф. 18:15–17 процедура превращается также в одну из форм горизонтального нравственного реформирования в ранненовременных обществах, используется у отдельных протестантских деноминаций для обоснования практики «цензуры нравов» и деятельности церковных судов-консисторий, также для придания легитимности определенным ситуациям денунциации и в католических, и в протестантских общинах.

Ключевые слова: братское исправление, любовь, обязанность, Августин, Александр Гельский, Фома Аквинский, У. Оккам, Ж. Жерсон, Ж. Кальвин, нравственно-назидательная литература, «цензура нравов», денунциация

Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобой и им одним...; если же не послушает, возьми с собой еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи Церкви... (Мф. 18:15–17).

Слова Христа, произнесенные во время проповеди в Капернауме, стали впоследствии основой для трехступенчатой процедуры братского исправления: грешника надлежало обличить и пристыдить сначала наедине, затем – в присутствии нескольких свидетелей, и лишь в последнюю очередь – публично перед лицом всей церковной общины. Считается, что описанная в Евангелии процедура была отражением иудейских практик того времени [Graham, 1996, 8]. Взаимное исправление предписывалось ветхозаветными текстами («...обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха», Лев. 19:17), апостольскими посланиями («Если же и впадет человек в какое согрешение... исправляйте такового в духе кротости», Гал. 6:1), раннехристианскими памятниками («Обличайте друг друга не во гневе, но в мире, как имеете в Евангелии» [Учение двенадцати апостолов, 2009, 367]). Об этой практике в раннехристианских общинах свидетельствует в сер. III в. Киприан Карфагенский, на чей авторитет ссылались богословы вплоть до зрелой Реформации (см.: [Кальвин, 1999, 208]).

В богословском рассуждении с эпохи ранних суммистов для обозначения братского исправления используются два взаимозаменяемых словосочетания: «*correctio fraterna*» (букв. братское исправление, улучшение) и «*corruptio fraterna*» (букв. братское предостережение, порицание) [Costello, 1949, 18]. В первом сильнее заметен акцент на дисциплинирующее воздействие, оно получает большее распространение в монашеской культуре: считается, что впервые используется в уставе Бенедикта Нурсийского, в 23-й главе которого описана дисциплинарная процедура по Мф. 18:15–17. И впоследствии понятие «*correctio*» применяется преимущественно к нравам духовенства, хотя встречается и в иных контекстах: Бог непрестанно осуществляет «*correctio*» всего тварного мира; отец семейства прибегает к «*correctio*» по отношению к своим домочадцам [Graun, 2010, 14]. В раннее Новое время понятия «*correctio*» и «*corruptio*» продолжают использоваться как синонимичные, но первое в большей степени для описания дисциплинарных действий церковных властей, а второе – всех христиан [Beyerlinck, 1631, 511–513]. В настоящем исследовании будет рассмотрено осмысление практики братского исправления в богословской и канонической мысли; показано, в какой степени богословские идеи отражались в нравственно-назидательных сочинениях и конфессионально-культурных практиках раннего Нового времени.

Братское исправление в богословской и канонической мысли

В истории богословской и канонической мысли заметно несколько периодов интереса к данной теме. Одним из первых развернутое толкование Мф. 18:15–17 (не употребляя еще выражения «*correctio fraterna*» [van Bavel, 1996, 22]) дает Августин в 82-й проповеди, выступая против суровой дисциплины и нравственного ригоризма донатистов, исключавших за любое прегрешение из Церкви и боровшихся, таким образом, не столько с конкретным проявлением греха, сколько с самим грешником. Поскольку братское исправление нацелено не на очищение церковных рядов, но на излечение от греховного недуга, то порицание, по мнению Августина, не должно преследовать цели повергнуть грешника в отчаяние и исключить его из церковного общения. Одно из важных условий исправления – знание о грехе (когда проступок уже совершен, или исправляемый явно демонстрирует намерение совершить его); то есть в обязанность христианина не входит придирчиво исследовать жизнь и поведение других людей [Augustinus, 1865, 505; Moule, 2016, 283].

Августин не считает братское исправление безусловной обязанностью, и впоследствии в первой книге «О Граде Божием» он формулирует условия, при которых лучше воздержаться от обличения: если этому не благоприятствуют внешние обстоятельства; если есть опасность, что обличаемый не только не исправится, но, наоборот, будет упорствовать во грехе; если своим упорством обличаемый окажет дурное влияние на окружающих. Воздержание от обличения в этих ситуациях свидетельствует не о снисхождении к проступкам и грехам других, но есть проявление «мудрого правила любви» [Блаженный Августин, 1994, 15].

В уставе для мужской монашеской общины («Правило для рабов Божиих», 420 г.) к изложенной в Мф. 18: 15–17 процедуре Августин добавляет еще одну ступень: после личного увещания и до обращения к свидетелям исправляющий может прибегнуть к помощи настоятеля, который выступает в данном случае не как носитель церковной власти, но как моральный авторитет более высокого уровня. Если согрешающий после увещаний настоятеля одумается и исправится, то отпадает необходимость привлекать свидетелей, что щадит репутацию грешника [Augustinus, 1845, 1381; Moule, 2016, 275].

Несколько подробнее сюжет братского исправления разрабатывали ранние суммисты. Правда, в «Сентенциях» Петра Ломбардского, которые вплоть до конца XVI в. были наиболее популярным учебником по богословию, самостоятельного раздела на эту тему еще нет. Он появляется, судя по всему, в комментариях на «Сентенции» пера английского францисканца Александра Гэльского в контексте толкования 19-й дистинкции 4-й книги; именно в этом контексте (власть духовных ключей, полученная духовенством от Христа) сюжет братского исправления присутствует и у последующих комментаторов Петра Ломбардского [Moule, 2016, 247].

Александр Гэльский формулирует вопросы, которые становятся ключевыми для последующих эпох: является ли братское исправление уделом только духовных лиц или всех христиан; какова процедура исправления; является ли оно обязанностью всех по отношению ко всем? Отвечая на первый вопрос,

богослов предлагает различать назидание из любви (распространяется на всех верующих) и назидание по обязанности (удел лиц духовного звания). Первое понимается как лишенные принуждения укор и пристыжение; второе включает меры дисциплинарного воздействия. После Александра Гэльского в рассуждениях о братском исправлении изменения претерпевали не эти вопросы, но ответы на них [Shogimen, 2007, 107–108].

Фома Аквинский в комментариях на «Сентенции» развивает намеченную ранее линию рассуждения и определяет братское исправление исходя из его природы (лишено какого-либо принуждения), цели (сподвигнуть ближнего к исправлению) и мотивации (братская любовь). Целью является не наказание, но сокрушение грешника, изменение его умонастроения (если он заблуждался в вопросах веры) и поведения [Thomas Aquinas]. Поскольку каждый грех влечет за собой ущерб двоякого рода (для самого согрешающего и для других людей), потому и исправление двояко: братское (как акт любви, нацелен на индивидуальное благо конкретного человека, мотивирован заботой о спасении его души) и судебное (акт справедливости, включает наказание и нацелен на защиту общего блага) [Фома Аквинский, 2015, 412]. Четкое различение двух форм исправления присутствует впоследствии не только в богословских текстах, но и во влиятельных библейских комментариях (например, Николая Лирийского), которые определяли характер толкования Мф. 18:15–17 (см. [Moule, 2016, 249]). Две формы исправления могли пониматься как две независимые друг от друга процедуры, или как две последовательные ступени одной процедуры, что впоследствии особенно акцентировал Жан Жерсон [Ibid., 250].

В «Сумме Теологии» (II-II, вопрос 33) Фома предлагает определение братского исправления («Исправление грешника есть некое средство, которое применяется против греха человека» [Фома Аквинский, 2015, 412]), которое становится доминирующим в богословской мысли; также развивает основные идеи из своих комментариев на «Сентенции», останавливаясь на следующих сюжетах: является ли братское исправление действием любви-каритас; подпадает ли оно под заповедь; распространяется ли эта заповедь на всех или только на прелатов; может ли грешник исправлять других; стоит ли исправлять того, кто в результате этого может стать хуже; обязательно ли открытому обличению должно предшествовать тайное назидание; нужно ли призывать свидетелей для публичного обличения? Фома задает прижившееся впоследствии понимание братского исправления как «некоего духовного подаяния» [Там же, 412], рассматривает его вслед за своим учителем Альбертом Великим как одно из деятельных проявлений духовного милосердия наряду с милостыней.

Братское исправление выступает у Фомы скорее как обязанность, нежели просто благочестивый совет – но такая обязанность, которая не коррелирует с какими-то правами: обязанность пристыдить преступающего нормы христианской морали ближнего отнюдь не проистекает из права этого ближнего быть пристыженным (см.: [Floyd, 2009, 461]). Данная обязанность также реализуется лишь при наличии определенных условий: со ссылкой на сочинение Августина «О Граде Божиим» Фома утверждает, что «не должно исправлять совершающего грех брата везде и всегда» [Фома Аквинский, 2015, 415], признавая при этом, что уклонение от исправления может быть мотивировано не только

любовью к ближнему, но также страхом, безразличием или небрежением [Фома Аквинский, 2015, 416].

Как и в комментариях на «Сентенции», Аквинат проговаривает важность для процедуры братского исправления различения грехов на наносящих ущерб самому согрешающему (и/или узкому кругу лиц) или общему благу (в том числе в виде дурного примера или соблазна для других). Фактор урона общему благу имеет решающее значение, поскольку позволяет не следовать евангельской процедуре братского исправления в полном объеме, но сразу сообщить церковным властям. Данное правило верно и в случае с тайным грехом, «когда некто вступает в сговор с врагами своего государства, или когда еретик в частных беседах отвращает людей от веры» [Там же, 425; Moule, 2016, 287–288].

В каноническом праве также велась дискуссия вокруг третьего шага – «скажи Церкви», т.е. условий, при которых исправляющий обязан сделать грех собрата общественным достоянием, превратив братское исправление из акта милосердия и примирения в акт дисциплинарного воздействия. В контексте этих дискуссий начинает широко использоваться термин «денунциация» как способ уведомления о прегрешении, также складывается юридическая процедура денунциации и инквизиции как института дознания [Craun, 2013, 31–34].

Для обоснования выпадения ступени индивидуального назидания (например, когда исправляющий не верит в действенность своих увещаний или опасается, что грех станет соблазном для других) богословско-каноническая мысль апеллирует как к ветхозаветным текстам (Иосиф доводит дурные слухи о братьях до отца, не пытаясь сначала сам пристыдить братьев (Быт. 37:2)), так и новозаветным (Петр сразу публично осуждает Ананию и Сапфиру, которые утаили от общины часть полученных денег (Деян. 5:1–9); «согрешающих обличай перед всеми, чтобы и прочие страх имели» (1Тим. 5: 20)). Но в качестве основного аргумента служат действия самого Христа, который на Тайной Вечере публично в присутствии всех апостолов сообщает, что один из них предаст его (Ин. 13: 18). Евангелие ничего не говорит о предшествовавшем этому индивидуальному увещанию Иуды, Христос сразу переходит к публичному обличению, модифицируя предписанную им самим в Мф. 18:15–17 процедуру и давая, тем самым, право другим так ее модифицировать. Но некоторые толкователи Ин. 13:18 считали поступок Христа второй ступенью братского исправления, когда согрешающий укоряется в присутствии свидетелей, а не публичным обличением, поскольку Иисус не называет Иуду по имени. Ключевую роль имела отраженная в каноническом своде сер. XII в. «Декрет Грациана» позиция, что поведение Христа на Тайной Вечере должно стать образцом поведения для христиан в ситуации тайного греха: Христос не называет грешника по имени, хотя как Бог знает его; но поскольку грех не был еще совершен и ему не было человеческого свидетельства, то Христос не исключает Иуду из числа сотрапезников, желая не столько изобличить его перед другими апостолами, сколько сподвигнуть к раскаянию [Ibid., 40; Moule, 2016, 264, 270, 273].

В первой трети XIV в. к сюжету братского исправления обращается английский францисканец Уильям Оккам в контексте проблемы: может ли римский понтифик погрешать в вопросах веры? Для Оккама легитимность евангельской

процедуры Мф. 18:15–17 задается не столько мотивацией (из любви или дурных побуждений), сколько наличием правильного знания о поступке. Если раньше в центре рассуждения были только обязанности и возможности исправляющего, то Оккам включает и фигуру исправляемого: как последний может убедиться, что упрек справедлив и надо внять увещанию и подчиниться, или несправедлив и подчиняться не надо. Таким образом, одной из целей евангельской процедуры становится познание согрешившим правды о своем проступке (для чего служит и привлечение свидетелей на второй ступени), и независимо от ранга исправляющего, согрешивший не обязан внимать увещаниям пока ему не будут даны неопровержимые свидетельства, что он заблуждается или поступает неправильно. Предоставление таких свидетельств входит в обязанность назидателя, и без них любое исправление не является легитимным [Shogimen, 2007, 105–106, 119–121].

Наличие уверенного знания в качестве первого условия превращения братского исправления в обязанность называет и Жан Жерсон, для которого процедура Мф. 18:15–17 представляла не столько теоретический, сколько практический интерес как один из способов нравственного реформирования общества. В небольшом рассуждении «Об исправлении ближнего» Жерсон уточняет шесть условий братского исправления как обязанности. Три из них относятся к исправляющему (наличие уверенного знания в совершенном проступке, способность отнестись к грешнику мягко и с любовью, отсутствие более авторитетного для этой цели лица) и три – к исправляемому (он подает надежду на раскаяние, пристыжение не нанесет ему вреда, речь идет о смертном или тяжком грехе) [Gerson, 1706, 480].

Схоластика раннего Нового времени воспроизводит преимущественно рассуждения Фомы Аквинского из «Суммы Теологии», рассматривая братское исправление как одну из форм милосердия, а потому главы о «*correctio fraterna*» соседствуют в богословских сочинениях с разделом о милостыне (см.: [Busenbaum, 1655, 62–65]). Самостоятельный интерес к данному сюжету был замечен лишь у некоторых представителей испанской схоластики XVI в. в контексте обсуждения проблемы тайной ереси или еретических убеждений, которые никак не явлены вовне и о которых священник узнает во время исповеди: может ли духовник в данном случае ограничиться индивидуальным назиданием или он обязан сообщить об этом инквизиционным властям, нарушив, таким образом, тайну исповеди. Одна из дискуссий развернулась в 1540–1550-х гг. между представителями Саламанкской богословской школы в том числе и в связи с рядом судебных процессов инквизиции против духовных лиц, которые предпочли братское исправление доносу. Богословы отстаивали три основные позиции. Мартин де Аспилкуэта защищал буквальное следование описанной в Евангелии процедуре братского наставления, поскольку в задачи инквизиции входит не исправление грешника, а его наказание. Другая позиция признавала евангельскую процедуру только в очень ограниченных случаях, когда совершенные или только задуманные проступки касаются блага самого исправляющего (в соответствии с Мф. 18:15 «...согрешит *против тебя...*» (курсив мой. – М.К.)) и/или в очень ограниченной степени – блага третьих лиц. Доминиканец Доминго де Сото призывал руководствоваться

только критерием потенциальной опасности совершенного (или задуманного) проступка для общества, и в случае его опасности сразу переходить к публичному исправлению [Tutino, 2014, 13–15, 19].

Братское исправление через призму пастырской литературы и профессиональных практик

В нравственно-назидательной литературе и пастырских пособиях сюжет братского исправления начинает артикулироваться с XIII в. Не в последнюю очередь это связано с деятельностью нищенствующих орденов и монахов-августинцев. Типичная исключительно для монастырских общин практика постепенно распространяется на всех христиан, становится при определенных условиях обязательной. Таким образом духовенство вовлекало светских лиц в процесс реформирования христианской жизни, важной вехой которого становится введение в 1215 г. обязательной ежегодной исповеди IV Латеранским собором. В материалах собора термин «*correctio*» используется только по отношению к нравам духовенства, но разделы «*correctio fraterna*» становятся со временем обязательным элементом пособий для исповедников. В нравственно-назидательной литературе сильнее, чем в сугубо богословских рассуждениях делается акцент на взаимности братского исправления. Для обоснования обязанности нижестоящих укорять вышестоящих и духовных лиц принципиальное значение имел библейский фрагмент Гал. 2:14: во время пребывания в Антиохии, Павел публично обличает Петра, усматривая в действиях последнего угрозу для местной общины [Graun, 2010, 12, 26, 33]. Аргументы черпались и в канонических памятниках, посредством которых тиражировались отдельные богословские идеи, как, например, фрагменты 82-й проповеди Августина в составе «Декрета Грациана» [Corpus Iuris Canonici, 1879, 447–448]. Заимствованные аргументы зачастую совершенно утрачивали связь с первоначальным контекстом. Так, канон «Декрета» «Как священникам, так и всем остальным верным надлежит иметь такое попечение о гибнущих, чтобы либо исправлением удержать их от греха, либо, если они окажутся неисправимыми, отделить их от Церкви» ([Ibid., 994]; русск. перев. цит. по: [Фома Аквинский, 2015, 417]) приводится в контексте условий исключения из церковного общения, а в пастырских текстах последующих эпох используется для поощрения рвения всех верующих заботиться об исправлении ближнего [Graun, 2010, 23–24].

В католической назидательной литературе сюжет братского исправления встречается в сочинениях очень разных жанров. Рассуждение выстраивалось почти исключительно на основе Мф 18:15–17 в первую очередь потому, что данный фрагмент входил в состав литургических чтений у католиков (на третью неделю Великого Поста); фрагмент Лк. 17:3 («Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему») в состав литургических чтений не входил и не предлагал детально прописанной процедуры, а потому присутствовал в назидательной литературе в меньшей степени [Ibid., 150 примеч.]. Заметно также расширение библейской базы аргументации

за счет ветхозаветных текстов: Лот увещевает содомлян, которые хотели причинить вред его гостям (Быт. 19); Авраам упрекает Авимелеха (Быт. 21:25); Моисей упрекает ссорящихся сынов Израилевых (Исх. 2:13), др. (см. [Beyerlinck, 1631, 511–513]).

В катехизисах исправление (*peccantes corrigere*) всегда рассматривается в контексте дел милосердия для души [Canisius, 1570, D6v.], поскольку оно нацелено на освобождение ближнего от зла, которое его разрушает. Забота о душе ближнего понимается как обязанность, которая не ставится в зависимость от личного совершенства назидателя и распространяется также и на грешников. Братское исправление зачастую понимается по аналогии с милостыней (уделять милостыню должны и неимущие, потому и исправление согрешающего распространяется на тех, кто сам несовершенно), а иногда и как форма милостыни. Как и в случае материального подаяния, подаяние духовное (или назидание) есть отклик на нужды другого человека, служит не только благу получающего, но и благу дающего. Так, призывание свидетелей на второй ступени увещевания служит не только для удостоверения, что обличение справедливо, но и «чтобы свидетельствовать, что увещевающий брата сделал все, что было в его силах» (цит. Иоанна Златоуста по: [Форма Аквинский, 2015, 429]).

В назиданиях для мирян рассуждение о братском исправлении выстраивается всегда только вокруг фигуры исправляющего, никогда не учитывает фигуру того, на кого направлено пристыжение; также позитивное предписание братского исправления приобретает в раннее Новое время более категоричные очертания: пренебрежение этой христианской обязанностью, как и другими делами милосердия для души и тела становится прегрешением, которое подлежит исповеди; как и в случае с отказом в милостыне, не исправляющий согрешающего брата наносит урон не только грешнику, но и самому себе, что обосновывается авторитетом учителей Церкви:

Если владеющего богатством и не подающего [бедным] ожидает наказание, то имеющего возможность увещевать каким бы то ни было образом, и не поступающего так, не ожидает ли наказание величайшее? Там питается тело, а здесь – душа; там ты спасаешь от временной смерти, а здесь – от вечной [Иоанн Златоуст, 1906, 251].

Категоричность проявляется также и в том, что знание о чужом грехе и воздержание от вмешательства расценивались как форма соучастия. В Средние Века это касалось в первую очередь ереси как опасного для всего общества греха. В раннее Новое время воздержание от исправления ближнего в форме умолчания становится частым сюжетом в назидательно-аскетической литературе (зачастую со ссылкой на «Нравственные правила» Василия великого: «Не должно молчать, видя согрешающих» [Василий Великий, 2009, 57]), в проповедях [Craun, 2010, 25, 156 примеч.], в практических пособиях по подготовке к таинству исповеди. Для испытания совести используются мнемотехнические стихи, помогающие припомнить совершенные прегрешения. В двустихии о формах соучастия в чужом грехе присутствовал пункт «не объявляя (*non manifestans*) [чужого греха], когда можешь и должен» [Mościski, 1603, 8].

И здесь речь шла уже не о простом равнодушии к проступкам ближнего, но о прямой обязанности сообщать о них церковной общине.

Евангельский фрагмент Мф. 18:15–17 мог использоваться и для обоснования необходимости сообщать властям об определенном рода проступках. В раннее Новое время денунциация поощряется (иногда предписывается) и практикуется как у католиков, так и у протестантов, аргументируется соображениями общего блага. В судебной практике наказанию подвергаются также и те, кто знал о проступке, но молчал о нем, в том числе и сами жертвы [Lidman, 2014, 96; Fitzpatrick, Gellately, 1996, 761]. Евангельская процедура братского исправления сыграла и определенную роль в процессах социального дисциплинирования: реформаторы нравов раннего Нового времени, как и ранние общины радикальных христианских реформаторов (в частности, лолларды), апеллировали к нему для придания нравственной легитимности социальному контролю над подчиненными [Craun, 2010, 34].

В протестантских обществах, объявивших своего рода крестовый поход по утверждению *Civitas Dei* на земле, сильнее акцентировалась роль Библии как источника дисциплинарных норм и повседневных практик, а потому процедура Мф. 18:15–17 предписывалась в целом ряде церковно-правовых документов. Жан Кальвин признавал процедуру индивидуального братского исправления только в случае тайных прегрешений; упрямство и неуступчивость увещиваемого давала исправляющему право сделать прегрешение достоянием широкого круга лиц [Кальвин, 1999, 224].

Получившая распространение в пресвитерианских общинах и кальвинистской Женеве практика братского исправления в форме испытания или «цензуры нравов» (*sensura morum*) в определенной степени воспроизводила монашескую традицию «капитулов вины» (*capitulum culpaе*) – регулярных встреч собратьев для взаимного укора и увещивания, когда каждый признавался в нарушении внутреннего устава и мог сообщить о прегрешениях других [Craun, 2010, 17, 150–151]. Как и монашеская традиция, практика «цензуры нравов» делает акцент на публичности «*coгrectio*» и вовлеченности всех членов общины. Она известна первоначально в форме регулярно созываемых собраний, на которых прилюдно обсуждалось поведение и нравственный облик министров и старейшин. Любое обвинение обязательно подкреплялось двумя-тремя свидетельскими показаниями. Жан Кальвин ограничивал круг исправляющих только старейшинами, но признавал, что «всякий христианин обязан приложить старание к тому, чтобы в случае необходимости обличать ближних» [Кальвин, 1999, 220]. Мартин Буцер считал братское исправление безусловной обязанностью каждого верующего, поскольку каждый должен исправляться сам и способствовать исправлению других членов общины. В качестве одной из инстанций братского исправления впоследствии рассматривались и церковные суды (консистерии), а потому главными критериями для отбора членов консисторий были их благочестие и хорошая репутация [Graham, 1996, 11, 18; Pfister, 2007]. Процедура братского исправления, таким образом, все меньше напоминала индивидуальное пристыжение и назидание, и все больше – публичное обвинение, хотя протестантские авторы продолжали апеллировать к Мф. 18:15–17 [Kuhr, 1999, 64].

* * *

Обращение богословской и канонической мысли разных эпох к сюжету братского исправления почти всегда было связано с конкретными социально-политическими обстоятельствами и/или событиями церковной жизни. При всем многообразии позиций, братское исправление понималось как позитивное предписание, для реализации которого необходимы определенные условия. Их отсутствие позволяет воздержаться от назидания грешника, а в каких-то ситуациях даже нравственно недопустимо прибегать к этой процедуре. В литературе для мирян позитивное предписание исправления ближнего начинает проговариваться с XIII в., принимая со временем все более категоричные очертания, и превращаясь в раннее Новое время в безусловную обязанность. В школьных учебниках рубежа XVIII – XIX вв. упоминание о братском исправлении встречается в контексте тройственных обязанностей, как одна из обязанностей детей по отношению к ближнему [Galle, 1813, 121–122]. Решение о том, стоит ли ограничиться индивидуальным порицанием или сразу проинформировать родителей или учителей о проступке другого ученика оставлялось на усмотрение самого ребенка [Elementarz, 1785, 18]. Прописанная в Мф. 18:15–17 процедура превращается также в одну из форм горизонтального нравственного реформирования в ранненовременных обществах, используется для обоснования практики «цензуры нравов», деятельности церковных судов-консисторий и определенных ситуаций денунциации.

The Practice of ‘Fraternal Correction’: Theological Grounds and Confessional-Cultural Specificity

Margarita A. Korzo

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-6299-5187

e-mail: korzor@mail.ru

Fraternal correction (“correctio/corruptio fraterna”), or love-motivated edification of the sinner, aimed at his repentance and correction based on the gospel fragment Matt. 18:15–17, was a part of everyday practices in early Christian and monastic communities; later it received theological interpretation and justification in the writings of Augustine, Alexander of Hales, Thomas Aquinas, William of Ockham, Jean Gerson, of early Modern scholastics. The theological and canonical thought of different epochs turned to this topic often in connection with specific socio-political circumstances or events of church life. Despite the diversity of points of view, fraternal correction was understood as a positive prescription, for the fulfillment of which certain conditions are necessary: their absence makes it possible to refrain from edifying the sinner; in some situations, it is even morally unacceptable to resort to this procedure. In the literature for the laity, a positive prescription for fraternal correction has appeared since the 13th century; over the next centuries, this prescription becomes more and more categorical, in the early Modern times, it turns into an unconditional duty: failure to fulfill this duty was regarded as a sin and was subject to confession.

The procedure described in Matt. 18:15–17 also becomes one of the forms of horizontal moral reform in early modern societies, is used by different Protestant denominations to justify the practice of censorship of morals and the activities of church courts (consistories), is also used to give legitimacy to certain situations of denunciation in both Catholic and Protestant communities.

Keywords: fraternal correction, charity, obligation, Augustine, Alexander of Hales, Thomas Aquinas, William of Ockham, J. Gerson, J. Calvin, moral and edifying literature, “*censura morum*”, denunciation

Литература / References

Блаженный Августин. О Граде Божиим. Т. I. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Augustine of Hippo. *O Grade Bozhiem* [The City of God], Vol. I. Moscow: Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii monastyr' Publ., 1994. (In Russian)

Василий Великий. Нравственные правила // *Василий Великий*. Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовозвонница, 2009. С. 19–101.

Basil the Great. “*Nravstvennyye pravila*” [Moralia], in: Basil the Great, *Tvoreniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], Vol. 2. Moscow: Sibirskaya blagovzvonitsa Publ., 2009, pp. 19–101. (In Russian)

Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Евреям // *Иоанн Златоуст*. Творения в русском переводе. Т. 12. Кн. 1. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1906. С. 5–281.

John Chrysostom. “*Tolkovanie na Poslanie k Evreyam*” [Homilies on Hebrews], in: John Chrysostom, *Tvoreniya v russkom perevode* [Works in Russian Translation], Vol. 12, Part 1. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publ., 1906, pp. 5–281. (In Russian)

Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 3. Кн. 4 / Пер. с англ. и фр. Г.В. Вдовиной, А.Д. Бакулова. М.: Изд-во РГГУ, 1999.

Calvin, J. *Nastavleniya v khristianskoi vere* [Institutes of the Christian Religion], Vol. 3, Part 4, trans. by G.V. Vdovina, A.D. Bakulov. Moscow: RGGU Publ., 1999. (In Russian)

Учение двенадцати апостолов // *Новозаветные апокрифы* / Сост., коммент. Е. Ершова, предисл. В. Рохмистрова. М.: Амфора, 2009. С. 360–368.

“*Uchenie dvenadsati apostolov*” [The Lord’s Teaching Through the Twelve Apostles to the Nations], *Novozavetnye apokryfy* [New Testament Apocrypha], ed. by E. Ershov, introd. V. Rohmistrov. Moscow: Amfora Publ., 2009, pp. 360–368. (In Russian)

Фома Аквинский. Сумма Теологии. Т. V / Пер с лат., под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: Красанд, 2015.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* [Summa Theologiae], Vol. 5, trans. and ed. by N. Lobkowicz, A.V. Appolonov. Moscow: Krasand Publ., 2015. (In Russian)

Augustinus. “*Regula ad servos Dei*”, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. by J.-P. Migne. T. 32. Parisiis: J.-P. Migne, 1845, col. 1377–1384.

Augustinus. “*Sermo LXXXII*”, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. by J.-P. Migne. T. 38. Parisiis: J.-P. Migne, 1865, col. 506–514.

van Bavel, T.J. “*Correctio, corrigere*”, *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von C. Mayer, Vol. 2. Basel: Schwabe et Co., 1996, Sp. 22–27.

Beyerlinck, L. *Magnum Theatrum vitae humanae*. Vol. 2. Köln: A. et A. Hierat, 1631.

Busenbaum, H. *Medulla Theologiae Moralis*. Lublin: J. Förster, 1655.

- Canisius, P. *Parvus Catechismus Catholicorum*. Kraków: M. Siebeneycher, 1570.
- Corpus Iuris Canonici*, ed. A. Friedberg. Pars I. Lipsiae: B. Tauchnitz, 1879.
- Costello, J.A. *Moral Obligation of Fraternal Correction*. Washington: Catholic University of America Press, 1949.
- Craun, E.D. *Ethics and Power in Medieval English Reformist Writing*. Cambridge: Cambridge UP, 2010.
- Craun, E.D. "The Imperatives of 'denunciatio': Disclosing Others' Sins to Disciplinary Authority", *The Culture of Inquisition in Medieval England*, ed. by M.C. Flannery, K.L. Walter. Cambridge: D.S. Brewer, 2013, pp. 30–44.
- Gerson, J. "De correptione proximi", in: J. Gerson, *Opera omnia*. Vol. 2. Antwerpen: Societas, 1706, col. 480–481.
- Fitzpatrick, S., Gellately, R. "Introduction to the Practices of Denunciation in Modern European History", *The Journal of Modern History*, 1996, Vol. 68, No. 4, pp. 747–767.
- Floyd, S. "Aquinas and the Obligations of Mercy", *The Journal of Religious Ethics*, 2009, Vol. 37, No. 3, pp. 449–471.
- Galle, A. *Populäre Moral der christlichen Religion*. Wien: s.n., 1813.
- Graham, M.F. *The Uses of Reform: 'Godly Discipline' and Popular Behavior in Scotland and Beyond, 1560–1610*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.
- Kuhr, O. "Die Macht des Bannes und der Buße". *Kirchenzucht und die Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531)*. Bern: Peter Lang, 1999.
- Lidman, S. "To report or not? To punish or not? Between Tightening Laws, Old Habits and Loyalty in early Modern Bavaria", *Morality, Crime and Social Control in Europe 1500–1900*, eds. O. Matikainen, S. Lidman. Helsinki: Finnish Literature Society, 2014, pp. 87–106.
- Mościski, M. *Elementa ad s. Confessiones*. Kraków: A. Piotrkowczyk, 1603.
- Moule, G.S. *Corporate Jurisdiction, Academic Heresy, and Fraternal Correction at the University of Paris, 1200–1400*. London; Boston: Brill, 2016.
- Elementarz dla szkół parafialnych narodowych*. Kraków: Szkoła Główna Koronna, 1785.
- Pfister, U. "Kirchenzucht", *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6. Stuttgart; Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2007, Sp. 695–702.
- Shogimen, T. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- Thomas Aquinas. *Scriptum super Sententiis* [www.corpusthomicum.org/snp4018.html], accessed on 28.06.2022].
- Tutino, S. *Shadows of Doubt. Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*. Oxford: Oxford UP, 2014.