

Российская Академия Наук  
Институт философии

**М.А.Корзо**

**ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА  
В ПРОПОВЕДИ XVII ВЕКА**

Москва  
1999

ББК 15.56  
УДК 300.36  
К-66

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктор филос. наук *Э.Ю.Соловьев*  
кандидат ист. наук *С.Г.Яковенко*

**К-66 Корзо М.А.**

**Образ человека в проповеди XVII века. —  
М., 1999. — 189 с.**

Монография посвящена сравнению образов человека в католической и православной проповеди Речи Посполитой XVII в. Представления проповедников о природе человека, о грехопадении и его последствиях, о смерти и посмертном воздаянии; предлагаемые ими «техники» спасения и социальные идеалы (обязанности человека перед социумом, отношение к труду и богатству) анализируются в контексте догматических систем Католицизма и Православия.

ISBN 5-201-02013-5

© М.А.Корзо, 1999

© ИФРАН, 1999

## Предисловие

Каждая эпоха создает свое видение человека, тот набор идеальных образов, к воплощению которых она стремится. Они, конечно же, не всегда согласуются с реальным, живым человеком эпохи, но и понять последнего невозможно, если не принимать во внимание эти идеалы. Один из них – универсальный, не знающий ни социальных, ни сословных границ образ совершенного христианина, который предлагала церковно-учительная литература.

Тема эта традиционно была одной из ключевых как в сочинениях «высокого», так и «популярного» богословия. Новое звучание она получает в эпоху Реформации и Католической реформы (XVI–XVII вв.), одной из определяющих черт которой являются процессы религиозно-культурного самоопределения христианских конфессий<sup>1</sup>. Процесс догматического размежевания Церквей сопровождался усилением их воздействия на паству через многообразные формы миссионерской, пастырской и образовательной активности. В эту эпоху, как никогда ранее, «Церковь окружала верующего своей опекой от колыбели до гроба, формировала его вкусы убранством и архитектурой сакральных сооружений, через песни и проповеди формировала его мировоззрение и представления о смысле жизни»<sup>2</sup>. Важным итогом этого целенаправленного церковного воздействия стала более глубокая христианизация верующих, *осознанное* усвоение ими базовых христианских ценностей.

Земли Польско-Литовского государства – Речи Посполитой – были традиционной зоной контакта Католицизма и Православия: сначала в форме простого сосуществования, отчасти диалога, но после Брестской церковной унии 1596 г. – в форме открытого противостояния. И католики, бывшие органичной частью Рим-

ско-Католической Церкви, и украинско-белорусские приверженцы Православия оказались в сфере влияния происходящих в Европе процессов религиозно-культурного самоопределения Церквей, ставших важным катализатором формирования конфессиональной идентичности народов, населявших Речь Посполитую. Не только церковная иерархия и образованная элита, но и массы простых верующих начинают осознавать свою особость и свое отличие от живущих с ними бок о бок представителей других христианских конфессий.

Одним из наиболее значимых инструментов формирования конфессионального самосознания, включавшего и представления о том, каким должен быть совершенный христианин, было церковное учительство, осуществляемое в первую очередь путем наставлений общины верующих. Практика устного церковного наставления восходит к первым векам христианства. В западной Церкви на протяжении всего средневековья оно было самостоятельной и важной частью богослужения и рассматривалось как главное средство воспитательного воздействия на верующих. Для целого ряда монашеских конгрегаций (нищенствующих орденов, например) проповедническая деятельность стала *raison d'être*. Свой ренессанс церковное наставление переживает в эпоху Реформации, деятели которой акцентировали значение проповеди как важной формы распространения истинного слова Божьего. В восточнославянском православном мире проповедь вплоть до XVII в. не была обязательной частью богослужения. Ее заменяли уставные чтения — так называемые четьи сборники, состоящие из нравоучительных и агиографических сочинений, фрагментов святоотеческих толкований Священного Писания, которые использовались не только в культовых целях, но и для домашнего чтения<sup>3</sup>. Появление устной проповеди как массового явления в украинско-белорусской, а позднее и московской православной

Церкви было отголоском «католического проповедничества, которое вызвало себе подражание в южнорусских пределах, и она (т.е. проповедь) перешла в Московское государство вместе с киевским схоластическим образованием»<sup>4</sup>.

В отличие от чисто богословских трудов, доступных и понятных лишь образованному меньшинству, проповедь была одним из самых массовых и «потребляемых продуктов культуры» (Ле Гофф). Она знакомила христианина с основными истинами вероучения, гибко приспособляясь к уровню своих слушателей, излагая самые сложные богословские проблемы в доступной, порою примитивной форме, используя примеры и образы из живого повседневного опыта. В эпоху самоопределения христианских конфессий содержание проповеди становится более богословски насыщенным, максимально приближенным к официальной церковной доктрине; она стремится передать малейшие нюансы, отличающие эту доктрину от интерпретации вероучения другими христианскими конфессиями. За этим следили церковные власти, уделявшие, как никогда ранее, большое внимание проповеднической деятельности приходского духовенства: в Речи Посполитой конца XVI—XVII вв. к этой проблеме синодальное законодательство обращалось на 5 провинциальных и 22 местных синодах<sup>5</sup>.

Но функция церковного наставления не ограничивалась тем, чтобы дать христианину богословское знание, научить его основам веры. Задачей проповедников было дать и практическое знание, каким образом истинные вероучения могут и должны быть реализованы в жизни каждого верующего. Речь идет о так сказать «прикладном богословии», или о христианском учении, «переведенном» на язык практических наставлений, обращенном к верующим в виде конкретных норм, образцов и моделей поведения. Образ совершенного христианина в

литературе учительного жанра и складывается из тех нравственных и социальных идеалов, воплощение которых проповедники предлагали своей пастве в качестве нормативной программы.

Отмеченная специфика церковного наставления позволяет использовать проповедь не только как источник развития церковной доктрины и реконструкции представлений отдельных проповедников (нюансы интерпретации ими вероучения и норм христианской этики в зависимости от принадлежности к той или иной конфессии, богословскому направлению, монашескому ордену). Изменение акцентов в трактовке догматов, набора качеств и добродетелей, характеризующих совершенного христианина, представлений о социальной справедливости и т.д. могут служить важным свидетельством перемен в системах ценностных представлений, происходящих в том или ином христианском сообществе. Отличительная черта проповеди состоит и в том, что если в других жанрах церковной литературы, выполнявших среди прочих и функцию назидания (жизия святых, например), представления о «должном» и о «сущем» отождествлялись, то в проповеди присутствуют обе эти реальности: «детально анализируется «сущее», чтобы привести читателя к мысли о необходимости осуществлять в жизни «должное»»<sup>6</sup>. Поэтому проповедь может быть использована и как источник для реконструкции менталитета той аудитории, которой она адресована, и для реконструкции нравов той эпохи, памятником которой она является.

В настоящем исследовании автор ставит перед собой несколько задач. Во-первых, воссоздать образ человека, или систему антропологических, этических и социальных воззрений, представленных в проповедях польских католических и украинско-белорусских православных авторов. Проповедники не выступают как авторы идей, но являются выразителями определенной

богословской традиции. Поэтому их взгляды анализируются в контексте догматических систем Католицизма и Православия. Вторая стоящая перед автором задача — сравнить два комплекса проповедей, звучавших одновременно в рамках единого государственного пространства. Сравнение проповеднических текстов католических и православных авторов позволяет не только выявить существующие догматические расхождения, но и проследить их практическое выражение в понимании природы человека и степени ее поврежденности в результате грехопадения; в предлагаемых проповедниками «техниках» спасения; в пропагандируемом отношении к смерти; к труду и мирской активности, богатству и бедности; в принципах, на которых христианам надлежало выстраивать отношения друг с другом и с обществом.

\* \* \*

В качестве последних замечаний — несколько слов об источниках. Католическая сторона представлена сочинениями наиболее влиятельных польских иезуитов середины — конца XVII в. Ст.Гродзицкого<sup>7</sup>, К.Дружбицкого<sup>8</sup>, К.Кояловича<sup>9</sup>, А.Лоренцовича<sup>10</sup>, Т.Млодзяновского<sup>11</sup>, Я.Моравского<sup>12</sup>, В.Тыльковского<sup>13</sup>, их итальянского собрата Р.Беллармино<sup>14</sup>, краковского каноника Ш.Старовольского<sup>15</sup>. Выбор авторов определялся тем, что именно иезуитов можно рассматривать как одних из главных выразителей «духа» реформ, начатых Тридентским собором (1545—1563). Многие из указанных авторов также оказали значительное влияние на своих последователей. Об этом свидетельствует как количество изданий их трудов в XVII—XVIII вв., так и включение их поучений в хрестоматийные пособия по гомилетике для иезуитских семинарий на протяжении XVIII и даже XIX вв. Следы влияния польских иезуитов за-

метны и в творчестве ряда украинских проповедников и богословов XVII в.<sup>16</sup>. Принадлежащая перу польских католиков учительная литература очень разнообразна в жанровом отношении. Она состоит из годовых циклов проповедей и гомилий, учебников «доброй смерти», сборников нравоучительных *exempla*, духовных упражнений и кратких теологических пособий для простых верующих<sup>17</sup>. Украинско-белорусская церковно-учительная литература представлена проповедническим наследием И.Галятовского<sup>18</sup>, К.Транквиллиона-Ставровецкого<sup>19</sup>, четырьмя сборниками устойчивого состава, имевшими хождение как в печатной, так и в рукописной форме<sup>20</sup>.



## **ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ГРЕХ**

Ни в богословской, ни в проповеднической литературе природа человека и его предназначение не выступают как нечто неизменное, но рассматриваются в постоянном сопоставлении трех состояний: природа, персонифицированная в первом человеке — Адаме — в раю; нынешнее ее состояние, которое является прямым следствием грехопадения, и человек после воскресения во втором — небесном — раю. В обеих традициях грехопадение — это переломный момент, трагически изменивший вектор человеческого существования. И именно через понимание падения Адама формируются основные принципы христианской антропологии<sup>21</sup>. Поэтому реконструировать образ человека, присутствовавший в популярном богословии той или иной эпохи невозможно без уяснения того, как понималась суть и последствия этого события ветхозаветной истории.

### **Грехопадение и первородный грех в богословской мысли Запада и Востока**

Грехопадение становится объектом богословской рефлексии еще в период ранней христианской патристики. Библейской основой рассуждений служил ряд фрагментов из Ветхого Завета (Быт. 3; Сир. 25, 27; Прем. 2, 23-24, др.), а также — и в первую очередь — два фрагмента из посланий апостола Павла к римлянам: «Посему,

как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12); «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5, 19). Но как концепция грехопадения ранней патристики, так и оформившаяся позднее церковная доктрина на Западе не выводились напрямую из скупых замечаний апостола на эту тему: «развитие комплексного учения о грехопадении было в меньшей степени результатом строгой экзегезы, чем результатом богословской спекуляции; спекуляции, которая хотя и велась по намеченным в Писании линиям, но активно использовала тот материал, который ей могла предложить тогдашняя наука и философия»<sup>22</sup>.

Начало систематической разработки концепции грехопадения было положено Иринеем Лионским. Сразу после него одновременно появились два учения: на Востоке — Оригена, на Западе — Тертуллиана. Спектр вопросов, вокруг которых строилось рассуждение богословов этой и последующих эпох, сводился к пяти пунктам: (1) как интерпретировать историю, изложенную в третьей главе книги Бытия — буквально или аллегорически? (2) каково было состояние человека до грехопадения — была ли это «нравственная невинность» или «врожденная праведность» и «совершенство»? (3) природа приобретенного Адамом в результате грехопадения качества/состояния, которое он передал всем своим потомкам; (4) способ передачи этого качества: биологический или социальный; (5) каково актуальное состояние человеческой природы; сохранилась или нет свободная воля в человеке?<sup>23</sup> При всем различии концепций Оригена и Тертуллиана, сформулированных независимо друг от друга и исходя из существенно различающихся посылок<sup>24</sup>, они согласны в том, что Адам

передал своим потомкам пятно греха и что это пятно увековечивается и распространяется путем естественной прокреации.

После Оригена представители греческой патристики проявляли незначительный интерес к разработке учения о грехопадении и о первородном грехе. Определенным исключением можно считать каппадокийцев, в трудах которых гораздо сильнее, чем у кого-либо из представителей восточного богословия, хотя и в разной степени, заметно влияние Оригена. По мнению Ф.Теннант, Григорий Нисский дальше всех продвинулся в разработке концепции первородного греха, который понимался богословом как наследственная нравственная испорченность, восходящая к грехопадению как к своему источнику<sup>25</sup>. Но каппадокийцы не предложили своих объяснений механизма передачи греха Адама его потомкам, а также ограничились достаточно общими замечаниями о поврежденности человеческой природы<sup>26</sup>.

В греческой патристике существовала и другая традиция интерпретации ветхозаветной истории и ее последствий. Она присутствует в первую очередь в сочинениях Климента Александрийского, который логически продолжил линию ранних апологетов, предшествовавших Иринею. Богослов говорит о грехопадении, но не о первородном грехе. Существование греха в мире объясняется им наличием у человека ничем не ограниченной свободной воли; а потому и испорченность человека является следствием его личных греховных поступков, а не врожденной склонности ко злу. Эта логика рассуждения была в значительной мере воспроизведена такими богословами, как Мефодий Олимпийский, Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский, представителями антиохийской школы, а позднее — константинопольским патриархом Фотием<sup>27</sup>. По мнению антиохийцев, грехопадение праотца было в первую очередь эпизодом его личной судьбы. Грех — дело воли челове-

ка, а не его природы; нравственная испорченность передается потомкам Адама не через природу, но путем подражания<sup>28</sup>. Ни о каком онтологическом изменении человека антиохийские богословы, а за ними и патриарх Фотий не говорят. Эта традиция интерпретации грехопадения и его последствий также отрицала идею какой-либо порчи, присущей процессу прокреации<sup>29</sup>.

В западном христианстве, наоборот, заметна пре-емственность интереса к проблеме грехопадения и его последствий, которая нашла свое наиболее полное выражение у Августина. Именно он впервые употребил выражение «первородный грех» (*peccatum originale* или *peccatum ex traduce*) для обозначения врожденной склонности к греху, которая является неотъемлемым свойством человеческой природы<sup>30</sup>. Концепцию Августина отличает преувеличенная оценка первоначального совершенства и праведности Адама, а потому и акцент на кардинальности первого греха, ставшего нравственным самоубийством святого. Принципиально важным у Августина было утверждение, что сущность первородного греха составляет не только порок, изъян (*vitium*), понимаемый им как своего рода болезнь души, неупорядоченная тирания похоти в человеке. Первородный грех включает в себя и вину (*reatus*), которая наследуется всеми представителями рода человеческого в силу их участия в природе Адама: «грех первого человека передается всем, рождающимся из соединения двух полов, и отягощает всех потомков тем долгом, что возложили на себя первые родители»<sup>31</sup>.

Дальнейшее развитие учения о первородном грехе в теологической мысли Запада шло по пути модификации и смягчения позиции Августина. Особая заслуга в этом принадлежит Фоме Аквинскому и францисканской теологической школе в лице Дунса Скота. Хотя в учении Аквината еще много общего с Августином (например, положение о том, что первородный грех вклю-

чает в себя и реальную вину; идея о полной и исключительной зависимости человека от помощи благодати как до, так и после грехопадения, др.), он пересмотрел ряд принципиальных положений. Не идеализируя райское состояние Адама, доминиканский теолог считал, что в результате грехопадения человек не утратил никаких естественных качеств своей природы (*pura naturalia*), но лишь первоначальную праведность, бывшую по отношению к нему внешним, сверхъестественным даром Бога (*donum supernaturale*)<sup>32</sup>. Природа первородного греха понимается им как своеобразная болезнь души, состоящая в отсутствии первородной праведности (*defectus originalis iustitiae*).

Францисканство в лице Дунса Скота продемонстрировало еще более решительный разрыв с традицией, восходящей к Августину. Вслед за Аквинатом первородная праведность понимается лишь как сверхъестественный дар, призванный гармонизировать различные способности и силы души и подчинять аффекты разуму. Но эта гармония не была абсолютно устойчивой: для того, чтобы человеческая природа была утверждена в благодати, необходим был опыт действенного противостояния искушению. Если бы Адам выдержал первое испытание, он получил бы более устойчивый навык добродетели. Если бы не случилось грехопадения, это же правило распространялось бы и на всех его потомков: пройдя через испытание и победив, каждый из них был бы лично утвержден в благодати. Видя корень преступления первого человека всего лишь в естественной слабости Адама, уступившего уговорам жены, францисканцы говорят о грехопадении лишь как об утрате *donum supernaturale*, не повредившей существенным образом человеческой природы<sup>33</sup>.

Несмотря на отдельные попытки смягчить ригоризм выводов Августина, его концепция сохраняла свое влияние вплоть до XVI в. «Второе дыхание» ей придала

Реформация, которая также способствовала популяризации и актуализации учения о грехопадении и первородном грехе. Об этом может свидетельствовать практика литургической исповеди, утвердившаяся во многих реформированных Церквях, которая предписывала конгрегации исповедоваться не только в актуальных грехах, но и в грехе первородном<sup>34</sup>. Для Католической Церкви важным рубежом стал Тридентский собор, положивший начало «деавгустинизации» ряда принципиальных положений догматики. Принятый на V сессии собора (1546) *Декрет о первородном грехе* сформулировал окончательную позицию Церкви: «Если кто утверждает, что грех Адама только ему одному навредил, но не его потомству, и что полученную от Бога святость и праведность не для нас всех, а только для себя утратил, или же что он, ставший порочным через грех непослушания, всему роду человеческому передал только смерть и страдания, но не сам грех, который является смертью самой души, да будет проклят»<sup>35</sup>.

Решение собора явилось, по сути дела, компромиссом: учение Тридента было выдержано в основных моментах в духе Дунса Скота с одним — но принципиальным — вкраплением «чистого» августинизма — концепцией первородной вины<sup>36</sup>.

Учение Августина о первородном грехе не оказало никакого влияния на богословскую мысль христианского Востока<sup>37</sup>, которая гораздо большее внимание уделяла христологическим проблемам, сочетанию двух природ и двух воль во Христе, иконопочитанию, и в незначительной степени — греху, благодати и природе Адама. «Мягкая» версия концепции грехопадения и так называемого наследственного, или родового, греха преобладала в православной мысли восточнославянского мира по крайней мере до XVII в. Необходимость четко разработать свое понимание первородного греха возникла в равной степени как под влиянием протестантской

версии доктрины Августина, так и схоластической версии грехопадения католиков. Западное влияние уже отчетливо заметно в кратком катехизисе и *Православном исповедании* Киевского митрополита Петра Могилы<sup>38</sup>, и через труды выпускников Киево-Могилянской Академии принакает и в русскую богословскую мысль XVII в.<sup>39</sup>. Но, «несмотря на большее, чем прежде, внимание к этой проблеме», в православном богословии этой и более поздних эпох не были пересмотрены ключевые положения антропологической системы, и она «продолжала держаться прежнего учения о Творце и творении»<sup>40</sup>.

## На территории католиков

**Человек в земном раю.** Тема утраченного земного рая и, соответственно, утраченных человеком в результате грехопадения безмятежности и благополучия, становится на рубеже Нового времени одной из наиболее активно разрабатываемых и католическими и протестантскими авторами<sup>41</sup>. Рост интереса к этой теме был напрямую связан с ростом внимания западной теологии всех конфессиональных ориентаций к проблеме первородного греха. Сопоставление положения человека до и после грехопадения помогало акцентировать катастрофичность последствий преступления прародителей рода человеческого. В теологической литературе XVI–XVII вв. возрождается традиция натуралистического описания рая, хотя она зачастую заимствовала образы у восточных отцов, склонных более к аллегорическому истолкованию сущности райского блаженства.

И в проповеди земной рай, или прибежище праотца Адама, предстает как место «наслаждений и различных удовольствий» (*Бел.* 3.127-128). Он изображается вечнозеленым садом, «наполненным розами, весельем, красотой. Никогда в нем не увядают, не перестают цве-

сти цветы; всегда царит в нем весна с плодами лета, так, что он подобен небу» (Мл. 1.П, 479). Часто акцентируется праздное состояние как естественное для первых людей, потому что «...в раю, откуда был изгнан прародитель наш, было такое изобилие, что если бы человек не пал, не нужно бы было ни сеять, ни пахать, ни заботиться о еде, ибо там во всем этом нужды не было» (См. 2.355).

Но первый человек, хотя и сотворенный по образу и подобию Бога, был, тем не менее, несовершенен с самого начала: уже в момент творения Бог знал о человеческой строптивости и вспыльчивости — качествах, которые оцениваются однозначно негативно (Мл. 1.1, 85). Чтобы подчеркнуть эту мысль, проповедники прибегали даже к вольному толкованию библейского текста. После сотворения мира Бог похвалил все творения рук своих, за исключением человека: «*Non est bonum*», — с этими словами Господь обратился к Адаму и Еве (Мл. 1.1, 59-60). Несовершенство первого человека объясняется двойственностью его природы — сочетанием в нем духовного и телесного начал: «Слабость человеческая от того происходит, что душа наша соединена с телом и тем самым имеет большую склонность к земному, а устойчивости в сопротивлении не имеет» (Мл. 2.1, 238). Тело, сотворенное из «кала, из грязного болота» (Мл. 1.П, 78-79), из «низкого и презренного материала» (Мл. 1.1, 64), сближало человека с животными и подчинялось законам материального мира, то есть было подвержено разрушению и гибели (См. 1.1, 110). Природа Адама сравнивается с сосудом из необоженной глины, который способны разрушить простые капли дождя (Мл. 1.П, 46). Как существо духовно-телесное, человек в иерархии творений изначально стоял ниже ангелов: «Ангел — это полная и совершенная духовная природа, — рассуждает Беллармино, — душа же не так совершенна: и это потому, что она является частицей, всего лишь одной, но важ-



нейшей человека, в которой человек черпает свою красоту. Ангел же является полным духом, а человек — частью духом, а частью — телом, или частично Ангелом, а частично животным...» (*Бел.* 2.127; *Мл.* 1.1, 440; *Кой.* 128). Подобные рассуждения согласуются с устоявшейся западной традицией, которая рассматривала двойственность человеческой природы как главное свидетельство ее изначального несовершенства. «В самой сущности души, — утверждает Фома Аквинский, — заключена склонность к соединению с телом... И то, что душа в определенной мере нуждается в теле для осуществления своих действий, свидетельствует о том, что душа занимает более низкую ступень в иерархии творений, наделенных разумом, чем ангел, который с телом не соединен» (ST. I, q. 75, a. 7, 3).

Образ Бога был запечатлен только в душе человека: «Сначала [Бог] тело человеческое создает и придает ему форму и не видит в нем Господь сходства с Собою, потом лишь душу вливает и в ней уже узнает Себя. ...образ и подобие Бога заключены в нас только в душе разумной и бессмертной» (*Мл.* 1.1, 55; *Бел.* 2.15). Сущность этого образа состоит в трех способностях души — памяти, разуме и воле (*Мл.* 1.1, 79; *Бел.* 2.123). Иногда проповедники, различая в душе человека низшую (чувственную) и высшую (разумную) части, утверждают, что только вторая носит в себе печать Божественного и «роднит человека с Ангелами» (*Мор.* 2.12). Идею о том, что именно разум (интеллект) является лучшей и совершеннейшей частью души, а значит, и главным проявлением образа Божьего в человеке, проповедники обосновывают рассуждениями об интеллекте как о самой совершенной части Божественной природы: «Природа Бога... является началом всякого совершенства. Что же в самом Господе... является началом этого совершенства? Не его всемогущество, ибо всемогуществу в делании предшествует воля, или желание; само желание также

не является началом, ибо раньше нужно знать и вестить, а не желать; а до ведения нет ничего выше, чем разум и понимание» (*Мл.* 1.1, 191). Польские проповедники (в первую очередь иезуиты) придерживались томистской точки зрения, акцентировавшей (хотя и с некоторыми существенными оговорками) первенство разума над свободной волей человека *in ordine naturae* (*ST.* I, q. 83, a. 1). Этой традиции, условно называемой рационалистической, в западной теологии противостояло волюнтаристское направление, восходящее к Августину и особенно активно развивавшееся францисканскими теологами XIII-XIV вв. Волюнтаристы считали, что не разум, но именно свободная воля уподобляет и сближает человека с Богом; поэтому не столько разум, сколько свободная воля составляет сущность души человека<sup>42</sup>.

В интерпретации Старовольского душа человека создавалась Богом не по собственному образу, но всего лишь по образу ангелов: «Когда Господь человека сотворил, тогда... дал ему душу разумную, с которой бы он стал равным самим ангелам...» (*См.* 1.1, 294). Хотя в другом месте этот проповедник, противореча самому себе, высказывает нетипичную для католических авторов XVII в. мысль, что образ и подобие Бога были отражены и на телесной части человеческой природы. Он приводит воображаемый разговор Бога Отца с Христом в момент творения человека: «Создадим мы его [человека] сейчас душой по образу нашему, а телом по ...подобию нашему» (*См.* 1.1, 110). Не Христос в акте воплощения воспринял человеческое тело, но Бог создавал тело Адама по уже существующему, предвечному образу Сына: «...телом создавал [человека] подобным Сыну Своему, Который, будучи Богом ...должен был когда-то родиться таким человеком, которого в то время Бог Отец лепил из глины» (*См.* 1.1, 110).

В первом — земном — раю несовершенство человека преодолевалось сверхъестественным (или «сверхдолжным» по выражению Августина) благодатным даром. Эта первая, так называемая освящающая благодать (*gratia gratum faciens*) была вложена в человека в самом акте творения: «Когда Господь человека сотворил, ...на душу его, как на пашню, кинул семя доброе — первоначальную праведность, благодать освящающую, источник доброты врожденной, склонность к совершению святых добродетелей и поступков подобающих, за которые бы [человек] заслужил себе благословение и жизнь вечную» (См. 1.1, 294). Именно этот благодатный дар «делал человека приятным [Богу] настолько, что что бы человек ни совершал, все это было бы угодно очам Господа» (См. 2.46).

Только благодаря этому сверхъестественному благодатному дару Адам находился в состоянии невинности (*status naturae innocentis*), или первоначальной праведности (*iustitia originalis*). Его конкретным выражением было то, что «Адам обладал знанием<sup>43</sup>, а вспыльчивости в себе не ощущал, будучи вооружен благодатью Божьей и праведностью, которая страсти его подчиняла разуму» (Бел. 2.188). Описывая это состояние, проповедники чаще всего обращаются к такой его характеристике, как *бесстрастие*. Это качество понимается ими как внутренняя упорядоченность человека, полное подчинение его телесных желаний разуму: «В состоянии невинности сотворил в Раю Господь человека, не обращенного к вещам мирским, которому дар Божий был дан такой, что тело и чувственные желания были послушны разуму, а разум — Богу» (Мор. 2.12). Бессмертие первого человека также было следствием благодатного дара и превышало естественные возможности человеческой природы. «Тело человека было бессмертным перед грехом первородным не по природе, но благодаря данной Богом благодати. Если бы дело обстояло иначе, человек

бы не утратил своего бессмертия в результате греха первородного, как злой дух сохранил свое», — выражает общее для западной теологии мнение Фома Аквинский (ST. I, q. 76, a. 5). Мысль о том, что способность к бессмертию не была заложена в естественных силах самого человека, находит свое выражение в образе древа жизни, которое «сотворено было, чтобы, им питаясь, человек не умирал» (Cm. 1.I, 12)<sup>44</sup>. Для характеристики человеческой природы в ее первоначальном виде для католических проповедников принципиально важным является тот факт, что дар благодати — это всего лишь *личный дар* Адаму, который не должен был автоматически наследоваться его потомками: «благодать [была] только в первом предке нашем, а не в нас самих; и потому мы все в нем пали и согрешили», — утверждает Беллармино (*Бел.* 2.133). В подобных высказываниях авторы акцентируют мысль о том, что благодать изначально не была частью человеческой природы, но своеобразным «добавлением» к ней, имея источником своего происхождения то, что человеческую природу превосходит, что является по отношению к ней элементом внешним и чуждым (т.н. *gratia forensis*)<sup>45</sup>.

Но райская жизнь не была венцом Божественного промысла для человека. Он должен был развить в себе полученные от Бога даром (*dona gratuita*) теологические (веру, надежду, любовь) и политические или моральные (благоразумие, воздержанность, справедливость, мужество) добродетели, интериоризировать их, превращая заложенные в нем Богом положительные потенции в устойчивые поведенческие навыки. Другими словами, человек должен был развить в себе подобие Божье (*Мл.* 1.I, 174). Итогом этого динамичного процесса стало бы переселение человека в более совершенный — небесный — рай (*См.* 1.I, 294; 344). Характерно, что во всех фрагментах, где развивается проблема изначального предназначения человека, авторы предпочитают

говорить о человеке как только о душе (духе), но не как о существе духовно-телесном. Упражняться в добродетелях и в результате этого восходить к совершенству и приближаться к созерцанию Бога должна была якобы только человеческая душа (*Бел.* 2.16). Полным молчанием в проповедях обходится и вопрос о том, должно ли было по замыслу провидения менять свои свойства или каким-либо образом совершенствоваться телесное начало в человеке. Важно, что предусмотренное промыслом возвышение человека не превысило бы ангелоподобного состояния: человек «только бы сравнялся со святыми ангелами» (*Бел.* 2.186)<sup>46</sup>. Но в проповедях можно встретить и мысль о том, что человек был сотворен специально для того, чтобы занять место павших ангелов: «Такой наш Бог добродетель, что сотворил человека для того, чтобы, гордого черта победив, воссел на его место в небе, откуда тот из-за гордыни своей низвергся» (*См.* 1.1, 12; 850). Аналогичное рассуждение приводит Старовольский и в проповеди на день св. Казимира: «Ибо как Бог соделал Ангелов святых сынами усыновленными ранее, чем сотворил человека, потому что они поклонились и совершенной волей согласились служить Ему. Также и *на это место* (курсив мой — М.К.), откуда непослушные ангелы ниспали, соделал нас — людей — сынами своими усыновленными» (*См.* 2.257).

**Человек падаший.** Закономерным выводом из представления об изначальном несовершенстве человека, которое нейтрализовывалось лишь с помощью особого благодатного дара, было утверждение католических авторов о неизбежности и неотвратимости грехопадения. Редко в проповеди XVII в. встречается сформулированное францисканскими теологами мнение о том, что грехопадение было в значительной степени результатом дьявольского искушения, перед которым Адам вполне мог устоять, если бы «победил свой аппетит» (*См.* 1.1, 12)<sup>47</sup>. Проповедники

обращаются к введенному Августином различению несовершенной свободы человеческой воли в первом раю (когда человек мог не грешить — *posse non peccare*) и совершенной свободы воли в раю небесном (когда человек не сможет грешить — *non posse peccare*) (Бел. 3.12-13)<sup>48</sup>. Причиной грехопадения выступает своеволие первого человека, его необоснованный расчет на собственные силы. «Почему Адам согрешил? — задается вопросом Млодзяновский. — Согрешил, потому что хотел, хотел, так как имел волю и ...доверял разуму своему» (Мл. 1.IV, 266). Адам виноват в том, что он «взбунтовался против Бога», «не слушал заповедей Его» (См. 1.I, 588). Но акт своеволия был неотвратим, и рано или поздно человек все равно переступил бы границу между добром и злом: «Ты — дерево злое, — обращается Млодзяновский к своей пастве, — так как греховными поступками сам добровольно испортился; и если бы и греха первородного не было, твои грехи соделали бы тебя деревом злым» (Мл. 2.II, 361). Единственной гарантией сохранения человеком первоначальной праведности могло бы стать «удерживающее искупление». Именно им «искуплены Ангелы добрые, искуплена Богородица, чтобы на ней не было греха первородного<sup>49</sup>... [и Христос мог бы прийти] как Искупитель удерживающий, чтобы люди не гибли...» (Мл. 1.I, 338).

Гораздо большее внимание проповедники уделяют не причинам грехопадения, а актуальному состоянию человека, которое они определяют как *status naturae lapsae* — состояние падшей природы. Оно напрямую выводится из факта грехопадения Адама: «из его несчастья, как из зараженного корня, выросли все наши несчастья», — восклицает Млодзяновский (Мл. 1.II, 480). О кардинальности изменения человека свидетельствует и то, что последствия грехопадения до воплощения Христа были неуничтожимы даже у праведников, которые со всеми прочими людьми томились в аду, так как

«не только пути на небо, но и в чистилище, в преисподнюю никому не было» (*Мл.* 2.I, 94). И праведный Ной, который во время потопа был спасен самим Богом, не был достоин той чести, которая была оказана в раю Адаму и Еве. Млодзяновский объясняет, почему Бог повелел Адаму и Еве в раю размножаться и господствовать, а Ною — лишь размножаться тем, что «Ной, хотя и был праведным человеком, но... пал на него изъязн первородный...» (*Мл.* 1.III, 145).

Ветхозаветная история о грехопадении прародителей становится одной из наиболее распространенных тем католической проповеди XVII в.: фактически ей было посвящено каждое четвертое звучавшее с амвона наставление. Старовольский в проповеди на праздник непорочного зачатия Богородицы сам свидетельствует о частом обращении к этой теме, говоря, что у него «почти в каждом поучении встречается упоминание о первородном грехе, с которым все люди рождаются» (*Ст.* 2.45).

Произошедшие с человеческой природой перемены усматривались в первую очередь в том, что она утратила первоначальную праведность, то есть сверхъестественный дар благодати: «[человек] был исторгнут из состояния благодати Божьей и из вечного блага» (*Бел.* 2.185); «через первых родителей... испорчена человеческая природа, утрачена благодать Божья, закрыта дорога к вечному блаженству» (*Ст.* 1.I, 346). Для выражения cardinalности произошедших перемен Млодзяновский говорит, что в результате грехопадения Адам стал другим человеком, потому что «утратил свое имя» (*Мл.* 1.III, 158).

Лишившись благодатной поддержки Бога, человек оказывается во власти изначального несовершенства своей природы; более того, его природные качества подвергаются еще большей деградации. Хотя эти ухудшения затронули всего человека, авторы рассматривают его душу и тело по отдельности. Млодзяновский так описывает своей пастве состояние человеческого тела

после грехопадения: «[оно] портится, умирает, гниет, в прах обращается ... если бы [человек] тела не имел, никогда бы не был так склонен ко греху... От греха все эти несчастные болезни, от греха мы стареем, грехом портится красота, мы заражаемся смрадом, отравляется наше тело и становится трупом дышащим и гнилью живой. О, несчастное зрелище! Но справедливо за грехи наказание» (*Мл.* 2.П, 361).

Образ Божий, запечатленный в человеческой душе, предстает до неузнаваемости искаженным: он «испорчен, жалок, замазан. [Душа теперь] — это полный гной, злости и отвращения корабль» (*Лор.* П, 79). Нарушается естественная иерархия способностей души, иерархия душевного и телесного в человеке: «Чувства не послушны воле, воля — разуму, разум — Богу» (*Мл.* 2.П, 360). Вопреки первоначальному замыслу Творца чувственное начало начинает доминировать, что ставит человека в один ряд со всеми неразумными тварями. Проповедники сетуют на то, что человек «совлек с себя разум и природу человеческую и стал животным» (*Кой.* 88); «человек, как зверь дикий, лишен разума» (*Мл.* 1.1, 69); «тело и чувства не хотят подчиняться разуму» (*Мл.* 1.IV, 376). После грехопадения люди «в делах своих не разумом руководствуются, но, как звери, только своим животным аффектам и склонностям врожденным и злым следуют» (*Лор.* П, 211-212). Состояние падшей природы лаконично характеризуется как «бунт тела и страстей против разума» (*Мор.* 2.12-13). Для описания человека грешного используются образы сумасшедшего, состояние глубокого сна или паралича — их объединяет так называемая слепота разума (*caecitas mentis*), или неспособность человека правильно соотносить свои намерения и поступки с высшим благом (или естественным законом, совпадающим с волей Бога): «Грешник, как слепец, не может отличить блага истинного от блага ложного» (*Бел.* 2.80).



Возобладавшее в человеке чувственное начало ограничивает в первую очередь познавательные способности души: «душа в теле ни понимать, ни хотеть не может, завися во всем этом от чувств» (Мл. 1.П, 401); «душа, пока в этом теле находится, не только Бога, но и Ангелов, и саму себя, суть вещей материальных не видит, часто ошибается, о многом не знает, о многом лишь догадывается и очень мало понимает» (Бел. 2.116). Эта «слепота», понимаемая главным образом как незнание («грех ходит в паре с неразумением» — Мл. 1.П, 383), является источником большой опасности для христианина. Даже частая и очень подробная исповедь не может служить для верующего гарантом полного очищения, потому что «нет ни одного человека, который бы, хотя и помнил все грехи содеянные, но осознал бы и грехи, совершенные в мыслях» (Мл. 1.П, 446). Душа достигает прозрения только в момент смерти, когда, освобождаясь от тела, она обретает способ бытия и мышления, присущие настоящему духу: «После исхода души из тела, в тот же момент ...душа, будучи уже освобождена от тела и не будучи привязана в своем мышлении к чувственной фантазии, в один момент может представить себе и вспомнить все ...вынося с собой всех прошлых совершенных дел (добрых и злых) память...» (Мл. 1.П, 400).

Неразумность человека, или его неспособность различать добро и зло, рассматривается как одно из важнейших, но не единственное последствие грехопадения: ухудшились и волевые качества человека. Вслед за Августинином ряд проповедников XVII в. проводит различие между свободой (*libertas* или *swoboda*) и свободной волей (*liberum arbitrium* или *wolność*) (Бел. 2.69; 119)<sup>50</sup>. Даже после грехопадения человек не утрачивает полученной в самом акте творения свободы воли («воля наша на самом деле свободна и может желать и не желать» — Бел. 2.120). Если бы ее не было, то человеку не могли

бы вменяться в вину его греховные поступки: «если бы не было свободы воли, то и грехов бы не было» (*Мл.* 2. II, 363). Повреждение волевых качеств человека выразилось в том, что воля «не может того, что хочет, совершить действительно или противостоять тому, чему не рада» (*Бел.* 2.120).

Католические авторы были склонны драматизировать слабость человеческой воли, ее «неустойчивость в добром» (*Мл.* 2. I, 130), ее «непостоянство» и даже полную «неспособность к добру» (*Ст.* 1. I, 40). Злая воля глуха к доводам разума, непреклонна в своих стремлениях (*Лор.* I, 33); она способна даже извратить способности разума: «склонности нашей воли тянут за собой разум и заставляют его понимать вещи не так, как они есть, но так, какова ее [воли] склонность к этим вещам» (*Лор.* II, 85). Злая воля может быть настолько устойчивой, что не истребится в грешниках даже после смерти: «Одну лишь злую волю, враждебную, остервенелую, гневом ожесточенную даже смерть не может извести», и она «и в Аду на все века сохранится» (*Лор.* I, 35).

Акцентируя по преимуществу зло-направленность человеческой воли после грехопадения, проповедники делали вывод о глубокой укорененности склонности к греху в человеческой природе. В евангельском фрагменте о праведной самарянке (*Ин.* 4, 5-24) встреченная Христом у колодца в городе Сихарь женщина символизирует в проповеди Млодзяновского закоренелого грешника. Обращение самарянки, или преодоление в человеке греховного влечения, — это чудо, которое проповедник ставит выше чуда в Кане Галилейской («проще вино переменить, чем погрязшее во зле сердце изменить» — *Мл.* 1. II, 285). Чтобы еще больше усилить свою мысль, автор утверждает, что обращение грешника — это единственное чудо, требующее от Бога определенных усилий, и «чем большего грешника [Бог] спасает, тем большим усилием его спасает» (*Мл.* 1. II, 275). Рассматривая

механизм воспроизводства греховных склонностей в человеке, авторы представляют его как своеобразный замкнутый круг, из которого человек не может вырваться: «если один раз человек на грех отважится, ему уже не так тяжело будет во второй раз согрешить! а потом будет [он] беззаконие как воду пить» (Мл. 2.I, 431).

История человечества предстает в проповеди как процесс лавинообразного нарастания греха. «До настоящего времени, — утверждает Старовольский, — с тех пор, как первые родители наши совершили грех, мир всегда был во власти дьявола: и с каждым разом благочестие и страх в людях гибли; и, забывая Творца своего... [люди] грехи с каждым днем все более ужасные и бульшие совершали» (Ст. 1.I, 98). Краковскому канонику вторит Млодзяновский: «Погряз мир во зле! ...в первом году [после сотворения мира] так много тысяч смертных грехов было, которые ангелы совершили! В том же году согрешили Адам и Ева, и, помимо тех лет, пока не вырос Каин, все прочие годы были наполнены грехами, и не было ни одного счастливого года, ...который был бы годом Господа, когда бы Бог не был оскорблен... Так много грехов в мире, что не проходит ни дня и ни часа, чтобы где-нибудь в мире Богу бы не нанесли оскорбление» (Мл. 1.I, 332). Эти эмоциональные образы изображают человека своеобразным заложником собственной греховности, совершенно слабым и беспомощным. Они, без сомнения, были важным риторическим приемом, который проповедники использовали для максимального воздействия на воображение верующего; приемом, призванным подчеркнуть катастрофический характер последствий грехопадения для человека.

**Человек в раю небесном.** Структура загробного мира в католической традиции трехчастна и включает рай, чистилище и ад. Для реконструкции антропологических построений проповедников принципиальное значение имеет именно участь праведников — рай небес-

ный. Круг вопросов, который поднимался в литературе учительного жанра в связи с участием спасенных сводится к описанию самого рая; тех перемен, которые должны были произойти в человеческой природе; к определению сущности загробного блаженства — благословенного состояния.

Рай небесный имеет свою внутреннюю стратификацию: Млодзяновский называет 30 ступеней славы, каждой из которых соответствует определенная добродетель или набор добродетелей (*Мл.* 1.1, 397). Проповедник уверен, что наличие такой иерархии справедливо, так как ни один праведник не может сочетать в себе все положительные качества одновременно, и в рай неизбежно попадают люди с «ограниченными добродетелями»: «[в небе] не каждый справедливый воспевает славу целомудрию. Целомудренный, но несправедливый, не запоет песни справедливости» (*Мл.* 1.IV, 127). Предлагая свою интерпретацию евангельской притчи о работниках в винограднике (Мф. 20, 1-16), проповедник как бы объясняет работнику, спорящему с хозяином, от чего зависит получаемое за работу вознаграждение, используя такой пример: «После Воскресения быстрее Адам поднялся на небо, чем [апостол] Павел; но быстрее и большее получит Павел вознаграждение... Ибо есть у Бога реестр, кто из верующих будет на первом месте» (*Мл.* 1.III, 90). Беллармино в трактате *О вечном блаженстве* также утверждает, что не все праведники получают одинаковое воздаяние: «различны жилища и различны короны в небе — большие и более святые, и меньшие, в соответствии с заслугами каждого, хотя все [праведники]... блаженны и счастливы» (*Бел.*3.72).

Проблема различия небесного счастья в зависимости от заслуг (равно как и наказания грешников в зависимости от прегрешений) не раз поднималась в западной теологической мысли, а в качестве догмата веры это положение впервые было зафиксировано в *Декрете*

для греков Флорентийского собора (1439): «Души тех, кто после крещения не испачкал себя никаким грехом, а также тех, кто грехом испачкался, но был очищен или еще в теле, или после оставления его, бывают сразу приняты на небо и созерцают самого Бога в Троице Единого в зависимости от разных заслуг, одни совершеннее чем другие»; «Души же тех, кто умирает в состоянии смертного греха или самого первородного греха, сразу же нисходят в ад, где, однако, не равному подвергаются наказанию»<sup>51</sup>. Францисканская теологическая школа, а также доминиканец кардинал Гаэтан выдвинули предположение, что на степень небесного блаженства должны влиять также и развитые на земле умственные способности, соединенные с заслугами праведника<sup>52</sup>.

В рассуждениях католических авторов о состоянии человеческой природы в раю небесном принципиальное значение имеет момент воскресения человеческого тела, которое должно произойти перед последним судом. В большинстве случаев тематика страшного суда и предшествующего ему воскресения рода человеческого поднимается в проповедях Адвента — периода подготовки Церкви к Рождеству Христа. Иногда описывается даже сама процедура восстановления человеческого тела: ангелы-хранители будут посланы Богом по всей земле собирать останки своих подопечных, чтобы Христос чудесным образом соединил разложившиеся тела с душами («Восстанут тела, и будет это дело не Ангелов, которые этого совершить не могут, но самого Слова» — *Мл.* 1.11, 507). Воскресение произойдет по аналогии с творением человека, то есть сначала механически будет сформировано тело, а потом оно извне наделятся душой: «Соберут Ангелы Святые весь прах, в который тела людские обратились... Каждому телу форму его назначат, в которую оно должно превратиться». После зова трубы «отдаст небо души свои, отдаст ад находящиеся в нем, отдаст и чистилище всех, кто там удержи-

вался, и соединится каждая душа с телом своим, уже оформившимся» (*Гр.* 4-5). Воскресение предстает скорее как восстановление *тела*, но не как процесс восстановления *целого* человека. Поэтому часто новый человек описывается как душа, которая располагает безусловным послушанием собственного тела: «А когда ты [душа] в тело возвратишься, Христос изменит тело низости нашей в схожее с телом света своего; и так ты [душа] вместе с телом небо, как свой собственный дом, займешь, и то тело твоё сделается таким хрупким, что без труда сможешь иметь его там, где только пожелаешь» (*Бел.* 2.132). Лишь однажды в проповеди Млодзяновского встречается упоминание о том, что перед страшным судом произойдет субстанциальное соединение души и тела, как это случилось у Христа после воскресения (*Мл.* 2.I, 120).

Воскресшее тело человека в своих свойствах нигде напрямую не отождествляется с просветленным телом Спасителя, в котором он являлся своим ученикам. Беллармино лишь предполагает, что тело «будет в некоторой степени подобным светлomu телу Христа» (*Бел.* 3.118). Евангельский фрагмент о преображении Иисуса (*Мф.* 17, 1-13) проповедники предпочитают толковать не буквально, не как конкретный образ нашего воскресшего тела, но всего лишь как надежду на то, что такое событие случится с человеком после смерти (*Лор.* I, 116). Тела праведников будут обладать сверхъестественными, то есть не-естественными для человеческой природы свойствами, которые будут дарованы им чудесным образом Богом: излучение света, свободное перемещение в пространстве даже сквозь физические тела, нетленность, отсутствие чувствительности к боли и страданию (*Лор.* I, 116). Но тела сохраняют и все естественные свои чувства — осязание, слух, зрение, обоняние и т.п. (*Бел.* 3.124), хотя в них у человека уже не будет практической надобности: «чувств и особенно вкуса [это тело] не утратило, но приобрело такое безгранич-

ное совершенство в самом себе ...что не нуждается больше в питании» (*См.* 1.1, 653). Эти чувства будут для праведников всего лишь дополнительным источником счастья («Чувствами своими различные наслаждения вечно будут испытывать» — *Лор.* I, 116), равно как для грешников они станут еще одним источником страданий в аду. Католические авторы рисуют адские мучения как физически реальные, где каждое чувство придает свою «изюминку» переживаниям грешника (*Лор.* I, 5-6). Все люди будут воскрешены к жизни молодыми («старости после воскресения не будет, дряхлости вы не узнаете, восстанете из мертвых в молодом возрасте» — *Мл.* 1.11, 526), все, даже умершие во младенчестве, в возрасте 33 лет и с сохранением пола (*Мл.* 1.11, 507)<sup>53</sup>. В пасхальной проповеди, посвященной толкованию евангельского фрагмента о женах-мироносицах (*Мк.* 15, 46-16, 8), Млодзяновский отождествляет сидящего в пещере ангела с человеческим телом после воскресения: оно будет так же молодо, как и небесный вестник Иисуса Христа (*Мл.* 1.11, 526).

Что касается души, то она не претерпевает никаких чудесных изменений: освобождаясь от диктата телесности, она тем самым всего лишь высвобождает свои естественные способности. Фактически, состояние праведности относится авторами лишь к одной душе и сводится к упорядочению, к восстановлению естественной иерархии душевного и телесного в человеке. «Все душевные способности возрадуются в Царстве небесном, — пишет Беллармино, — так как разум узрит все в истинном свете, поймет суть всего тварного мира; воля будет побуждаема только безграничной любовью к Богу и ближнему» (*Бел.* 3.111). Все авторы единодушны в том, что состояние праведности в раю небесном существенно превосходит первоначальную праведность Адама<sup>54</sup>: «[у Адама] она подчиняла человеческому разуму все страсти и аффекты до тех пор, пока разум подчинялся Богу, а [праведность] в небе все страсти подчиняет ра-

зуму, но и разум сам покоряет воле Божьей, и так покоряет, что никогда более [разум] противиться Господу не сможет. Та первая в Адаме была как дерюга, а эта — как шелковое или золотое одеяние, которое волю нашу приукрашает и делает угодной Богу и Ангелам и всем блаженным слугам Его» (*Бел.* 3.115).

В описании сущности благословенного состояния праведников можно заметить две тенденции. В первую очередь оно изображается как освобождение человека от болезней, страданий и всех земных проблем, связанных с обеспечением его жизни. Рай небесный — это место, где не существует обременительной обязанности трудиться, где уделом человека является радость и веселье (*Бел.* 3.104-111), в отличие от его скорбной участи на этом свете (*Кой.* 220). Это также состояние совершенной свободы, которая противопоставляется ограниченной свободе Адама в земном раю. Сущность этой свободы состоит в невозможности человека грешить («в Царстве Небесном все свободны от неволи всякого греха: первая воля и свобода наши были в Раю, что мы могли не грешить; но эта вторая намного более совершенна, та, которой обладают в небе, где не могут грешить»); в освобождении из неволи смерти («Вторая свобода в небе — быть свободным от неволи смерти, схожая со свободой той первой, так как можно было Адаму в Раю не умирать, а его потомки в Раю небесном не могут умирать»); наконец, в освобождении от «различных потребностей», ибо если в первом раю Адам и Ева нуждались «в пище для тела», то в царстве небесном они будут нуждаться только «в пище духовной» (*Бел.* 3.39, 52-53).

Гораздо меньше внимания проповедники уделяют описанию собственно теологического содержания благословенного состояния праведников. Это было, безусловно, связано со спецификой учительной литературы, имевшей в первую очередь нравственно-практический,



нежели теоретический характер. Тридентский собор настойчиво предписывал пастырям избегать в своих поучениях изошренных теологических рассуждений, могущих быть неверно истолкованными паствой<sup>55</sup>. Проповедники ограничивались лишь краткими замечаниями о том, что благословенное состояние включает в себя возможность «созерцать очами души [Бога] лицом к лицу» (*Бел.* 3.111), возможность достижения совершенного богопознания: «созерцает [человек] Господа Бога своего и, освещенный великим светом, все в нем узрит... когда в бессмертном и нетленном теле в столь различные дары будет украшен и невыразимой радостью вечно будет радоваться» (*Бел.* 2.19).

## На территории православных

**Грех «по немощи».** Православная литература учительного жанра не разводит с такой категоричностью, как это делают католические проповедники, состояния человеческой природы до и после грехопадения. В *ЕУ* не встречается даже сам термин «первородный грех»; в подавляющем большинстве сюжетов грех, совершенный Адамом, обозначается как «выступок» (проступок) или «преступство» (пре-ступление) — понятиями, которыми в проповедях описываются и любые другие нарушения божественных заповедей (*ЕУ*.I, 151 об.; II, боб.-7, др.). Часто грех Адама понимается в первую очередь как его личное прегрешение, и нигде не развиваются так характерные для католической проповеди сюжеты о ответственности всего человечества за грехопадение праотца. Термин «первородный грех» начинает употребляться в рукописных *ЕУ* начала — середины XVII в., которые все более подробно останавливаются на связи ветхозаветной истории и нынешнего состояния человека (как «Адамово согрешение первого человека... при-

водит к падению всех людей»<sup>56</sup>). И уже украинско-белорусские проповедники XVII в. постоянно оперируют этим понятием в своих богословских построениях.

*Зерцало богословия* гораздо больше говорит о сущности грехопадения, чем о первородном грехе. В разделе «О создании человека, малым миром нарицаемого», посвященном человеку и его природе, нет главы, где бы анализировались последствия грехопадения для рода человеческого. Сущность «преступления в раю» объясняется просто как «непокорение воле [Бога]» (ЗБ. 160). Интересна и сама логика рассмотрения этой темы: грех Адама сравнивается с преступлением Люцифера, причем второму уделяется несравненно больше внимания; ему даже посвящена специальная глава «О падении Сатаны и ангелов его» (ЗБ. Ч. II. Гл. 5). Ставровецкий в своих рассуждениях неоднократно возвращается к мысли о том, что именно грех Люцифера стал началом греха в мире – момент, который совершенно не акцентируется в католической проповеди. С одной стороны, два этих преступления схожи между собой, потому что сатана, как и первый человек, «дурным образом использовал свое самовластие» (ЗБ. 102). Но, с другой, между этими преступлениями есть существенная разница: если Люцифер «по злобе согрешил», то первый человек – «по немощи» (ЗБ. 103). Развивая мысль о «немощи» прародителей, Ставровецкий подчеркивает момент именно обмана, «прельщения» Адама в раю дьяволом, который позавидовал высокому положению человека (ЗБ. 168). И в *ЕУ* смысловое ударение делается на том, что Ева была обманута, совращена дьяволом («Потому что род женский... из-за прельщения и обмана бесовского в раю был осужден» – *ЕУ*. I.117об.). В прельщении видит корень «греха этого первого человека Адама» автор рукописного сборника поучений (*ЕУ*-397.61)<sup>57</sup>. Но и этого обмана дьяволу показалось мало, поэтому он «изобрел иную злобу, но уже более грубую и явственную, убийство... ибо

он напустил Каина убить брата своего Авеля, и *все иное зло, какое только есть в мире, он изобрел* (курсив мой — М.К.)» (ЗБ. 168).

Августинизму в его крайнем выражении, акцентировавшему значение волевого акта в грехопадении<sup>58</sup>, в восточнохристианской мысли противопоставлялись представления о грехопадении скорее по слабости, чем по умыслу. О том, что один из корней зла и греха — в мире ангельском, что человек был обманут сатаной из чувства зависти, много писали каппадокийцы, в первую очередь — Григорий Нисский<sup>59</sup>. Василий Великий также считал, что человек был «перехищен змием» в раю: «змей умел и подойти с лицом лстивым и говорить увлекательно, почему слушающие его отступили от Бога и предались греху»<sup>60</sup>. К интерпретации грехопадения не как ошибки выбора, но именно как внешнего обмана католические авторы практически не обращаются. Исключением является Старовольский (См. I.I, 12), у которого, однако, эта мысль совершенно не согласуется с общей концепцией грехопадения.

Характеризуя действительное состояние человеческой природы, православные авторы рассуждают в первую очередь о подверженности человека недугам и страданиям («немошно естество наше»). Слабость «естества» понимается довольно абстрактно, но именно она является причиной того, что человек не может удержаться от греха, попадая, как и прародитель, в расставленные дьяволом сети («нерадивостью и ленью по наущению дьявольскому побеждены бываем, так что без греха жить не можем» — ЕУ. I, 13). Эта «немошь естества» рассматривается как одно из последствий грехопадения: «Землею и пеплом мы стали после преступления нашего, но естества это была слабость... сравнялся человек со скотом неразумным» (ЕУ. I, 151об.). Интересно отметить, что в другом месте ЕУ не проводится параллель между телесной немощностью и грехопадением праотца: со-

стояние паралитика в евангельском фрагменте о расслабленном (Мк. 2, 1-12) интерпретируется как последствие греха не Адама, а братоубийцы Каина: «из-за греха поразила болезнь тело Каиново: после братоубийства расслабилось тело его. ...Потому как во зло употребил силы тела своего Каин, то и отняты были ему» (ЕУ. I, 52). Нигде в сборнике не говорится о том, в какой степени грехопадение повлияло на волевые качества человека.

Проповеди украинско-белорусских авторов, несмотря на частое обращение к проблематике грехопадения, не позволяют составить целостного представления ни о понимании ими сути первородного греха, ни механизмов его передачи. О том, что проповедники признавали реальность передаваемой по наследству греховной испорченности, может свидетельствовать утверждение, что Богоматерь единственная была зачата и рождена без общего для всего человечества наследия Адама (КР. 123). В проповеди на Рождество Богородицы Галлятовский объясняет это тем, что она родилась, сохраняя благодать, но нигде не останавливается на этой теме более подробно<sup>61</sup>. Из всех последствий грехопадения проповедник акцентирует преимущественно смертность человечества («Но из-за того, что Адам согрешил и от него грех первородный на весь род людской распространился, для того и он умер, и все люди на свете умирают» — КР. 102), а также рассуждает о существующей у человека врожденной склонности к нецеломудренной жизни («... тело, по природе склонное к греху нечистоту телесному» — КР. 97). Именно грехи против целомудрия, по мнению Галлятовского, суровее всех прочих будут судимы на страшном суде (КР. 113)<sup>62</sup>.

Говоря о последствиях грехопадения, ЕУ гораздо больше внимания уделяет не тому, что произошло с природой человека, но тому, как изменился способ его существования, *modus vivendi*: «от божественного пер-

вого счастливого райского жития мы отпали из-за преступления прадеда Адама, и были преданы мы на эту нашу нынешнюю маловажную жизнь» (ЕУ. II, боб.-7). Преодоление последствий этого преступления понимается поэтому как возвращение утраченного «образа райского жития». Дорога к нему не закрыта перед падшим человеком, который и в нынешнем своем состоянии может вести жизнь ангельскую (или ангелоподобную) (ЕУ. I, 3). Речь идет в первую очередь о жизни монашеской («иноческой»), которая не просто имитирует состояние первоначальной праведности Адама, но и в буквальном смысле ее воспроизводит. Традиция отождествления монашеской жизни с жизнью ангелов восходит к самому началу монашеского движения. Эти представления в значительной степени определили стиль жизни и первых подвижников, и позднейших монашеских общин. Отсюда на монахов, по примеру ангелов, возлагалась обязанность непрерывной молитвы, а также соблюдение совершенного целомудрия и послушания. Монастыри были призваны стать «городами ангельскими» на земле, где царят дисциплина (иерархическая подчиненность чинов ангельских), всеобщее согласие и любовь<sup>63</sup>. Идея эта, первоначально общая для всего христианского мира, отчетливо присутствует в *Постнических правилах* Василия Великого, но почти не встречается в позднейших западных монашеских уставах<sup>64</sup>. Утверждая, что подвижники «соревнуют жизнь Ангелов», «изглаждая в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту», Василий Великий имеет в виду не то, что подвижники отличаются от других христиан онтологически. Он оспаривает общераспространенный в его эпоху стереотип, что монашествующие как бы меняют свою природу, становятся способны к «неядению» и т.п. Отличие состоит в избранном *образе жизни*: подвижники «предвосхищают блага обетованного царствия, в доброхвальном своем житии и общении представляя точное подражание тамошнему житию и состоянию»<sup>65</sup>.

Чтобы понять, в какой степени отличались представления о человеческой природе православных и католических проповедников, необходимо остановиться на том, какое место изначально занимал человек в иерархии творений. Только в *Зерцале богословия* неоднократно встречается распространенное у католических авторов мнение, что человек был сотворен для того, чтобы занять место падших ангелов в небе: «Ибо создал тебя, [человек], на занятие и наследие того места, с которого ниспали злобные и богопротивные ангелы» (ЗБ. 160); «восхотел... Бог иное разумное произвести создание, бессмертное и ангелу подобное существо ...дабы он это место одержал и наследовал» (ЗБ. 108). Сама же природа, по мнению Ставровецкого, изначально была «равная Ангела, кроме тела» (ЗБ. 158); человек — это «ангел во плоти» (ЗБ. 108). Он «уподобляется Ангелам разумом, самовластием, рассуждением<sup>66</sup>, свободой» (ЗБ. 147). А в *ЕУ* природа человека рассматривается даже как превосходящая ангельскую: «Естество человеческое дарованной себе честью превышало Ангелов» (ЕУ. I, 153). Святоотеческая традиция часто обращалась к соотношению человеческой и ангельской природ, сопоставляя их в первую очередь в рамках проблемы о степени их близости к Богу, о богоподобии. Несмотря на существование несколько различающихся подходов (например, определенное увлечение «ангеличностью» у Златоуста), среди отцов преобладала точка зрения о большей близости к Богу именно человека, чем ангела, о том, что только человек был создан на образ и подобие Бога<sup>67</sup>.

**«Тело душе — друг и сообщник».** Одним из свидетельств начального несовершенства человеческой природы, несовершенства, которое ставило ее в иерархии творений ниже ангелов, католические авторы считали душевно-телесное устройство человека. Православные проповедники также рассматривают человека как существо двойственное и также признают, что по приро-

де своей «тело есть более низкое, чем душа» (ЕУ. II, 30). Но важным отличием их подхода является то, что душевное и телесное достаточно редко противопоставляются, рассматриваются как два враждебных друг другу начала в человеке. Говоря о взаимоотношениях души и тела, ЕУ использует новозаветные образы «внешнего» и «внутреннего» человека (ЕУ. I, 43; 53; 88), которыми активно оперировала и святоотеческая традиция; тело рассматривается как внешняя материальная оболочка, «одежды» души («ибо тело есть платье и одежда для души» — ЕУ. I, 95об.), а не как ее темница. Между душевным и телесным началами в человеке как бы нет противостояния: «Общее души и тела имеют произвольное, в равной степени могут желать и добра, и зла» (ЗБ. 152). В *Зерцале богословия* двойственность природы не является свидетельством несовершенства человека, но, наоборот, его особенности, его преимущества перед чистыми духами (ЗБ. 141)<sup>68</sup>.

Грехопадение не породило непримиримый конфликт душевного и телесного в человеке, но лишь стало источником определенной двойственности их отношений: «Тело душе — друг и сообщник, но враждебный и неприязненный, так как всегда на душу восстает с похотями и сладостью греха, понуждает ее к исполнению дурных привычек и влечет к деяниям, которые ему удобны, а душе вредны. И в этих своих действиях тело есть враг души. В прочих же *приятель любезный* (курсив мой — М.К.), потому как охраняет душу от гордости и высокого о себе мнения, приводит к благодеянию и добродетели, так как телом может поститься человек, молиться, плакать за грехи, коленопоклонения совершать, милостыню давать, иные умерщвления богоугодные совершать, чего душа без тела творить не может» (ЗБ. 155-156). Рассуждая о том, почему человеку дано тело из низкого и презренного материала, Ставровецкий объясняет это пользой для смирения души, чтобы

последняя не кичилась своим подобием Богу, и в свою очередь «этим смирением [душа] подчиняет тело власти своей, поучает его и наказывает, что оно по природе есть прах и пепел, сосуд тления и пища для червей» (ЗБ. 154).

В *Зерцале богословия* приводится важный аргумент в пользу того, что телесность человека является его преимуществом перед чистыми духами — ангелами: человеку одному из всех сотворенных существ даруется прощение грехов через раскаяние, чего лишены ангелы, которые не способны к нему, так как *бестелесны*, а «человеку... определил Бог... время к покаянию и восстанию [от греха] *ради немощи плотской*» (курсив мой — М.К.) (ЗБ. 87). Православный богослов дословно воспроизводит здесь слова Иоанна Дамаскина<sup>69</sup> и приобщается к святоотеческой традиции, считавшей, что только обладающий телесностью человек способен к творчеству. А «поскольку... раскаяние есть величайшее творчество — то вне тела раскаяние невозможно»<sup>70</sup>. Потому и последствия падения Люцифера и его ангелов необратимы, в отличие от грехопадения Адама<sup>71</sup>.

Еще одним свидетельством в пользу того, что православные авторы, в отличие от католических, не склонны драматизировать внутреннее противоречие между душевным и телесным началами в человеке, является их мысль о том, что тело при жизни не ограничивает естественных способностей души, в том числе и познавательных. В молитвенном состоянии душа, как гласит проповедь на Пасхальный понедельник *ЕУ*, способна освободиться от всего внешнего и достичь непосредственного познания: «Потому что когда молитву совершаем, тогда бодрствуем и сохраняем трезвение: а бодрствуя и молясь, искушений избегаем и побеждаем нападки [дьявола]... тогда видит [душа] прозрачно» (*ЕУ. I.102об.*).

Описывая, каким изначально был сотворен человек, проповедники основное внимание уделяют проблеме образа и подобия. Галятовский лишь фиксирует,



что «в человеке есть образ божий» (*КР.* 134), не развивая подробно эту тему. По мнению Ставровецкого, в человеке заключен и образ и подобие Богу. Это — ум человека, или высшая часть человеческой души: «В высшей части человека — в голове, в мозгу бескровном, пребывает ум невидимый, самовластный, бессмертный, вечный, самая изящнейшая души сила, и ум этот, так возвышенный, есть образом и подобием невидимого Бога» (*ЗБ.* 148-149). Ум не тождествен разуму, который происходит извне; ум — это своего рода очи души, с помощью которых она познает вещи духовные и божественные (*ЗБ.* 149). Святоотеческая традиция предлагала несколько вариантов интерпретации сущности образа Божьего в человеке. Он усматривался в разумности (духовности) человека, в свободной воле, в господствующем положении человека в мироздании, в святости как способности к нравственному усовершенствованию<sup>72</sup>. Некоторые представители святоотеческой традиции считали, что не только душа, но и тело человека созданы по образу Божьему<sup>73</sup>. Помимо образа и подобия, первому человеку при сотворении была дарована благодать («одел [человека Бог] благодатью первородной как драгоценной ризой» — *ЗБ.* 158), хотя Ставровецкий нигде не объясняет, в чем конкретно состоял этот дар и был ли он сохранен после грехопадения<sup>74</sup>.

В *ЕУ* образ Божий описывается как некий чудесный свет, царящий в душе (иногда говорится не об образе Бога Отца, а Христа-человека; также поступает и *ЕУ-397.60-60об.*). В результате преступления Адама образ этот не был полностью утрачен: в душах праведников еще при жизни этот божественный свет воцаряется во всей своей полноте («...царство света, небесный этот образ Господь наш Иисус Христос, тайно в нынешнее время душу освещает, и царствует в душах людей праведных; утаен от очей людских телесных, и одними только душевными очами правдиво, до дня Воскресения,

виден бывает» — ЕУ. I, 89). Мысль о сохранении образа Божьего в человеке и после грехопадения не чужда и католической теологии; но православная традиция говорит о возможности его *совершенного* и *полного* восстановления в праведниках уже в этой жизни. «И в Моисее и следовавших ему, — утверждает Григорий Нисский, — форма образа сохранилась чистой. Так что в тех, в ком не помрачилась красота, отчетливо видна верность сказанного — что человек стал подражанием Богу»<sup>75</sup>. Василий Великий изображает жизнь подвижника как путь восстановления в человеке образа Божьего в его первоначальной чистоте: «Итак, [братья], возвратимся к первоначальной благодати, которой чуждыми сделали мы себя чрез грех, и снова украсим себя по образу Божьему, бесстрашием уподобившись Творцу. Ибо кто через подражание, сколько возможно сие, изобразил в себе бесстрашие Божьего естества, тот в душе своей *восстановил образ Божий* (курсив мой — М.К.)»<sup>76</sup>.

**Преображение человека.** В православной проповеди нет ни резкого противопоставления природы человека до и после грехопадения, ни такой глубокой пропасти между состоянием человека в этой жизни и в загробном существовании, которая предстает в католической литературе учительного жанра. Это объясняется тем, что преобразование человека начинается уже с самого момента воплощения Христа<sup>77</sup> и исполнения им спасительной миссии. *Зерцало богословия* рассматривает миссию Иисуса не столько как принесение Богу удовлетворения за нанесенное Адамом оскорбление (хотя этот мотив также присутствует)<sup>78</sup>, сколько как восстановление утраченного единства человека с Богом и со всем миром, которое выражается в том числе и в преображении человеческой природы. Христос «средостение греха разорил, небо и землю соединил, Ангелов с людьми совокупил и содружил, брань и несогласие... разрушил... кровью же своей нас с Отцом Своим примирил и от

законного проклятья ценой неоцененной искупил»; «...высоко вознеся нас, небо даровал, отпущение душам и телам нашим ...в Самом Себе нас соединив и примирив, наследниками этих благ содеял»; «...[нас], грехом ослепленных, просветил...» (ЗБ. 67-68). Воплотившийся Христос возвращает человеческой природе совершенство. Первыми этой чести удостоились апостолы, которые, как и все люди, имели «страстность испорченной природы», но еще при жизни «совершенства достигли», сравнившись в человечестве с Христом («к полноте человека в Христе возрожденного пришли» — ЕУ. I, 82-82об.). Апостолы «освятились» после вознесения Иисуса, когда они получили духа утешителя — Святого Духа, и «от них и миллионы людей наполнены [Духом] были» (ЕУ. I, 168). Нисхождение Святого Духа в день Пятидесятницы ЕУ рассматривает как момент возвращения человека в то благодатное состояние, в каком он пребывал в раю: «Ибо изначально человек был сотворен не подвластным порче, но, преступив запрет, с иными дарами и Духа Святого лишен был... обновил же его Христос и дуновением вернул к прежнему достоинству...» (ЕУ. I, 167об.). Эта тема вновь поднимается в проповеди на воскресенье Фомино: «Через преступление заповеди Божьей к смерти пришел Адам и первой этой чести через грех лишился; его же Христос смертью тела своего возродил, смерть победив, а к первой этой чести вернул своим дуновением» (ЕУ. I, 111-111об.).

Представление о том, что начало преобразению человеческой природы было уже положено актом воплощения, определяет незначительный интерес православных авторов к механизму соединения тела с душой и восстановления человека после воскресения. Для них важнее то, что преобразование тела не будет внешним по отношению к человеку и совершенным Богом чудом: оно будет идти изнутри человека. (В католической тра-

диции, как было отмечено, тело меняется чудесным образом благодаря Богу, а душа лишь высвобождает свои естественные способности.) Образ Божий, как внутренний, уже при жизни преображающий душу человека свет, изменит и тело после воскресения, когда «святых людей тела покрыты будут славой божественного и истинным светом, который в нынешнее время утаен в душе человеческой» (ЕУ. I, 89). Христианин праведной жизнью и деятельным милосердием развивает заложенный в душе образ Божий<sup>79</sup>. От того, насколько верующий преуспеет в этом в своей земной жизни, зависит и степень преображения его тела: «Насколько кто себя, братья, обновит верой и трудами; и насколько достойным участником Духа Святого и славы небесной участником приготовит; и насколько добрыми делами душу свою приукрасит на этом свете; так много в день этот всеобщего воскресения и тело его обновится, славу и украшение получит. Кто сколько праведности в нынешнее время скрыл внутри себя, столько в будущем веке выйдет украшения на тело его» (ЕУ. I, 89). Также и восставшие тела грешников станут зримым выражением внутреннего — греховного — состояния их души при жизни: «царство тьмы греха кроется в душе до дня воскресения, в который день и сами тела грешных людей будут покрыты этой тьмой, которая в настоящее время в душе их сокрыта», поэтому тела грешников будут «темны, уродливы и отвратительны» (ЕУ. I, 88об.-89об.).

Украинско-белорусские авторы уже предпочитают более подробно рассматривать в своих поучениях сценарии воскресения человека после смерти. Гаятовский предлагает даже два таких сценария, которые в определенной степени противоречат друг другу. В проповеди на день апостолов Петра и Павла по описанию проповедника тела восстают сами собой, без чудесного внешнего вмешательства, прорастая из земли наподобие семени: «Семенем называется тело наше, ибо как

семя сеют в землю, потом оно вырастает, так и человек, когда умирает, сеют тело его в землю, потом оно снова вырастет, когда в день последний восстанет из мертвых» (КР. 142-143). В другом месте проповедник практически дословно воспроизводит наиболее распространенную версию католических авторов о собирании ангелами-хранителями развеянного по земле пепла и о воссоздании человека как о новом его творении: «А пепел человеческий по всему свету разнесенный ангелы за одну минуту... снесут в кучу, из этого-то пепла Бог создаст все тело человеческое и в то тело вернет ту же душу, которая перед тем была в теле». И старики и дети восстанут в возрасте Христа, так как «человек самый совершенный в возрасте тридцати лет», потому что тогда «тело совершенное достигает совершенной силы и совершенного разума» (КР. 188).

\* \* \*

Сравнение подходов католических и православных авторов к рассмотрению человеческой природы позволяет сделать вывод о существенных отличиях в понимании человека, сложившихся в рамках двух христианских традиций. Православные памятники не проводят резкого различия между тремя состояниями человеческой природы. Признавая реальность ветхозаветной истории, они, тем не менее, не утверждают, что она стала причиной существенного повреждения рода человеческого. Отсутствующий в *ЕУ*, но активно используемый в украинско-белорусской проповеди середины XVII в. термин «первородный грех» не несет такой смысловой нагрузки, которая придается ему в сочинениях католических проповедников того же периода. Первородный

грех не выступает как нечто безусловно довлеющее над людьми. Православные авторы не обращаются к образам непреодолимой склонности к греху, зло-направленности воли, которые определяют не только вектор прижизненного существования человека, но сохраняются у грешников и в загробном мире. Воплощение Христа становится началом не просто возвращения человеку его прежнего достоинства, но реального, еще прижизненно-го преображения человеческой природы. Недаром *ЕУ* утверждает, что Христос самым «соединением божества принятое тело обожает» (II, 7). Преображение это, начинаясь уже на земле, как бы плавно перетекает в жизнь будущую, в царство небесное, не образуя между ними глубокой пропасти.

Католические проповедники, напротив, четко разграничивая райское состояние Адама, положение человека в земной жизни и будущее загробное блаженство, различие между которыми было «не моральное только, а и субстанциальное»<sup>80</sup>, показывали верующему сознанию ту пропасть, которая образовалась в человеческой истории в результате грехопадения. В изображении католических проповедников человек выглядит существом тотально греховным (склонность к греху укоренена в самой человеческой природе), со слабой и злой волей, совершенно утратившим свободу. Поэтому как индивидуальная судьба, так и история человечества предстает как процесс бесконечного, лавинообразного нарастания греха.

С другой стороны, акцент, который делают католические авторы на несовершенстве человеческой природы в первом раю в определенной степени смягчает последствия грехопадения для человека. Подобный подход проповедников стал выражением происходящих внутри Католической Церкви доктринальных измене-

ний: в декретах Тридентского собора было зафиксировано начало отхода от безраздельно господствовавшей на протяжении всего средневековья пессимистической концепции Августина и обращение к более «мягкой» интерпретации последствий грехопадения Фомы Аквинского и францисканской школы.

## ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПАДШЕГО ЧЕЛОВЕКА

Представления о природе человека, о характере и степени ее поврежденности в результате грехопадения находили свое практическое выражение в предлагаемых проповедниками путях и средствах достижения спасения. Для понимания специфики представленных в поучениях «техник» спасения необходимо ответить на три вопроса. Во-первых, обращение к каким чувствам могло, по мнению проповедников, стать для христианина стимулом приложить практические усилия для достижения собственного спасения. Во-вторых, как в проповеди понималось соотношение личного усилия человека и благодатной помощи Бога в ограничении греховных склонностей христианина и для преуспевания в добродетельной жизни. В-третьих, какова та степень совершенства, которая считалась максимально достижимой для верующего в процессе его духовного развития.

### На территории католиков

*Пастырство вины и страха.* Одним из приемов католических авторов, с помощью которого они пытались побудить верующих предпринять определенное усилие для достижения спасения, было запугивание. Теологи XVI–XVII вв., конечно же, не считали, что страх (в первую очередь – перед адом) является единственным стимулом добродетельного поведения. Но не отрицали они и того, что добродетельные поступки, совершенные из страха перед загробными мучениями, достойны вознаграждения от Бога: «Если кто-то утверждает, что боязнь ада, которая делает так, что, сожалея о грехах, мы обра-



щаемся к милосердию Божьему или воздерживаемся от греха, является грехом или делает [людей] еще большими грешниками — пусть будет исключен из общины верующих», — гласит *Декрет об оправдании* Тридентского собора<sup>81</sup>. И *Римский Катехизис*<sup>82</sup> неоднократно советует приходским священникам обращаться к теме ада и вечных страданий как к наиболее действенному способу удержать верующих от греха (I, XII, а. 14; II, V, а. 8; IV, XIV, а. 6).

Прием устрашения, получивший в историографии название «пастырство страха»<sup>83</sup>, достаточно активно использовался еще в средневековой проповеди. В зависимости от господствующих в разные эпохи настроений и страхов менялись лишь темы, используемые проповедниками для запугивания своей паствы. В поучениях XVII в. инструментом устрашения становится мотив так называемой исполненной, доведенной до предела меры грехов. Бог как бы устанавливает число грехов, которое он намеревается простить человеку, и меру благодати, которую тот получит в своей жизни. За этим пределом уже ничто не спасет, потому что Бог, исчерпав свое терпение, полностью лишит грешника помощи. Жизнь человека подобна часам, на которых ему отпущена допустимая мера своеволия: «Перед величием Господа нашего... как часы жизнь и годы каждого: тому [говорит Бог] еще так много часов и лет я позволяю свободу; тот — и года не выдержит; тот — месяца не проживет; тот — и недели. Другой и нескольких дней не протянет... так дойдут часы до предела, где уже более всемогущество Господа для новых грехов не будет давать своего позволения». Мера грехов, за которой неотвратимо наступает осуждение, для всех людей столь различна, что кто-то может предаваться порокам и до смертного ложа, а кому-то достаточно и одного совершенного в детстве прегрешения (*Мл.* 1. II, 305-306). Отсюда следовало, что каждое малейшее нарушение запо-

ведей могло стать той последней каплей, которая бы переполнила назначенную человеку меру. «Подумай, — призывает Млодзяновский, — не будет ли этот поступок последним грехом, которым ты дополнишь меру, несчастную и проклятую? Не это ли твой последний грех, после которого ты больше не получишь благодати?» (Мл. 1.П, 105; Мор. 2.164-165).

Страх нагнетался и частым обращением проповедников к идее, что спасется лишь малое число верующих — *multi sunt vocati, pauci electi* (Мф. 22, 14). Тема эта оживает с новой силой в учительной литературе XVI-XVII вв. в значительной степени потому, что Тридентский собор вновь подчеркнул, что «вне Церкви нет спасения». А к этому времени за ее пределами оказались не только многочисленные сторонники протестантских вероисповеданий, но и те новые народы, которые были вовлечены в орбиту влияния христианской цивилизации в результате географических открытий и территориальных завоеваний<sup>84</sup>. Апеллируя к авторитету Августина<sup>85</sup>, проповедники утверждали, что «ограниченное число спасенных необходимо Богу, чтобы занять место падших ангелов в небесном царстве. Контраст небольшого числа спасенных с огромным числом *massa damnationis* не противоречит милосердию Бога, но, наоборот, акцентирует его на фоне его справедливости. Фрагмент 1Тим. 2,4 надо понимать или как волю Бога спасти людей из всех социальных групп, или как заповедь, чтобы мы желали спасения всех»<sup>86</sup>. Описания огромного числа осужденных и страдающих в аду — одна из излюбленных тем проповедников: «...из десяти христиан по меньшей мере восемь будет в аду из-за дурных обычаев» и даже из-за «греха... случайного» (Мл. 1.П, 363); там оказываются даже подростки и дети. Никто не может сомневаться в том, что и он заслуживает мук ада (Мл. 1.П, 362); праведники и святые тоже достойны вечного наказания («Не думайте, праведные,

и вам бы пригодился огонь адский, но для вас Христос залил его водой из раны своей...» — *Мл.* 1.III, 321). Место вечного наказания предстает как реальное физическое пространство, где осужденные будут поделены на группы по типам грехов и связаны в своеобразные снопы, чтобы терзать друг друга, «царапаться костями, кусаться, есть... один на другого кричать, проклинать, злословить, пугать, клеветать» (*Лор.* I, 5). Ад как бы максимально раздвигает свои границы: в топографии загробного мира чистилище локализуется проповедниками гораздо ближе к месту вечных мучений, чем к месту вечного блаженства. *Римский Катехизис* рассматривает чистилище как одну из частей ада (I, VI, а. 3). Характер и интенсивность страданий, которые испытывают грешники в чистилище совершенно аналогичны адским мучениям; они отличаются лишь меньшей продолжительностью (*Мор.* 2.295; *Ст.* 2.805-806).

Эмоциональные образы ада заимствовались из средневековой визионерской литературы, повествующей о странствиях душ по загробному миру. Наиболее авторитетными источниками служили *Собеседования* Григория Великого, где представлено первое «образцовое» описание чистилища (IV, 36), *История франков* Григория Турского, *Церковная история народа англосаксов* Беда Достопочтенного<sup>87</sup>. Доктринальная позиция Католической Церкви была сформулирована в конституции папы Бенедикта XII *Benedictus Deus* (1336) и постановлениях Флорентийского собора (1438-45), которые, правда, ограничили лишь констатацией реальности существования ада. Но, хотя представления о материальности адского огня, выступающего в качестве инструмента наказания грешника, и о многообразии видов наказаний не являются догматами веры, они были достаточно распространены в западной традиции. Из теологов XVI в. этих взглядов придерживались Гаэтан и один из известнейших интерпретаторов томизма иезуит Ф.Суа-

рез<sup>88</sup>. На рубеже XVI–XVII вв. заметно возвращение католической теологии к раннехристианской традиции преимущественно аллегорического истолкования ада, вызванное возрождением интереса и изданием трудов ряда представителей патристики (в первую очередь — Оригена). Несмотря на это, популярное богословие, представленное в памятниках учительного жанра, продолжало придерживаться традиции реалистического изображения места вечных страданий<sup>89</sup>.

Еще один сюжет использовался проповедниками для нагнетания страха и чувства вины у своей паствы. Речь идет о крестных страданиях Иисуса Христа. Своеобразное «любование» ими, увлечение физиологическим натурализмом при описании кульминационного момента земной жизни Спасителя было связано не только с характерным для средневековья презрительным и брезгливым отношением к телесности. Особое почитание Христа распятого восходит к XIII в. и является одной из характернейших черт духовности францисканцев. Акцентированный христоцентризм их духовной жизни, культ человечества Христа способствовали тому, что из двух образов — Бог-триумфатор и Христос-распятый — именно второй с начала XIV в. возобладали как в иконографии, так и в литургических и проповеднических текстах<sup>90</sup>. В Речи Посполитой конца XVI–XVII вв. страстям Христа посвящались не только проповеди. Вновь появляются многочисленные «пассийные» сборники, авторы которых возвращаются к средневековой практике поклонения отдельным членам тела Христа<sup>91</sup>. *Римский Катехизис* (I, V, а. 13) также рекомендует приходским священникам подробно излагать своей пастве, каким унижениям и страданиям подвергалась каждая часть тела Спасителя на кресте.

В обращении к сюжетам крестной смерти весь пафос проповедников состоял в том, чтобы внушить верующим, насколько ужасны будут их собственные стра-

дания, если невинный Христос был обречен на такие мучения: «... ибо если Бог так захотел наказать [грехи] в Сыне своем, то какой же кары заслуживают совершенные тобою?» (*Кой.* 42, 98).

К описаниям распятого Христа проповедь обращается практически в течение всего литургического года, а не только на Страстную седмицу (*Мл.* 1.ІІІ, 221). Каждым новым преступлением заповедей люди как бы возобновляют крестные мучения («каждым отдельным грехом, который ты снова совершаешь, возобновляешь Его страдания» – *Лор.* I, 107), а также наносят новые раны и оскорбляют Спасителя (*Кой.* 35-36). «Страстная пятница – только раз в году, но и ежедневно... ибо когда же люди не грешат? ...ведь каждый, кто грешит смертельно, снова распинает Христа», – напоминает своей пастве Младзьяновский (*Мл.* 1.ІІ, 105; ІІІ, 275, 327). Верующие постоянно должны помнить о том, что и все человечество, и каждый христианин в отдельности несут ответственность за смерть Христа: «Не думайте, христиане, что это кто-то, за горами, неизвестно где... виновен в страдании этом. Но каждый должен сказать себе: Христос на кресте именно меня видел в мыслях своих, смотрел на меня и смотрит как на Богоубийцу, как на своего мучителя, как на своего кровопийцу» (*Мл.* 1.ІІІ, 213; ІІ, 475).

Обращение к верующим как к со-виновникам крестных страданий, со-мучителям Христа было психологическим инструментом огромной действенности: это внушало верующему сознанию отвращение к греху, бередило у христианина чувство вины. Сюжеты же об исполненной мере грехов, о неспособности человека определить ту грань, за которой как бы кончается надежда, использовались проповедниками для того, чтобы показать своим слушателям важность и необходимость постоянного анализа мотивов своего поведения и самоконтроля, призваны были стать стимулами безгрешной и добродетельной жизни.

Закономерным является вопрос о том, в какой степени, по мнению проповедников, человек в состоянии сам справиться со своей греховностью, преодолеть или хотя бы как-то ее ограничить. Последовательное отстаивание католическими авторами тезиса о кардинальной поврежденности человеческой природы в результате грехопадения приводило к выводу о беспомощности человека, его полной зависимости от Бога: «...должен Бог человеку в каждом деле и действии помогать, каждое совместно с ним совершать ...так как без этой помощи Бога... и пальцем пошевелить, даже подумать [человек] не может» (*Лор.* II, 74). Само существование человека нуждается в ежеминутной поддержке со стороны Бога (*Мл.* 2. II, 216). Поэтому первый импульс к обращению чаще всего внешен по отношению к человеку и бывает результатом как непосредственного воздействия на человека благодати, так и исходит от носителей «институциональной» благодати, то есть проповедников и исповедников (*Мл.* 1. I, 50).

Проблема соотношения *свободной воли* и *благодати* — одна из наиболее дискуссионных до настоящего времени. Несмотря на свой сугубо теологический характер, эта дискуссия имела гораздо более широкое значение: фактически речь шла о мере и эффективности собственного усилия человека в деле спасения. Впервые в систематическом виде эта проблема была разработана Августином, чья точка зрения довлела над большинством западных теологов вплоть до конца XVI в., была воспринята протестантами (в первую очередь — Кальвином), а в лоне Католической Церкви — приверженцами яansenизма. Учение о благодати непосредственно вытекло из учения о первородном грехе: после грехопадения люди не в состоянии совершать нравственно добрых, то есть согласующихся с Божественным правом, поступков без дополнительной помощи. Зрелая схоластика в лице томизма также решала проблему

природа — благодать в русле августинизма, несмотря на принципиальное различие терминологии. Фома Аквинский в разделе «О внешнем основании человеческих поступков, или о благодати Божьей» (ST. I-II, q. 109) рассматривает благодать как один из двух (наряду с правом) внешних принципов человеческого поведения. Именно в результате воздействия благодати в человеке формируются внутренние устойчивые склонности (*habitus*), и в этом состоит сущность воздействия благодати как «нового права». Эти идеи позднее были развиты в *Декрете об оправдании*, который представляет собой самое обширное догматическое высказывание Церкви по данному вопросу<sup>92</sup>.

Благодать в несколько упрощенном изложении проповедников часто предстает как некая сила, самопроизвольно действующая в человеке помимо его воли. В толковании евангельского фрагмента об исцелении и прощении расслабленного (Мф. 9, 1-8) действие благодати сравнивается с действием «спиритуса», исходящего из головы человека и оживляющего его тело. Как «тело жизнь и все силы необходимые для жизни и своих операций, получает из головы и от сердца», так и «от Христа, как из головы, на тело духовное... каждого верующего исходит... духовная сила, то есть благодать и дары». Если «спиритусы» не доходят до отдельных членов, то те погибают; так и без благодати человек умирает духовно, утрачивает «помощь для совершения добрых дел, добродетелей». Недаром паралитик описывается в проповеди как живой труп (*Лор. II, 225*).

Механизм получения благодати описывается в достаточно примитивной, доступной для простого верующего форме. Бог дает человеку некую первую, исходную благодать, после чего оценивает, в какой степени человек ее воспринял и правильно распорядился плодами ее воздействия. Если правильно, то Бог уделяет ему очередную. Если человек не «ухватит» какой-либо

значительной благодатной помощи, то он «прервет ос-  
нование всей Божьей благодати, предвечно ему пред-  
назначенной» (*Мл.* 2.1, 276). Это «неухватывание» вы-  
ражается в том, что человек сознательно («от злобы сво-  
ей») чинит препятствия для действия в нем благодати  
(*Мл.* 2.1, 125).

Благодать предшествует всем добрым намерениям  
и поступкам человека: «Ни один [человек] не будет доб-  
рых дел совершать, пока Господь его рукой Своей не  
коснется и не пробудит его, чтобы [человек] вставал и  
делал» (*См.* 1.1, 191). Часто первая благодать называется  
упреждающей, то есть такой, которая «есть в нас без  
нас». По мнению Беллармино, Бог не нарушает свобо-  
ды человека, а действие упреждающей благодати сводится  
к тому, что она просто склоняет человеческую  
волю за волей Бога; хотя за человеком всегда остается  
право отказаться от этого побуждения (*Бел.* 2.69). Осо-  
бый вид благодати дается грешнику для того, чтобы он  
раскаялся в совершенном (*См.* 1.1, 191), и для того, что-  
бы он выдержал в покаянии, и на каждый его поступок  
(*Мл.* 1.1, 253; *См.* 1.1, 341). Благодать же является и на-  
чалом спасения: «Вера святая учит нас, что без нее не-  
возможно, чтобы человек был спасен» (*Мл.* 1.11, 103).  
Праведники получают «освящающую благодать», кото-  
рая и делает их праведниками в собственном смысле  
этого слова.

Убежденность в кардинальной поврежденности че-  
ловеческой природы, в полной зависимости человека  
от благодати, казалось бы, должны были привести к  
отрицательному ответу на вопрос, может ли человек сам  
сделать что-то для своего спасения. Но столь пессими-  
стическая на первый взгляд концепция бессилия чело-  
века завершается не призывом к покорности и бездей-  
ствию, но призывом занять активную позицию в дос-  
тижении спасения. Именно потому, что человек так плох  
и беспомощен, ему необходимо приложить максимум



сил для преодоления своих дурных склонностей; показывая христианину, насколько он грешен и ничтожен, проповедники пытались пробудить в нем эту активность. Именно такая тактика — утрашить, чтобы заставить христианина «шевелиться» — предлагается приходским пастырям и составителями *Римского Катехизиса* (IV, XIII, а. 7). Парадоксальное признание того, что без благодати человек совершенно бессилен и одновременно без его личного усилия спасение невозможно, выражено в одной из главных максим Игнатия Лойолы: «Так доверяй Богу, словно бы исход всего зависел только от Бога, а не от тебя; однако так прилагай всяческие усилия, словно только ты сам должен был бы все это совершить, а Бог совершенно ничего»<sup>93</sup>.

**Обуздание греха.** В соответствии с восходящей к Оригену и развитой позднее Евагрием Понтийским традицией, духовное развитие христианина проходит три этапа: очищение, освящение и единение. Адресованное простым верующим церковное наставление говорило лишь о двух первых, подразумевая под ними искоренение дурных склонностей и пороков и стяжание добродетелей. Коль скоро в рамках западной интерпретации христианского вероучения человек не в состоянии полностью (даже с помощью благодати) преодолеть в себе наследие Адама, вставал вопрос о том, каким образом он может хотя бы *ограничить* проявления своей греховности. Именно это и было чаще всего смысловым наполнением первого этапа духовного развития христианина.

Как для противостояния греховным склонностям, так и для преуспевания в добродетельной жизни христианин должен поступать в соответствии с тем, что ему подсказывает его разум. «Добрый поступок тем совершеннее, — рассуждает Дружбицкий, — чем в большей степени он совершается по доброй воле или по желанию воли; однако еще более совершенным будет наше

согласие, решимость, желание воли, чем совершеннее и добросовестнее заключение и размышление разума, за которым воля следует, как за своим проводником» (Др. 4.83). Польские иезуиты рассуждают в русле теологической традиции, которая считала, что именно разум является активным началом в человеке (он познает различные формы бытия, а воля лишь пассивно следует за ним, обращаясь к тому, что разум счел благом). Человеческий разум может совершить ошибочную оценку, приняв зло за добро, тогда воля будет с неизбежностью стремиться к этому злу (ST. I-II, q. 10, a. 1-4). Логическим следствием этих рассуждений была мысль о том, что, чем выше степень «просвещенности» разума, тем эффективнее он может руководить волей. Другими словами, чем просвещеннее разум, тем у человека больше шансов поступать добродетельно<sup>94</sup>.

Ошибка суждения возможна в результате нарушения в человеке после грехопадения изначальной гармонии, что выразилось в бунте страстей против разума. Но проповедники не говорят о необходимости умерщвлять или подавлять страсти (*passiones*). Их полное искоренение невозможно и вредно, так как привело бы к разрушению человеческой личности. От христианина требуется соразмерять свои страсти с требованиями разума. Это значит «... не любить ничего, не ненавидеть, ничего не желать, ни от чего не прятаться, ничему не радоваться и не печалиться, не бояться, не гневаться, только делать так и тогда, как и когда приказывает разум» (Мор. 2.100). Поступая таким образом, христианин будет имитировать состояние первоначальной (райской) праведности или дар полноты природы (*donum integritatis naturae*) (Мор. 2. 12-13). Но лишь имитировать, не имея возможности восстановить его в первоначальной чистоте.

Важное место в процессе ограничения греховных склонностей в человеке отводилось традиционным аскетическим практикам, в том числе и умерщвлению тела.

Буквально понимаемое умерщвление как добровольное причинение себе физических страданий восходит еще к эпохе раннехристианского аскетизма, когда новозаветное требование подражать Христу (Еф. 5, 1; 1Фес. 1, 6, др.) интерпретировалось не столько как следование примеру его жизни, но как подражание его страданиям и смерти<sup>95</sup>. Подобный характер аргументации в пользу телесного умерщвления в очень сильной форме можно встретить и у авторов XVII в.: оно угодно Богу, потому что имитирует крестные муки Христа. Евангельский фрагмент о бичевании Иисуса (Ин. 19) служит для Млодзяновского поводом обратиться к пастве со следующим призывом: «Пусть моя проповедь окажется настолько действенной, что среди тех, кто слушал меня, не останется ни одного, кто бы эту неделю не подвергал себя бичеванию ради Христа, добровольно принявшего на себя бичевание» (Мл. 1.III, 244). Помимо бичеваний, верующим рекомендовалось ношение власяницы, опоясывание железным поясом, соблюдение строгого поста (*Лор.* I, 112; *Кой.* 222; *Мл.* 2.III, 280; 445; *Ст.* 1.I, 435).

Пафос католических авторов состоял в том, что тело наставлений с необходимостью требует сурового с ним обращения, потому что только оно «делает [тело] послушным духу» (*Ст.* 1.I, 400; *Бел.* 1.62). Подобные рассуждения вполне вписываются в средневековую традицию, видевшую во внешних умерщвлениях плоти главное условие и знак преуспевания христианина на пути к совершенству<sup>96</sup>. Столь жесткое отношение к собственному телу является своеобразным условием для достижения неба после грехопадения; условием, которое распространяется и на грешников, и на праведников (*Бел.* 3. 63-64).

Тема о необходимости «усмирять» свою телесность с помощью разнообразных дисциплинарных практик была одной из самых распространенных в средневековой католической проповеди<sup>97</sup>, но в теологической литературе и в поучениях XVII в. принципиальным обра-

зом меняется ее тональность. Теперь верующим предлагается в равной степени как «усмирять тело», так и «разумно заботиться о нем». Важным свидетельством некоторой «реабилитации» тела в посттридентскую эпоху может служить тот факт, что и монашеские ордена, и отдельные деятели Церкви, как никогда ранее, стали уделять большое внимание недугам человеческого тела<sup>98</sup>. В Европе возникает огромное число светских братств, патронирующих больницы и занимающихся социальной опекой; при монашеских обителях открываются госпитали и многочисленные аптеки.

Аскетические практики в посттридентскую эпоху не только сильно видоизменились, но и подверглись значительной унификации. Это означало, что в аскетических предписаниях, обращенных, например, к монахам-иезуитам, и в тех, что иезуиты сами предлагали верующим, нет *принципиальной* разницы. В обоих случаях акцент делался скорее на дисциплину разума и воли, нежели на наказание тела. Моравский в *Духовной теологии*, буквально следуя за Лойолой<sup>99</sup>, говорит о трех видах или уровнях умерщвления: «Первое — поверхностное, нашего тела, чувств, очей, ушей, языка. Второе — внутреннее, нашей души, страстей, гнева, страха, грусти, любви. Третье — это умерщвление разума и воли, когда разум наш и волю мы подчиняем чужим разуму и воле» (*Мор.* 2. 12-13). Именно третий уровень — самый совершенный, хотя в наиболее последовательной форме доступный только монашествующим. «Усмирение» тела важно теперь не само по себе, но подчинено соображениям практической целесообразности. В рамках этой логики излишнее истощение, во-первых, ослабляет человеческий дух, делает его податливым на внешние влияния (поэтому так драматичен момент смерти, когда тело истощено болезнью и даже праведник способен изменить своей святости). Зная слабость своей природы, человек должен постоянно находиться в состоянии по-

вышенного напряжения, самоконтроля, на что не способен тот, кто истощен постом или иными аскетическими практиками. Во-вторых, чрезмерное умерщвление тела физически ослабляет человека: «часто в результате поста внутри возникают болезни и меланхолия, которая обычно зарождается в тех, кто чрезмерно постом увлекается, и на других влияет» (*Лор.* I, 111)<sup>100</sup>. Послабления суровости аскетических дисциплин аргументировались и необходимостью заботиться о собственном здоровье («человеку надо иметь хорошее телосложение, здоровье, силы» — *Лор.* I, 80); тем, что человек истощенный не может полноценно «исполнять свое призвание» (*Мл.* 2.I, 338)<sup>101</sup>. И лишь однажды у Млодзяновского встречается мысль о том, что тело заслуживает нашей заботы потому, что его освятил в себе Спаситель: «Не подобает нам тела нашего излишне наказывать, когда Христос тело наше в себе обожествил» (*Мл.* 2.I, 144).

Наиболее ёмко предложенное иезуитами новое понимание аскетизма выразил Дружбицкий, утверждавший, что в жизни христианина элемент добровольного мучения должен присутствовать во всем. Но причиняться оно может по-разному: или человек делает нечто неприятное и болезненное своим чувствам и телу, или он отказывает себе в чем-то приятном, но с точки зрения спасения для него бесполезном. Именно второй способ предлагается для католика посттридентской эпохи как более предпочтительный (*Др.* 4.56).

***Спасется только благоразумный.*** Одним из главных критериев добродетельного поступка католические проповедники провозглашают его соответствие требованиям разума: «Бог дал человеку разум, и то, что совершается в соответствии с разумом, делается в соответствии с [волей] Бога, и Богу это угодно» (*Мл.* 1.II, 394)<sup>102</sup>. Даже человек неверующий способен быть добродетельным, если «живет в соответствии с врожденным светом и де-

ляет то, что ему разум подсказывает», так как «свет врожденного разума человеку показывает Божью волю, что от него хочет Бог... что делать, чего остерегаться» (*Лор.* II, 81; *Мл.* 1.1, 298).

В качестве идеала, к которому должен стремиться каждый христианин, проповедь предлагает образ человека благоразумного (*Мор.* 2.100, 256), а среди таких традиционных христианских добродетелей, как справедливость, мужество, любовь, обязательно присутствует добродетель благоразумия. Дружбицкий ставит ее выше любви к ближнему и справедливости, так как «она является вершиной всех добродетелей и самой любви, научает мере, порядку и указывает на надлежащее для каждого дела время и место; где слишком мало, где слишком много, а где — в самый раз». Именно «благоразумие учит человека отличать Творца от творения, зло от добра, благо лучшее от наилучшего, зло плохое от еще худшего; также благоразумие учит соблюдать меру во всем, меру в уважении каждого, меру в жалости над страданиями ближнего, меру в любви друзей и недругов. Это же благоразумие учит соблюдать меру в наказании, меру в добродетели, меру в еде, питье, сне, отдыхе, в развлечении, в работе; учит соблюдать меру в благочестии, в духовных радостях, в страданиях; учит соблюдать меру в порицании, в поощрении, в разговоре, в молчании» (*Др.* 1. 153-154)<sup>103</sup>.

Принципиально важной чертой католической проповеди является то, что авторы, призывая верующих предпринимать определенные усилия для стяжания добродетелей, не ограничиваются наставлениями общего характера. Не предлагая готовых рецептов для каждой жизненной ситуации, они, тем не менее, дают подробные рекомендации, как христианину должно выстраивать собственное поведение.

Жизнь верующего организуется в соответствии с определенным порядком. Этот порядок или правильная иерархия поступков устанавливается двояким об-

разом: «Один [порядок] задается сверху (т.е. от Бога – М.К.), другой – это тот, который человек сам по доброй воле своей должен выработать для тех дел, которым сверху не отведено специального времени» (Др. 4.1). Второй «порядок», находящийся в сфере компетенции самого человека, возникает как продукт тщательного размышления. Его продуманность выражается, в частности, в детальном планировании человеком всех своих действий, что позволяет максимально эффективно использовать отведенное ему время («чтобы в течение всего дня ни часа, ни четверти часа, ни минуты не было, на которые не было бы намечено определенного доброго и полезного дела» – Др. 4.2). Планирование распространяется не только на перечень предполагаемых дел и поступков, но и на то, каким образом христианин собирается их реализовывать. Такое продумывание наперед мельчайших деталей своего поведения является, по мнению Дружицкого, важным подспорьем в добродетельной жизни, главное условие которой – искать во всем в первую очередь волю Бога. «Поэтому, – утверждает проповедник, – полезно составить реестр дел ежедневных, еженедельных, на весь месяц и на год, и для каждого дела установить способы [его исполнения], которые бы [это дело] украсили. Как пробуждаться, вставать с постели, готовиться к молитве...» (далее следует длинный перечень повседневных дел) (Др. 4.6). При выборе конкретных способов поведения нужно руководствоваться в первую очередь тем, какой способ приличествует самой природе того или иного поступка. Потом нужно следовать тем способам, которые предписываются «сверху», имея в виду как примеры, предлагаемые Писанием и традицией, так и наставления Церкви. Последнее, что должен учитывать христианин, это то, что может сделать данный поступок достойным воздаяния от Бога (Др. 4.4-5).

Такое упреждающее продумывание и планирование распространяется не только на сферу повседневного поведения: оно применимо и к жизни духовной. Младзьяновский рассуждает о духовной жизни христианина по аналогии с ведением хозяйства, занятие которым должно быть продуманным и лишённым какой-либо спонтанности (*Мл.* 1. III, 296). Христианину надо планировать свое духовное развитие, тренироваться в развитии наиболее необходимых ему добродетелей и в искоренении наиболее докучающих пороков: «Подбери себе, насколько разумность человеческая может осознать, в каком ты или для души или для иных обстоятельств специальным благословении Господа на этот год нуждаешься; проси униженно об этом благословении Пресвятую Троицу. Подбери себе, в какой именно добродетели в этом году ты хочешь упражняться. Выбери себе один конкретный проступок, который с помощью благодати Божьей хочешь в этом году искоренить» (*Мл.* 2. I, 126-127).

Главная цель этого планирования и продумывания — четко регламентировать внешнее поведение человека, максимально его рационализировать, подчинить осознанному внутреннему самоконтролю, лишить его всех элементов спонтанности. Именно в ней, по мнению проповедников, заключена булышая возможность для совершения греховного деяния<sup>104</sup>. Лоренцович утверждает, что каждый христианин должен стремиться к такому состоянию, когда «все склонности [его] упорядочены, аккуратно умерены; ничего лишнего и ничего неподобающего [человек] не желает, только то, что следует из [его] природы и разума» (*Лор.* II, 186).

Важной составляющей этого внутреннего самоконтроля и сдержанности является и овладение человеком своим внешним поведением. Идея о том, что внешнее поведение (в том числе жесты, мимика, формы общения и т.п.) есть выражение внутреннего состояния че-



ловека, начинает особенно активно разрабатываться в европейской литературе после выхода книги Эразма Роттердамского *De civilitate morum puerilium* (1530). Тема эта не получила подробного освещения в литературе учительного жанра, но часто поднималась в сочинениях иезуитов, посвященных проблемам воспитания. По мнению Миколая Ленчицкого — польского иезуита с европейской известностью и авторитетом, никто не сумеет удержать себя от внутренних спонтанных порывов, если не овладеет своим внешним поведением. Для этого автор предлагает детальные предписания, как вести себя скромно и эмоционально сдержанно, большое внимание уделяет соблюдению этикетных норм<sup>105</sup>.

Проповедники считали, что в идеале христианин должен выработать у себя единообразные модели поведения в определенных ситуациях. Постоянно воспроизводя их и закрепляя, он, таким образом, формирует в себе определенные поведенческие навыки (*Др.* 4.7-8)<sup>106</sup>. Формирование таких устойчивых привычек очень полезно и в духовной жизни, учитывая то, насколько человеческая воля по природе своей склонна ко злу. Целенаправленно упражняясь в добродетелях и в совершении актов милосердия, человек развивает в себе «привычку к доброму» (*Мл.* 2.1, 277; *Лор.* I, 128). Но проповедники предостерегают от автоматизма в духовной жизни, утверждая, что поступок, совершенный с осознаваемым добрым намерением, по своей нравственной ценности выше, чем совершенный по привычке (*Др.* 4.7-8).

Важно отметить, что, говоря о способах стяжания добродетелей, католические авторы утверждали, что человек обязательно должен учитывать и индивидуальные возможности своей природы. Как в практиковании аскетизма каждый соразмеряет степень умерщвления со своей физической конституцией и состоянием здоровья, так и в практиковании добродетелей нужно трезво оценивать свои возможности. Нравственные «способности»

у людей столь же различны, как и способности интеллектуальные: «так, как кто по природе своей туп, глуп или имеет иные недостатки памяти и разума, тот не будет философом», так и от человека со слабой волей нельзя требовать совершенства святого (*Лор.* I, 80).

## На территории православных

**Пастырство стыда.** Важной составляющей католического «пастырства страха» были необычайно ярко представленные образы адских мучений, уготованных нераскаявшимся грешникам, к которым проповедники обращались часто и охотно. Картины вечных страданий присутствуют и в православной проповеди. С одной стороны, авторы не ставят под сомнение реальность существования ада (*ЕУ.* I, 126об.). Хотя в *Зерцале богословия* встречается интересное утверждение о том, что Христос после сошествия в ад освободил всех без исключения его обитателей, и ни слова не говорится о том, что после Христа место вечных мучений продолжает существовать: «Адские упразднены темницы, связанные из вечной темноты отпущены, и на свободу и свет выведены» (*ЗБ.* 68-69). С другой же стороны, и до прихода Спасителя среди людей были праведники, которые, несмотря на наследие Адама, были удостоены участи вознесения на небо. Рукописный сборник поучений приводит в пример пророка Илию (4Цар. 2, 1) и Еноха (Сир. 44, 15; 49, 16) (*ЕУ-*397.61об.). К образам этих ветхозаветных праведников католические авторы не обращались, утверждая, что из-за вины Адама все святые находились в преисподней наравне с грешниками (*Ст.* I.I, 616, 620).

Описывая характер адских мучений<sup>107</sup>, *ЕУ* не использует столь частого в католической проповеди приема обращения к слушателям как к потенциальным обитателям ада. Предостерегая верующих от такой

возможности, *ЕУ* лишь предлагает задуматься о том, как человек будет в состоянии вынести «темноту последнюю, скрежет зубов непрерывный, темницу вечную, червей неумирающих, огонь неугасимый, печали, тесноту, горечь, боль и постоянное вздыхание» (*ЕУ. I, 21об.*). Картины ада сильно уступают в красочности и подробности описаниям католических авторов: православные ограничиваются лишь использованием образов, присутствующих в библейских текстах.

Проповедники достаточно редко прибегают к приему устрашения верующих адом и вечными страданиями («людей грешных, которые Бога не слушают и имеют сердца затвердевшие, топит Бог в смоле адской» — *КР. 115*; «Будем же иметь в памяти своей свечу зажженную, огонь вечный адский, который грешным людям уготован. Будем же иметь в памяти своей и трубу страшную, в которую затрубит архангел в день последний, говоря: Вставайте, мертвые, идите на суд» — *КР. 121*). Совершенно отсутствуют распространенные в католических *exempla* истории о том, как уже осужденный и испытавший на себе адский огонь грешник является живым со словами предостережения или как кто-то еще при жизни видит себя уже страдающим в аду. Специфику православного подхода к этой проблеме можно реконструировать по истории с девицей Мононией из Александрии, которую приводит Галятовский. Монония пожалела денег, розданных св. Макарием в качестве милостыни: «Тогда начала Монония горевать и впала в болезнь от печали великой... и смерти была уже близка и видела муки адские... и этих мук устращилась. Там же видела ангела... который сказал ей: От этих мук избавил тебя Макарий...» (*КР. 90*). Из изложения становится ясно, что ад был показан в видении не для того, чтобы припугнуть Мононию, но чтобы ей стало ясно, какого несчастья она все-таки избежала. Потому и ее спутниками в видении были не силы зла, как этого можно было ожидать, но посланник неба.

Поучение Галятовского на день св.Георгия целиком посвящено проблеме посмертного наказания грешников. Проповедник как будто бы не ставит под сомнение тот факт, что грешников в мире гораздо больше, чем праведников: «больше есть тех, которые плохо бегут к черте смерти, дурно живут на свете, больше есть тех, которые гоняются за светской суетой... а о короне небесной вечной не заботятся» (КР. 134). И далее он рассуждает о встречающихся в библейском повествовании знаках, «по которым мы можем понять, что не много людей будет в небе, больше их будет в аду». Такими знаками он считает потоп, разрушение Содомы, исход израильтян из Египта. «И теперь, — продолжает проповедник, — если бы пришел Христос явно в мир, не нашел бы на свете человека милосердного» (КР. 135-137). Но все эти пространственные рассуждения о том, что большинство ожидает вечное наказание, заканчиваются неожиданно оптимистически. «Должны ли мы сомневаться в своем спасении, что не много людей будет в небе?» — задается вопросом Галятовский. «Не дай того, Боже, чтобы мы сомневались. Много есть на свете евреев и иных людей неверных... ариан... и других еретиков... *ими Бог ад наполнит*» (курсив мой — М.К.). В рассуждениях проповедника ад предстает как место, куда отправятся только и исключительно неверные, «а мы, православные христиане, будем иметь надежду, что все достигнем спасения вечного и все будем в небе» (КР. 138-139). Так же и автор рукописного сборника поучений, комментируя притчу о брачном пире (Мф. 22,1-14), совершенно не развивает тему об отверженных и их судьбе. В отличие от католических проповедников, делавших во фразе «много званых, но мало избранных» акцент на второй части, ЕУ больше говорит о судьбе «званых», к которым относимся «мы все христиане» (ЕУ-397. 170об.-171).

Наряду с реалистическими картинками в православных проповедях присутствует и другой образ ада. В поучении на Лазареву субботу ЕУ утверждает, что вечная

мука «в середине сердца человеческого спрятана», и именно она, а не внешний огонь «внутреннего человека убивает» (*ЕУ. I, 88*). Эту мысль повторяет и Ставровецкий: сам грех будет изнутри мучить грешников («в них сладость греховная в горечь и желчь переменится» — *ЗБ. 206*), или они сами будут терзать себя в отчаянии («в отчаянии начнут, как псы голодные, плоть свою терзать, видя себя под рукой и игом смерти находящимися, а умереть не могущими» — *ЗБ. 206*). Страдания в аду понимаются не как внешнее, налагаемое на грешника наказание (равно как и вечное блаженство не является внешним воздаянием или поощрением), но как естественное продолжение его внутреннего состояния<sup>108</sup>.

Из всех мотивов, которые могут побудить верующего воздержаться от греха и приложить усилия к собственному спасению, страх перед адом ставится проповедниками на последнее место (*КР. 102*). Обращаясь к верующим, Галатовский чаще предостерегает их от возможности не попасть на небо, гораздо реже угрожая им адским пламенем (например, проповедь на день пророка Илии, которую проповедник выстраивает как ответ на вопрос «Кто не может подняться на небо?» — *КР. 144-150*). Схожая логика рассуждения присутствует и в *ЕУ*. Частые изображения вечного блаженства в будущей жизни заканчиваются призывом к верующим: неужели и мы не постараемся обрести это счастье?

Сколь мало обращаются православные авторы к устрашению как главному стимулу безгрешного поведения, в столь же малой степени они апеллируют и к чувству вины верующего. Ни в одном из анализируемых памятников не встречаются сюжеты крестных страданий Христа с акцентом на общую вину всех христиан за его распятие. Крест выступает как символ не вины, но в первую очередь — триумфа и славы: «Цезари римские, когда триумф праздновали, выставляли арки триумфальные. И Христос имеет арку триумфальную, крест

святой...» (КР. 120-121). Крест является началом обращения христианина, дает верующим сверхъестественную силу творить чудеса (ЕУ-397. 326об.-331).

Гораздо чаще православные проповедники обращаются к чувству стыда верующего. Именно стыд, а не страх и чувство вины, как считал Златоуст, призваны пробуждать в сердцах своей паствы церковные наставники. «А вполне почувствовать стыд, вполне осудить свои дела, это — начало спасения и прекрасной перемены»<sup>109</sup>. О чувстве стыда часто рассуждает и Василий Великий: провинившегося или непокорного монаха рекомендуется не наказывать сразу, но сначала наставлять, чтобы «он пришел в стыд»<sup>110</sup>; настоятель за нерадивое духовное руководство во время страшного суда будет сначала «постыжен» и только потом наказан<sup>111</sup>; хорошо воспитанный ребенок из одного чувства стыда будет избегать дурных мыслей<sup>112</sup>. В поучении на Цветное (вербное) воскресенье ЕУ ставит чувство стыда на одну планку со страхом Божиим. И если последнее не подвигнет христианина отворотиться от зла, то, может быть, стыд перед окружающими удержит грешника от дурных деяний: «Очнемся, братья, от ленности, а Господа и судью нашего страшась, в грехах наших покаемся, и без исправления жизни нашей не останемся. И если на будущую роскошь слепо смотрим, якобы не видя, и лениво и без заботы жизнь свою проводим, по крайней мере... *позора и бесчестия постесняемся и устыдимся, избегая посмешища этого мира и людского поругания*» (курсив мой — М.К.) (ЕУ. I, 96-96об.).

К стыду апеллирует и Галатовский в поучении на день пророка Илии. Он задается вопросом, что помогло пророку пронести свою праведность незапятнанной через всю жизнь. «Потому что не водился с людьми злыми, — объясняет Галатовский. — Ведь кто с добрыми людьми общается, и сам будет добрым». Но не только хорошее окружение способствовало безгрешности

Илии. Самое главное — это чувство стыда. Пророка удерживал от греха *стыд* согрешить как перед лицом Бога, так и своего ангела-хранителя: «так как знал, что есть при нем ангел, сторож его, не совершал греха перед очами ангельскими, которого уважал». Ангел-хранитель неотступно находится около человека, следит за его поступками, а после совершения греха отходит от своего подопечного. «Потому *устыдимся* (курсив мой — М.К.) ангела..., — призывает Галятовский, — не будем вершить греха перед очами ангельскими, чтобы грехом своим мы не отогнали от себя ангела...». Чувство стыда, безусловно, предшествует чувству страха и в отношениях христианина с Богом («мы... напоминая себе о Боге, да устыдимся и убоимся перед очами Божиими совершать грехи» — КР. 150).

Чувству стыда как значимому мотиву человеческого поведения в католической проповеди не придается такое значение, как в православных текстах. О нем говорится лишь в контексте анализа крестных страданий Спасителя, который, помимо всех прочих оскорблений и унижений, испытывал еще и «стыд от обнажения тела» (Лор. I, 162; Мл. 1. III, 186). Всеприсутствие Бога, когда христианин в каждый момент своего существования находится под неусыпным взором Всевышнего, должно, по мнению католических авторов, рождать в сердцах верующих страх, выступающий стимулом к повышенной бдительности и самоконтролю (Лор. II, 21; Бел. 2. 168-169). Ангел-хранитель, помимо своей функции защитника, предстает в проповеди иезуитов своего рода очевидцем, который в определенной степени может свидетельствовать, что его подопечный нарушил некое установление божественного (церковного, светского и т.д.) права<sup>113</sup>.

**«На доброй воле каждого злое лежит и доброе».** Обращение не к страху, который всегда является внешним регулятором поведения, следствием извне налагаемого ограничения или принуждения, но к стыду как форме

внутреннего *само*-ограничения и *само*-принуждения свидетельствует о принципиально ином понимании православными авторами меры личного усилия человека в процессе преодоления греховности и достижения спасения.

Восточнохристианская богословская мысль в отличие от западной не уделяла столь большого внимания проблеме благодати и механизмам ее воздействия на человека. В *ЕУ* благодать в большинстве сюжетов отождествляется со Святым Духом или называется помощью Божьей, которая никогда не нарушает свободы человека: «Мы в Божьей помощи нуждаемся, без Бога ведь ничего совершать не можем. Бог же нуждается в нашем позволении и желании. И если мы не захотим, и стараться не будем, и Бог нам не поможет...» (*ЕУ*. II, 3-Зоб.).

Галятовский также чаще всего отождествляет благодать с действием Святого Духа, уделяемого Христом (благодать «дает Бог людям, совершая среди них чудеса, больных излечивая, мертвых воскрешая, духов злых изгоняя и иные благодеяния людям выказывая» — *КР*. 76). Иногда проповедник говорит о благодати как о неких духовных дарах, получаемых лишь добрыми людьми: «Злые люди на свете добрых ненавидят, потому что добрым людям дает Бог благодать свою великую, а злым людям не дает такой благодати» (*КР*. 130).

С другой стороны, у Галятовского встречаются попытки классифицировать виды благодати. При этом он пользуется томистской терминологией, выделяя благодать упреждающую, побуждающую и помогающую: «Когда мы хотим что доброе совершить или совершаем, — рассуждает Галятовский на рождество Богородицы, — упреждает нас благодать Божья и побуждает, чтобы мы и хотели совершать и совершали доброе. Также когда какой поступок добрый уже совершенно содеяли, в то время благодать этот поступок добрый совершает, а без нее, нам помогающей, не можем сами никакого доброго поступка совершить». Поэтому и свя-



тые не могут до конца быть уверены в том, что благодать довела до конца те добрые дела, которые они начали (КР. 127).

Наиболее подробно к этой проблеме проповедник обращается в поучении на рождество Богородицы. Все предварительные рассуждения о благодати необходимы Галятовскому главным образом для обоснования тезиса о том, что в результате непорочного зачатия Богородица не походила на всех остальных потомков Адама: в отличие от них она «...имела особую благодать Божью, которая от всякого поступка злого ее уберегала, а к делам добрым влекла»; «...имея особую благодать, знала навверняка, что эта благодать довершит те добрые дела ее, к совершению которых она приступила» (КР. 127-128).

Противоречие в рассуждениях проповедника состоит в том, что вслед за фрагментом, повествующим о сильной зависимости человека от помощи Бога, следует пассаж о *самовластии*, о том, что человек обладает *совершенной* возможностью как совершать добро, так и уклоняться от него. Даже после грехопадения человек сохранил полученные от сотворения и склонность к добру, и возможность его реализовывать: человеку «дал Бог свободную волю, и что хочет человек доброе и злое, может совершить. Так говорит Иисус Сирах: Перед человеком жизнь и смерть и дастся ему то, что он изволит...» (КР. 128). Автор *Зерцала богословия* согласен с Галятовским, что человек, как и до грехопадения, «свободен, так как может творить доброе или злое». Ставровецкий допускает даже третий путь: «или от обоего воздержаться и в праздности пребывать». Христианин как грешит, так и живет добродетельно исключительно по собственному произволению: «падение же твое от твоего будет произволения и самовластия, как самовольно ты дался твоим врагам себя уловить» (ЗБ. 174).

Гораздо более подробно к проблеме самовластиа обращается *ЕУ*. Самовластие, понимаемое как ничем не ограниченная свобода человеческой воли, было дано человеку от сотворения («...Бог, сотворив человека, оставил его в руках совета его» — *ЕУ*. I, 120), и грехопадение Адама не повредило это качество человеческой природы. Склонность к добру не была утрачена, и по-прежнему «ходит каждый самовольно как хочет, и куда воля его есть. Ведь Бог никого не принуждает, чтобы тот жил хорошо или дурно: но на свободной воле каждого злое лежит и доброе» (*ЕУ*. I, 11об.). В проповеди на Мясопустное воскресенье (чтение о разделении овец и козлов на страшном суде — Мф. 25, 31-46) подчеркивается, что люди грешат не по природной склонности ко греху, но исключительно по собственному произволению: «Ведь овцы и козлы что имеют, то от природы имеют; а справедливые и грешные что имеют, от произволения имеют, от доброй воли своей все имеют» (*ЕУ*. I, 24).

И в раскаянии, и в обращении первый импульс всегда принадлежит христианину: «Ибо как человек, весь себя злости отдавший, в вонючем грехов болоте валяется... не принуждением и не силой заставленный это делает, но самовластно и добровольно: в своей то власти имея, только бы Бога о помощи попросить захотел, вызволить себя из душегубной этой греховной неволи, и избранным сосудом Божиим соделать» (*ЕУ*. I, 88об.). Благодать выступает лишь как помощь, дополняющая личное усилие человека: «Перед всеми благодать Божья одинаково открыта, кто только захочет добро вершить» (*ЕУ*. I, 43)<sup>14</sup>. Интересный образ использует *ЕУ* для того, чтобы подчеркнуть, насколько велико уважение Бога к человеческой свободе. В поучении, объясняющем евангельский фрагмент о воскрешении из мертвых Лазаря (Ин. 11, 1-44), идет речь о том, почему тела праведников, которые еще при жизни «жительством в них Духа Святого были освящены», тем не менее раз-

лагаются после смерти. В этом видится особый промысел Бога, который хочет, чтобы люди приходили к вере не под влиянием чуда, но в результате собственного свободного выбора: «Но чтобы то стало явным, что еще при сотворении данное человеку от Бога самовластие и до настоящего времени в нем остается; для этого все дела в соответствии с особым Божиим промыслом содеянные, своим путем идут; потому и справедливых людей тела разлагаются, и в землю, из которой созданы были, обращаются; чтобы на воле то человеческой оставалось, за лихом или за добром следовать» (ЕУ. I, 88-88об.)<sup>115</sup>.

Представления о неповрежденности волевых качеств человека, о сохранении им полученной от сотворения совершенной свободы означало, что в процессе изживания греховных склонностей в человеке огромная роль отводилась его личному усилию. В поучении на Сыропустное воскресенье ЕУ подчеркивает, что и преодоление собственной греховности, и достижение спасения не превышает человеческих возможностей: «Можем, *если только захотим* (курсив мой — М.К.), обнажиться от дел темных, и снять с себя грехи, как платье, и одеться в одежду света, и чистоты, и святости» (ЕУ. I, 29). Также и добродетельный христианин самовластно, то есть по своему свободному произволению, способен поддерживать свое состояние праведности: «Так и человек, который благодатью Божьей наполнен и напоен и к различным добродетелям Духом Святым привязан, не по припадению или подневольно всего того держится, но самовластно и по доброй воле. В своей власти имея отказать от этой жизни, и совершать на этом свете все, что пожелает» (ЕУ. I, 88 об.).

*Зерцало богословия* изображает сражение души против «злобного мира» или «царства Сатаны» как противостояние человека один на один со злом. Ставровецкий ничего не говорит о благодатной помощи душе во

время сражения; Бог и ангелы изображаются лишь как свидетели этого поединка, ожидающие, когда душа *сама* одержит победу или проиграет битву: «В этой войне и сражении... конем есть тело, душа — наездник и воин, *наблюдатели* (курсив мой — М.К.) твоей, человек, победы — Бог и Ангелы его» (ЗБ. 173).

Обладание совершенной свободой — самовластием — означало для человека возможность последовательно и до конца быть верным избранному пути добродетели или порока<sup>116</sup>. А значит, открывало для него и возможность *полного искоренения* в себе склонности к греху. Именно об этом говорится в поучении на III воскресенье Великого Поста в ЕУ: «кто духовно живет, распинает страсти свои и умерщвляет их, и бессильными и ослабевшими их делает, так что они победить его уже не могут, или какой поступок греховный в нем побудить» (ЕУ. I, 65). Христианин может в полной мере господствовать над собственным телом, над телесными страстями и чувствами («может [человек] себя самого Богу приносить в жертву, царствует над телом своим, над чувствами и над страстями телесными» — КР. 104).

Важным свидетельством высокой оценки православными проповедниками меры личного усилия человека в преодолении собственной греховности служит их убежденность в реальность существования людей *безгрешных*. В ЕУ часто встречаются обращения типа: «вы, которые с чистой совестью живете...»; «вы, которые всегда жили праведно». В проповеди на Вознесение приводится отрывок из проповеди Златоуста с увещанием, что «тот [христианин], который во злобе жил, если жизнь свою исправит, то вечную славу заслужит и с теми сравняется, *которые всегда справедливо жили*» (курсив мой — М.К.) (ЕУ. I, 157об.-158). О возможности полного изживания греха и о существовании людей совершенно безгрешных («совершенный воздвижник», «свободный от всякого греха») неоднократно писал в своих аскетических трудах и Василий Великий<sup>117</sup>.

В качестве примера совершенного праведника Галатовский использует образ преподобного о. Онуфрия. Он сумел сохранить сердце свое чистым от «всяких грехов и... беззакония», «и с крепкой Божьей помощью свободный стал от всяких грехов и следовал всем заповедям Божиим» (КР. 177). Заступничество этого святого (как, впрочем, и других совершенных праведников) может полностью защитить человека от нападков со стороны дьявола: «Такой человек благодаря молитвам св. Онуфрия свободный и беспечный будет от всех искушений, наездов и штурмов духа нечистого, неприятеля души, и такой человек, завершив жизнь свою нынешнюю, будет в царстве небесном жить» (КР. 172).

Убежденность православных авторов в том, что в человеческих силах реально искоренить склонность к греху, достичь состояния безгрешности, контрастирует с точкой зрения католических проповедников. В силу как неизлечимой поврежденности человеческой природы в результате грехопадения, так и преимущественной зло-направленности человеческой воли достижение святости становится делом только и исключительно Божественной благодати (*gratia gratum faciens*)<sup>118</sup>. Единственным лишенным греха человеком в католической проповеди выступает Иоанн Креститель. Но безгрешность достигнута им не напряженным усилием и произволением, но в результате сверхъестественного возвышения его человеческой природы: Креститель «благодаря благодати стал ангелом» (Лоп. I, 15). В человеческих силах лишь ограничить внешние проявления непреодолимой, по сути, склонности грешить, что достигается путем рационализации поведения (или повышения степеней его разумности) и усвоения определенных, предлагаемых как образцовые модели поведения.

**Преодоление греха.** Более позитивная оценка православными авторами индивидуальных усилий человека в деле преодоления собственной греховности опре-

делила и то, что они не предлагают своей пастве каких-либо крайних форм аскетизма. Нет речи о том, чтобы миряне занимались бичеванием, носили власяницу, прибегали к другим крайним и свойственным скорее для монашеской среды средствам усмирения собственной плоти. Подражание Христу означает исключительно смиренное принятие всех выпадающих на долю христианина тягот этой жизни (ЕУ-397. 121об.; 274). Встречающийся в ЕУ призыв распяться с Христом не понимается как необходимость буквального повторения испытанных Спасителем крестных страданий. Со-распяться – значит обуздывать свои страсти, воздерживаться от греха: «чтобы мы всегда трезвый разум имели, чтобы мы всегда на высоте добродетели стояли. Это-то и означает не сходить с креста» (ЕУ. I, 64об.). Наоборот, разумная забота о плоти не рассматривается как предосудительная: «Промышлять же о нуждах тела, без которых обойтись не можем, не запрещается, и греха нам промысел этот не приносит. Но промышлять о теле для страстей нечистых непристойно есть и греховно». «Прошу вас, братья, – завершает поучение на Сыропустное воскресенье ЕУ, – для здоровья только промышлять о теле, а не следуя за волей страстей нечистых» (ЕУ. I, 29об.).

Но, допуская заботу о здоровье плоти, православные авторы аргументируют ее иначе, чем католики. Акцент делается не на то, что здоровое тело может быть в большей мере полезно душе, быть более послушным ее орудием. Между душевным и телесным началами в человеке не существует резкого антагонизма, но, наоборот, «души наши и тела на этом свете соединены, и в одно света украшение приодеты...» (ЕУ. I, 90). Тесная взаимосвязанность душевного и телесного выражается в том, что очищение или врачевание слабой телесности приводит также к очищению и освящению души: «Чтобы через болезнь и боль тела душа от своих ран и бо-

лезней излечена была и спасена. Ведь насколько внешний наш человек слабеет, настолько внутренний обновляется» (ЕУ. I, 53)<sup>119</sup>.

Из аскетических в собственном смысле этого слова практик предлагается только пост: «Православные христиане, крушим и мы горшки глиняные, тела свои, которые из глины сделаны, крушим... постами, молитвами, поклонами, трудами, неспанием, служа Богу день и ночь» (КР. 121). Пост рассматривается в первую очередь как время духовного подвига (ЕУ. I, 52об.), и его значение состоит не столько в усмирении плоти, сколько в просвещении души: «Пост есть для всех душ верующих чистотой и святостью, надлежащим соблюдением которого как много внешний человек наш слабеет, настолько внутренний укрепляется, и жителем Божиим становится» (ЕУ. I, 43). Пост наделяет как тело, так и душу человека особым состоянием: «Ведь кто постится ...мысль имеет легкую, и легко на небо взлететь могущую» (ЕУ. I, 75об.). Период Великого Поста, который приходится на конец зимы – начало весны, предстает как главный период обновления человека, пример которому показывает пробуждающаяся после зимы природа: «Но как видим, что все видимое обновляется, так и мы пока время на это имеем, обновим жизнь нашу, братья, освятимся, и к себе вернемся, и новыми вместо обветшавших станем, глядя на пример обновления всего творения» (ЕУ. I, 78об.). Пощение – это не столько аскетическая практика, сколько одна из основных добродетелей («...и пост, Божьего дара добродетель есть: то же о нем, что и о прочих добродетелях должны мы разуметь...» – ЕУ. I, 84об.). Среди добродетелей пост фигурирует наряду с любовью, справедливостью, скромностью, смирением (ЕУ. I, 79). Пост обладает огромной целительной силой; он отождествляется с покаянием, в сочетании с молитвой очищает от греха (ЕУ-397. 33об.; 35об.; 270об.). Постящийся имитирует

состояние первого человека в раю, для которого пост был, по образному выражению *ЕУ*, самым способом существования. «Пост еще в раю был установлен: первую заповедь принял Адам не есть с древа познания добра и зла... И если бы от дерева оно удержалась бы Ева, мы бы в посте не нуждались: но потому, что не постились, выпали мы из рая»<sup>120</sup>. Разнообразие в пище (употребление мясных продуктов и вина, например) было разрешено Богом нарушившему заповедь поста и ослабевшему в результате этого человеку («в раю вина в употреблении не было, не было и мяса: они после потопа употребляться людьми стали. Растения тогда полезные для пропитания даны были, а когда же люди стали более слабыми и несовершенными, тогда позволено им было есть мясо и вино»). «Будем же поэтому поститься, — продолжается поучение на Сыропустное воскресенье, — чтобы мы в раю поселились. *Пост есть райского жития образ*» (курсив мой — *М.К.*) (*ЕУ. I, 34*)<sup>121</sup>.

Преуспевание христианина в добродетельной жизни не ограничивается просто формированием у человека «привычки к доброду», как это понимали католические авторы. Еще в этой жизни христианин может не только преодолеть свои греховные склонности, но и приблизиться к божественному («к самому неприступного света приблизиться пределу, и этим к неприкосновенному прикоснуться и неосязаемое почувствовать»), в той степени, насколько это доступно человеку в его настоящем, смертном состоянии (*ЗБ. I.2*). Это приближение к божественному означает, что человек и при жизни может узреть Бога: «в самое небо умным войти зрением...», и тогда «в тишине тонкого и световидного духа преблагий явится Бог и позволит лицезреть пресветлое Свое лицо» (*ЗБ. 8*).

Предлагаемые в *ЕУ* образы того состояния, которого может достичь душа христианина еще при жизни, можно интерпретировать как состояние просветленное



или обожение. Бог душу праведника еще в теле «до принятия небесного света приводит», «Духа Святого участием, из темного облака страстей ее освобождает и ум ее освещает, и благодатью своей ее очищает и приукрашает» (ЕУ. I, 88). В другом месте в ЕУ присутствует рассуждение о том, что как отец обошелся со своим младшим сыном в евангельской притче о блудном сыне (Лк. 15, 11-32), так и Бог примет каждого раскаявшегося грешника и «в первое одеяние бесстрастия оденет, и обручение Духа Святого подарит» (ЕУ. I, 20).

\* \* \*

В устрашении верующих реальностью адских мучений, в пробуждении у них чувства вины за смерть Спасителя, в изображении их со-виновниками крестных страданий католические проповедники видели наиболее действенный способ заставить христианина быть активным в деле своего спасения. Подобная тактика проистекала из представлений о кардинальности произошедших с человеческой природой перемен, вызванных грехопадением, о невозможности до конца искоренить в человеке наследие Адама, о полной зависимости человека от помощи Божественной благодати. Все предлагавшиеся проповедниками пути совершенствования сводились, по существу, к внешнему ограничению проявлений человеческой греховности. Нигде в католической проповеди не встречается призыва к достижению святости, она не рассматривается как универсальное, общехристианское требование (С.Зарин). Ограничение греховности достигается путем жесткого контроля разума за малейшими душевными движениями, путем максимальной рационализации поведения, лишения его какой-либо спонтанности.

Не утративший самовластие или Богом дарованную способность выбирать между добром и злом, каким предстает человек в православной проповеди, в гораздо меньшей степени нуждался во внешних стимулах к спасению. Православные авторы чаще обращаются к стыду верующего — моральному чувству, которое предстает в проповеди как важнейший регулятор поведения христианина. Менее пессимистическая, чем в католической проповеди, оценка степени поврежденности человеческой природы в результате грехопадения открывает возможность для полного изживания греха, для достижения безгрешности, для полного восстановления состояния первоначальной праведности. Поэтому пределом совершенствования в православной проповеди рассматривается не подчинение всего индивидуального бытия христианина тотальному контролю разума и жестким, извне заданным нормам поведения, но святость, которая не превосходит естественных возможностей человека («оставаясь людьми, становимся богами по благодати»<sup>122</sup>), просветленность души и тела, обожение человека<sup>123</sup>.

## ЧЕЛОВЕК И СМЕРТЬ

Восприятие смерти, определенный ее образ является неотъемлемым элементом как системы мировидения каждого отдельного человека, так и коллективного сознания. Отношение к «последним вещам» — смерти, посмертному суду, воздаянию — накладывает свой отпечаток и на отношение людей к жизни, основным ее ценностям. Это особенно характерно для религиозного сознания, рассматривающего жизнь лишь как подготовку к иному, лучшему существованию, переход к которому осуществляется через смерть. Именно поэтому изложенные в проповеднической литературе представления о смерти можно рассматривать и как представления социально значимые, определяющие различные области человеческого поведения.

### На территории католиков

*Легкая добыча дьявола.* В католической традиции смерть изображается как один из самых драматичных моментов в жизни верующего. Смертность человека предстает как последствие и, одновременно, как наказание за грехопадение Адама. Впервые в документах Церкви это положение было зафиксировано в материалах II Карфагенского собора: «Признали все епископы... что если бы кто сказал, что первый человек Адам был сотворен смертным таким образом, что согрешил бы он или нет, он должен был бы физически умереть, то есть выйти из тела, не по причине греха, но по естественной необходимости — пусть будет исключен из общины верующих»<sup>124</sup>.

В русле церковной традиции, все авторы XVII в. единодушны в том, что первый человек в раю не должен был умирать благодаря специальной благодати (*donum gratuitum*) (Бел. 3.39; См. 1.1, 839). К этой теме проповедники обращаются особенно часто при толковании евангельских фрагментов о воскрешении умерших: как чудесным (то есть сверхъестественным) образом Христос возвращает к жизни умерших, так же и чудесным или благодатным образом человек был бесспорно смертен в раю. Смерть рассматривается как прямое следствие грехопадения, первой жертвой которой стал убитый Авель (Лор. II, 207).

Для изображения смерти используются необычайно эмоциональные и драматичные образы; авторы не скупятся на краски при описании отвратительного зрелища мертвого тела: «Сначала глаза глубоко западут, мозг будет через нос сочиться на губы, в рот, стекать на плечи. Сгнившие внутренности через расплывшиеся уста и губы будут выходить наружу. В желудке зародятся черви, в позвоночнике — огромный змей, из всего тела образуются мелкие червячки и мухи» (Мл. 1.11, 472). Описания драматизируются еще и тем, что проповедники говорят не об абстрактных телах, но обращаются непосредственно к каждому конкретному христианину. В этих фрагментах всегда используется обращение «ты» — прием, который воздействовал на воображение верующего, рисуя ему картину именно *его* смерти, разложение и гибель именно *его* тела.

С особой силой подчеркивалась принципиальная важность момента умирания: именно этот краткий миг перехода из жизни в смерть является ключевым для последующей судьбы человека<sup>125</sup>. Ссылаясь на Августина, Старовольский обращается к верующим с таким увещанием: «Если бы ты и жил как Ангел, не достигнешь ты вечного спасения, если перед самой смертью измажешь ты сердце свое какой-либо утехой этого мира,

или припоминая себе былые телесные удовольствия, или достаток и роскошь этого мира, или высоту мирских почестей и славы. Но всегда нужно опасаться дурных поступков своих, даже и отпущенных на исповеди» (См. 1.П, 743); «спасение наше... от доброго умирания зависит» (Мл. 2.1, 380).

Источник опасности заключается не только в самом человеке: агония — это время самых яростных нападков дьявола, который приходит искушать перед смертью всех, даже святых и праведников (Тыл. 1.154; Мл. 2.1, 380). Сюжет об искушении дьяволом умирающего христианина был очень распространен в средневековой литературе жанра *ars moriendi*. Агония изображалась как борьба неба и ада за душу умирающего — сюжет, восходящий еще к сочинению *Psychomachia* Пруденция, где в рифмованной форме представлена борьба добродетелей и пороков в душе человека. В образцовых сочинениях *ars moriendi*<sup>126</sup> обычно описываются пять дьявольских искушений (в вопросах веры; искушение отчаянием; провоцирование раздраженности и досады; возбуждение самодовольства; попытка отвлечь внимание от дел душевных и направить его на дела земные). Но если в ранних трактатах умирающему, как правило, помогает ангел-хранитель, который после каждого искушения обращается к христианину со словами утешения, то в сочинениях этого жанра XVII в. умирающий ведет поединок с дьяволом один на один, без помощи небесного посланца<sup>127</sup>.

В качестве самых действенных лекарств против этих искушений предлагается не вступать ни в какие споры о вере, полагаясь в столь драматичную минуту исключительно на авторитет Церкви; использовать весь арсенал церковных таинств и сакраменталий, «так как дьявол не может искушать нас больше, чем столько, сколько Бог ему позволит» (Бел. 1.188, 192).

Смерть драматизируется проповедниками и потому, что сразу за ней наступает прозрение души и совершается индивидуальный суд над человеком<sup>128</sup>. Бояться следует не столько самой смерти, сколько этого суда: «надо страх перед судом Божиим в сердце часто возобновлять и о суде Христа часто помнить...» (*Кой.* 35; *Лор.* II, 246). Тело ограничивает познавательные способности души, которая приобретает всю полноту знания только освободившись от телесной оболочки: «после разделения души с телом откроется наше внутреннее зрение», душа обретет «разум совершенный», сможет понять суть тварного мира, узреть святых и ангелов, но также и свои грехи (*Бел.* 1.135; 3.104, 112). Независимо от того, как понимался момент прозрения души (сама по себе, как у Беллармино, или «путем специального объяснения от Бога», как у Млодзяновского), именно это было главным аргументом в пользу того, почему индивидуальный суд совершается над человеком сразу после смерти. Коль скоро душа получает исчерпывающее знание о своем состоянии, то «нет ни малейшего препятствия, чтобы этот единичный суд не совершался сразу после смерти каждого с исполнением приговора» (*Бел.* 1.135), приговора, который будет объявлен человеку самим «Богом-судьей» (*Лор.* II, 244).

Процедура суда предусматривает мелочную разборку всей жизни человека, до малейших ее деталей: «Как же конкретно, как же сурово желает [Бог] с нами рассчитываться! Как Он готовится все из нас вытряхнуть! как Он хочет разобрать все подробно! не только одни поступки: добры они или нет; но и обстоятельства, намерения, способ исполнения» (*Лор.* II, 247-248)<sup>129</sup>. Именно состояние неуверенности, напряженного и сопряженного с ужасом ожидания суда искажает в минуту смерти черты лица человека (*Мл.* 1. II, 399), окончательная судьба которого определяется в тот момент, «когда он испытывает наибольшие искушения и когда прибегает к самой последней, конечной благодати» и окончательно становится «древом злым или добрым» (*Мл.* 1. II, 401).

Приговор, вынесенный на суде индивидуальном окончателен; на последнем — общем — суде он не пересматривается, но лишь оглашается публично (Мл. 2.1, 24). Подробно говорить с верующими о разнице и функциях этих двух судов советует приходским пастырям и *Римский Катехизис* (I, VIII, а. 3; а. 4), приводя четыре аргумента в пользу целесообразности двух судов. Во-первых, у умерших остаются сыновья или ученики, которые следуют их примеру и «этим или воздаяние, или страдание умерших приумножаются ...которые завершатся лишь тогда, когда придет день последний». Во-вторых, часто общепризнанное мнение о ком-либо не соответствует действительности, поэтому справедливость требует публично восстановить истину. В-третьих, справедливо, чтобы души вместе с телами получили по заслугам, поэтому необходимо после воскресения тел как бы повторить процедуру осуждения. И в-четвертых, справедливость требует, чтобы все приговоры выносились публично, и каждый человек узнал о судьбе своих родных и близких.

Помимо теологических, в пользу особой драматичности агонии приводятся и аргументы «здравого смысла». Умиравший может находиться долго в бессознательном состоянии, что мешает ему приступить к последним таинствам. Но даже если грешник и исповедуется с чувством глубокого и искреннего раскаяния, это не обязательно послужит ему гарантией вечного спасения: «Святая теология учит нас, — утверждает Тьльковский, — что сложно и практически невозможно, чтобы кто-то на протяжении всей своей жизни творил зло, а перед смертью у него возникло совершенное и истинное раскаяние, которое зовется *contritio*, или хотя бы *attritio*» (Тыл. 2.49)<sup>130</sup>. Даже если это и возможно, то в момент смерти такой закоренелый грешник легко поддастся искушению дьявола или допустит какой-либо мысленный грех: «Обыкновенно не что иное люди в момент смерти делают, лишь то, что всю жизнь свою

делали ...ибо смерть жизни соответствует, как один верный голос» (Тыл. 2.94). Во всем сборнике нравоучительных *exempla* Тьльковского, состоящего из 115 рассказов, нет ни одного, где бы приводился пример чудесного обращения грешника перед смертью. Умиравшие предаются тем же страстям, к которым имели склонность и при жизни: прелюбодейки призывают к себе своих возлюбленных; картежники предлагают исповедникам сыграть партию; скупцы вместо распятия прижимают к устам кошельки с золотом. Для некоторых из них адские мучения начинаются уже на земле, и дьявол выступает в качестве исполнителя Божьего приговора.

«*Приручение*» смерти<sup>131</sup>. Описывая, какое важное место занимает смерть в индивидуальной судьбе христианина, проповедники призывают верующих бояться ее. Призыв этот становится одним из лейтмотивов учебников «доброй смерти», вышедших из-под пера католических моралистов XVII в. «Вобъем себе сильно в память, что мы должны умереть», — советует Млодзьяновский. Смерть подстерегает на каждом шагу, поэтому «не думай, человек, что завтра, но что сегодня умрешь; не просто сегодня, но в этом часу умрешь; не просто в этом часу, но в эту четверть часа умрешь; не в эту четверть часа, но в это мгновение. Ведь в это мгновение так много тысяч людей во всем мире умирает, умер бы и ты, если бы тебя Бог не сохранил» (Мл. 1.1, 61-62). Автор *Духовной теологии* советует сделать память о смерти своей повседневной спутницей: все делать так, словно это твой последний поступок, который и определит загробную судьбу; в затруднительных ситуациях выбирать то, что человек выбирает перед лицом смерти; вечерняя процедура отхода ко сну должна имитировать процедуру умирания; ежедневно в 3 часа дня вспоминать о смерти Иисуса Христа (Мор. 2.184).



Но, будучи сама по себе злом и наказанием, смерть, тем не менее, благодаря Божественному промыслу может стать для человека благом (*Бел.* 1.6). Идея «доброй смерти» впервые была наиболее отчетливо сформулирована Эразмом Роттердамским в *Liber de praeparatione ad mortem* и воспринята иезуитами через труды Беллармино<sup>132</sup>. В рамках этих представлений бояться смерти не означало застыть в немом перед ней ужасе, но «слушать советы о смерти, читать, говорить, думать, к ней готовиться (курсив мой — М.К.)» (*Др.* 2.1-11). Это означало освоение смерти, свыкание с мыслью о ней, а также своеобразное ее «приручение».

Подготовка к смерти рассматривалась как один из способов преодоления страха перед нею. Исходя из того, что человек по натуре своей слаб, что одного его желания устоять в предсмертный час перед искушениями и нападками дьявола недостаточно, авторы предлагали верующим уже готовые правила (сценарии) поведения перед лицом смерти. Располагая знанием того, как должна выглядеть «добрая смерть», христианину было необходимо (так же, как и при усвоении добродетели) путем регулярного повторения и своеобразных упражнений развить у себя определенные поведенческие навыки. Подразумевалось, что эти-то навыки и будут реализованы верующим в момент смерти, помогут ему избежать спонтанных, то есть потенциально греховных поступков. Одним из ответов на вопрос, почему в эту эпоху столь большое внимание стало уделяться усвоению конкретных моделей поведения в процессе подготовки к смерти, может стать предположение о произошедшей в западной культуре большей индивидуализации смерти. В первых трактатах *ars moriendi* значительная роль в момент предсмертной агонии отводилась помощи свидетелей, которым даже посвящалась специальная часть трактата. Они должны были создать вокруг ложа умирающего атмосферу благочестия, поддержи-

вать его в момент нападков дьявола, задавать вопросы, подготавливающие христианина к принятию последних таинств. В сочинениях иезуитов XVII в. о помощи свидетелей уже не говорится: человек в момент смерти полностью предоставлен самому себе, не может рассчитывать на чье-либо активное содействие. И именно поэтому столь важны приобретенные им заранее практические навыки.

Так как смерть может застать человека в любой момент, то готовиться к ней надо было начинать как можно раньше, после достижения «разумного возраста». Это превращало всю жизнь верующего в своеобразный процесс умирания: «искусство умирания у католиков касается не только смерти физической, но и смерти духовной, для мира и греха»<sup>133</sup>. Но подготовка эта не была единообразной, а имела свои особенности в период тяжелой болезни, внешней опасности и тогда, когда человек предчувствовал наступление скорой смерти. Дружбицкий предлагает двадцать конкретных советов людям, которые по состоянию здоровья являются потенциальными жертвами скоропостижной смерти, чтобы и их смерть не застала врасплох. В первую очередь они должны заботиться о собственном здоровье, а также прибегать к частым советам медиков (Др. 5.362-367).

Важным элементом подготовки к «доброй смерти» была репетиция самого момента умирания. Эти репетиции предлагалось устраивать ежемесячно, устанавливая для этого специальные дни «доброй смерти»<sup>134</sup>. «В этот день сперва перечитывают свое завещание, — советует Моравский. — Совершают исповедь как перед смертью, принимают Пресвятое Таинство как последнее Причастие (*wiatyk*), принимают духовное елеопомазание... Представив себя умирающим, приносят исповедание веры, надежды и любви так, как если бы делали это перед смертью» (Мор. 2.184-185). Репетировать собственную кончину предлагает и Дружбицкий в советах для тех, кто

боится неожиданной смерти: «Можешь иногда лечь так, словно бы умирать собрался и прикинь, чт обы в такой ситуации делать необходимо? [...] Научись этому пока здоров, чтобы в момент смерти легче могла душа сама так поступать» (*Др.* 5.366). Интересно отметить, что проповедники предлагают не только принимать позу умирающего, «проигрывать» в себе его возможные мысли и чувства, но репетировать также различные модели самой смерти: «Принимай образ умирающего человека, один раз злого, другой раз — доброго; совершенного или нет. И каждый образ смерти... на себя примеряй и как бы пробуй» (*Др.* 3.51).

Из всего арсенала церковных таинств и sacramentalий самое большое значение для «доброй смерти» имело испытание совести и таинство покаяния<sup>135</sup>. Проповедники даже прибегали к угрозам, чтобы вынудить верующих соблюдать предписанную Церковью частоту исповеди: тому, например, кто не приступит к таинству в Пасхальный период, будет впоследствии отказано в похоронах в пределах церковного кладбища (*Мл.* 1.III, 336).

Как в отношении частоты исповеди, так и процедуры подготовки к ней все чаще заметно перенесение требований, принятых для монахов-иезуитов на христиан-мирян. Речь идет об обращенных к верующим настойчивых рекомендациях совершать испытание совести один-два раза в день, а исповедоваться по возможности каждую неделю (*Др.* 3.23). Так как грехов у человека столь много, что он не в состоянии все их упомнить (и лишь «смерть их напомнит, суд индивидуальный»), то проповедники советуют записывать все свои прегрешения, чтобы исповедь была максимально полной (*Мл.* 1.II, 468)<sup>136</sup>. Хорошо периодически устраивать так называемую пожизненную исповедь, предполагающую детальный анализ всей прошедшей жизни: «Припомни, каким ты был в 7 лет, каким в 13, каким в 17 и 18; как ты вел себя с близкими, как с чужими; как

ты вел себя с теми, кто тебя выше и с теми, кто тебя ниже по положению. Где жил, как согрешил; ведь всегда ты оскорблял Господа Бога твоего» (Мл. 1. II, 447). Все авторы настаивают, чтобы исповедь была максимально конкретной и подробной. Иногда в их изображении она предстает как своеобразный судебный процесс: сидящий в исповедальне священник является судьей, который сможет судить по справедливости лишь тогда, когда будет знать все детали проступка. К тому же обстоятельства совершения греха могут «злобу греха увеличить или уменьшить; некоторые обстоятельства настолько отягощают, что только для них одних иногда грех становится смертным» (РК. II, V, а. 41; 47). Нарушение шестой заповеди, например, может быть классифицировано и, следовательно, наказано по-разному в зависимости от того, была ли женщина свободной или замужней, родственницей или монахиней и т.п.<sup>137</sup>.

Большинство авторов, отмечая способность исповеди смягчить посмертную судьбу человека, если это — «совершенное вовремя очищение совести, очищение полное, совершенное с раскаянием и с раскаянием... похвальным, каким бывает раскаяние глубокое, происходящее лишь от любви к Богу», отмечали опасность откладывать это очищение на последнюю минуту. «Забора о совести лишь тогда, когда смерть уже в глаза заглядывает, — рассуждает Млодзяновский, — располагает человека скорее к отчаянию, нежели к раскаянию. Провидение делает так, что человек именно [перед смертью] отчетливее осознает то оскорбление, которое он нанес Богу» (Мл. 3.89). В проповеди таинство покаяния не рассматривается как действенное само по себе<sup>138</sup>; главное значение имеет внутреннее состояние христианина, полнота его раскаяния.

***Мирская деятельность и подготовка к смерти.*** Одним из принципиальных моментов постоянной готовности христианина к смерти было требование следить

не только за чистотой собственной совести, но и за ведением своих мирских дел, «держатъ земные дела в порядке»<sup>139</sup>. Без этого никакая смерть не могла действительно считаться «доброй». Тыльковский в сборнике *exempla* приводит очень показательную историю об узнике, попавшем в тюрьму по несправедливому обвинению. Узник совершает путешествие в ад, где ему предстают страшные картины мучений грешников. После возвращения он вскоре умирает, пораженный всем пережитым. Примечательным является тот факт, что Божественным провидением ему специально было дано время, чтобы урегулировать перед смертью свои мирские дела («домом своим распорядился») (*Тыл.* 3.258-262).

Представ на суд Бога после смерти, христианин должен быть готов дать отчет и о состоянии своей души, и о распоряжении вверенными ему материальными благами: «Те... действительно ожидают [смерти], кто каждый час пребывают в состоянии ожидания, что Господь и Спаситель их на суд придет, и всегда готовы открыться ему, выйти из тела, предстать на суд для расчета... С совестью прибранной, с реестрами подсчитанными, с долгами выплаченными» (*Лор.* II, 270).

Одним из свидетельств того, что христианин в полной мере привел имущественные дела в порядок является то, что он сполна возместил все свои долги. Часто неотданный долг приравнивается к смертному греху, и «хоть будет кто обладать прочими всеми добродетелями христианскими, а долгов только, когда может, не отдаст, то будет осужден на ад» (*Мл.* I. II, 228). И по мнению Старовольского, умирающий, не вернувший долги, обязательно попадет в ад: «В соответствии с точкой зрения Отцов Церкви, кто в долгах умирает, от них свободен быть не может, разве что кредиторы ему их простили. А иначе, если умерший за грехи свои пойдет в ад, а, умирая, кредиторам своим долгов не выплатит, тогда за эти долги в аду он будет терпеть булыжные стра-

дания, чем выпало бы на его долю только за грехи его смертные». В подтверждение своих слов проповедник приводит историю о солдате, не заплатившем долг оружейнику. Во сне умерший явился своему слуге в страшном облике, весь закованный в раскаленные цепи и попросил связаться с его супругой, чтобы та оплатила работу оружейника. И когда «удовлетворена была Божественная справедливость», солдат снова пришел в видении со словами «*solutus sum*» (См. 2.819).

Проблема долгов достаточно часто поднимается в католической проповеди в связи с подготовкой к смерти. В сочинении Моравского *Дорога́ Богу...* раздел VI «Смерть, свободная от долгов справедливости» гласит: «Добродетель справедливости более прочих необходима в момент смерти. ...Справедливость же является добродетелью, которая каждому отдает то, что ему принадлежит. Поэтому, чтобы смерть была справедлива, умирающий должен удовлетворить обязанностям справедливости прежде всех прочих обязанностей, если этого он не сделал прежде» (Мор. 1.36). Первая обязанность справедливости – «вернуть денежные средства». При этом проповедник не ограничивается общим требованием, но рассматривает различные варианты долговых обязательств. Если христианин взял что-либо по ошибке, не зная, что данная вещь принадлежит другому, то он должен вернуть настоящему хозяину то, что от этой вещи осталось. Если чужая вещь была использована полностью или утрачена, то необходимо вернуть лишь то, что она принесла в качестве прибыли. Когда христианин умышленно взял чужое, то «он должен вернуть не только то, что взял, но также возместить все убытки, которые за этим последовали; и ту прибыль, *которая не была получена* (курсив мой – М.К.), хотя бы [взявший] сам от нее никакой прибыли не получил» (Мор. 1.37-38).

Возложенным на умирающего справедливостью долгом является и восстановление испорченной кому-либо репутации, доброго имени; возмещение за нанесение физического увечья, ущерба здоровью. В последнем случае христианин «...должен компенсировать ту прибыль, которая не была получена в результате наступившей по его вине болезни или причиненной раны. Если, например, кто-то ранит ремесленника, который не сможет зарабатывать на жизнь своим ремеслом, то должен ему компенсировать в том размере, сколько ремесленник мог бы заработать (исключив, однако, расходы, которые [ремесленник] потратил на собственное пропитание)». В случае убийства христианин перед смертью обязан компенсировать семье потерю кормильца. Также перед смертью каждый верующий должен расквитаться с обязанностями, налагаемыми на него его статусом и положением. Проповедник дает конкретные советы тем, кто исполняет общественные обязанности; судьям; хозяевам по отношению к их подчиненным; слугам по отношению к господам; солдатам — перед отчиной; родителям — перед детьми; мужьям — перед женами и наоборот; наследникам — перед преемниками и т.д. (*Мор.* 1.41).

Практика письменного изложения последней воли умирающего может также в определенном смысле рассматриваться как выражение стремления к упорядоченному ведению собственных дел. Завещание как бы давало возможность урегулировать какие-то нерешенные вопросы и после смерти; оно «начинает пониматься как одно из вспомогательных средств в достижении спасения»<sup>140</sup>.

Проповедники призывают верующих со всей серьезностью отнестись к исполнению последней воли умершего, потому что это может непосредственно повлиять на его посмертную участь. Неисполнение наследниками завещания продляет муки находящегося в чистилище завещателя. «Если люди в чем чаще всего и ошибаются и причиняют зло душам в чистилище, — рассу-ж-

дает Старовольский, — так это когда не исполняют с охотой и быстро всю волю и завещание людей, из этого мира уходящих. Ибо они до тех пор в муках чистилища пребывать должны, пока не будет удовлетворена справедливость Божья исполнением их воли. [...] А если [умершие], не имея на себе никаких грехов, прямо пошли на небо, тогда этим [исполнением их воли] тем большую славу в Царстве небесном [получает] и услуга им будет оказана» (*Ст.* 2.817).

Завещание должно было иметь вполне определенную структуру, а некоторые проповедники предлагали в своих сочинениях и конкретные примеры его написания<sup>141</sup>. Оно всегда составляет заблаговременно, до начала болезни, «и совершает немалую ошибку тот, кто не думает о завещании, пока болезнь не возьмет верх ...ибо тогда или разум наполовину своих способностей лишится ...или не с таким вниманием, как при добром здравии, ты можешь это сделать» (*Бел.* 1.155). Первый пункт любого завещания — урегулирование всех долговых обязательств: христианин должен или сам раздать долги, или распорядиться, чтобы их раздали душеприказчики. После этого необходимо решить вопросы наследования, при этом завещать имущество тому, «кому по праву рождения принадлежит, не принимая во внимание тех, кого больше любишь, особенно если это противоречит справедливости». В завещании необходимо предусмотреть раздачу милостыни, часть которой пойдет на молитвы за душу завещателя, могущую попасть в чистилище (*Бел.* 1.157).

Еще более подробно останавливается на принципах составления акта последней воли Моравский, который различает два вида завещаний: распоряжение благами земными и распоряжение собственной душой. Выражая свою волю относительно раздачи милостыни, завещатель обязательно должен находиться в состоянии благодати, а иначе «кто [завещание] составляет в



состоянии смертного греха, то его распоряжение о добрых делах не будет ни жизни вечной заслуживать, ни являться удовлетворением за наказание, с большим вредом для умирающего». Если материальный достаток не позволяет предусмотреть раздачу милостыни, то достаточно будет в завещании всего лишь выразить свое доброе намерение (*Мор.* 1.48, 51). Так же, как и Беллармино, автор советует в первую очередь урегулировать проблему долговых обязательств. При этом завещатель должен дать распоряжения и на тот случай, если он забудет упомянуть кого-либо из кредиторов, а тот предъявит долговую расписку. Следующим пунктом завещания должно стать обеспечение близких, назначение опекунов детям и распорядителей последней воли. Наследник выбирается «в соответствии с разумом, не руководствуясь чувством ненависти или мстостью, или любовью, чтобы Бог не обделил тебя в свою очередь наследием жизни вечной» (*Мор.* 1.49-50).

Второе — духовное — завещание также составляется заблаговременно; его необходимо держать в изголовье кровати и перечитывать в те самые дни, когда христианин «репетирует» собственное умирание. В духовном завещании верующий вверяет себя заступничеству Богородицы и святых, благодарит Бога за все полученные при жизни добродетели. Но самое главное — документ этот, составленный в письменном виде, был призван продемонстрировать правоверие его автора. Не доверяя собственным силам в момент кончины, когда или под влиянием нападков дьявола, или в результате естественной слабости христианин может сделать еретическое или богохульственное замечание (перечеркнув тем самым все свои шансы на спасение), завещатель стремился обезопасить себя уверениями, что он хочет сохранить истинную «веру... до самого последнего вздоха. И если бы пришла мне в голову какая-либо

противная этому мысль, или внешним каким жестом я бы проявил ее, то все их отменяю и от них отказываюсь, ссылаясь на это мое завешание» (*Мор.* 1.52-63)<sup>142</sup>.

## На территории православных

**Смерть как сон.** Как и в католической проповеди, а также в соответствии со святоотеческой традицией, смертность человека в православной литературе учительного жанра рассматривалась как одно из последствий грехопадения<sup>143</sup>: «Но Адам согрешил, и от него грех первородный и на весь род людской распространяется, потому и он умер, и все люди на свете умирают» (*КР.* 102). «Через преступление заповеди Божьей к смерти пришел Адам», — констатирует *ЕУ*, хотя и не останавливается на том, каким образом Адам сохранял в раю бессмертие (*ЕУ.* I,111-111об.). Галятовский рассуждает о бессмертии до грехопадения как о чем-то естественном, нигде не объясняя его, как это делали католические авторы, дарованием человеку особой благодатной помощи. Не только первый человек, но и все будущие поколения людей должны были, как истолковывает домостроительный замысел Бога украинский проповедник, минуя смерть, непосредственно в теле вознестись в царство небесное: «Да будем остерегаться грехов и потому, что за грехи Бог карает людей смертью, что познал на себе Адам в раю, который, если бы не согрешил, никогда бы не умирал, но тысячу и более лет прожив, был бы потом живой в теле перенесен из рая земного в рай небесный для жизни вечной. Так и все люди никогда бы не умирали, но в течение нескольких сот или тысяч лет жили бы в раю на земле, потом бы живые в теле перенесены бы были с земли на небо для жизни вечной» (*КР.* 102). Вывод о том, что православные авторы рассматривали бессмертие как нечто

не превышающее возможности человеческого естества, можно сделать и на основании поучения *ЕУ* на день вознесения Христа. После второго пришествия Спасителя все люди, как гласит поучение, выйдут ему навстречу. При этом уже умершие восстанут из праха, а живущие, минуя смерть<sup>144</sup> и разрушение, будут просто вознесены на небо («мертвые... воскреснут сначала. Потом мы живые, оставшиеся, вместе с ними восхищены будем на облака, чтобы встретить Христа на воздухе» — *ЕУ*. I,156об.).

В настоящее же время смерть не щадит никого: ни царей, ни священников, ни добродетельных христиан — развивает Галятовский типичный для западной средневековой и барочной литературы мотив *ubi sunt*. Человек должен постоянно напряженно ожидать смерти, потому что в каждом творении таится опасность для его жизни (*КР*. 177-178). Призывая верующих помнить о смерти, проповедник снова обращается к типичным для западноевропейской литературы и католических поучений образам: «... да построим еще при жизни себе гробы, или могилу, или на столе перед глазами своими положим голову трупа, или кости людей святых будем при себе иметь, чтобы мы, глядя на эти образы смерти, помнили о ней и набожно жили...». Даже праведный Ной, «чтобы постоянно смерть помнить, имел на корабле своем во время потопа кости Адама» (*КР*. 187).

Верующих призывают не забывать о смерти, «ведь в каких поступках она нас застанет, в тех мы и восстанем из мертвых на суд Божий» (*КР*. 186). Но, с другой стороны, только грешный человек должен ее бояться, только для него она действительно страшна (*КР*. 178). О смерти праведников не надо плакать и грустить, потому что она подобна сну, после которого они снова восстанут: «Для того Христос умершую дочь Иаира, когда хотел воскресить ее, спящей назвал, говоря: «Не умерла девица, но спит»», — рассуждает Галятовский.

«Также и Лазаря умершего когда хотел воскресить Христос, спящим назвал, говоря ученикам своим: «Лазарь, друг наш, уснул, но пойду и разбужу его». [...] Потому и апостол Павел умерших людей спящими называет и не велит по ним слишком плакать и грустить, потому что как спящие от сна восстанут, так и умершие восстанут из мертвых» (КР. 185-186). ЕУ также обращается к сравнению «доброй» смерти со сном («Ибо смерть добрая есть сон и успление» — ЕУ. I, 88). Более подробное рассуждение об этом приводится в поучении в Лазареву субботу: «образом каждого человека усновения и Воскресения является Лазарь: как он заснул и воскрес, так и каждый из нас заснет и воскреснет». «Что и погребальное его одеяние означает: ведь мы умерших одеваем в одежды, веря, что умершие не умерли навсегда, но заснули, и спят принаряженные» (ЕУ. I, 87). Образ смерти как сна лишь однажды встречается в поучениях католиков. Для грешника и жизнь — это сон, потому что его дремлющая душа не способна сопротивляться порочным склонностям. Такому человеку не суждено проснуться и в день всеобщего воскресения (Лор. II, 260-265).

Частое обращение в православной проповеди к образам смерти как ко сну снимало страх перед ней, лишало драматизма переход из жизни настоящей в жизнь будущую. Более того, приводимые в поучениях истории позволяют сделать вывод о том, что проповедники рассматривали границу между жизнью и смертью как проницаемую и в обратном направлении. Не только сам Господь, но и заступничество Божьей Матери, святых, даже просто благочестивых христиан, их усердные молитвы могут вернуть умершего к жизни. «Святая Фекла, девица и мученица, свою умершую мать идолопоклонницу молитвами воскресила и от мук адских избавила»; «Сивер, священник в земле Итальянской... молитвой своей и плачем воскресил умершего человека и избавил от злых духов, которые его через темные места

волокли...», — к таким примерам обращается Галятовский (КР. 183). Рукописный сборник в качестве примеров чудесного воскрешения из мертвых приводит не чудеса Христа, но пророков Елисея (4Цар. 4, 18-37) и Илии (3Цар. 17, 17-24), и апостола Петра (Деян. 9, 36-43). Важно подчеркнуть, что ни в одном из сборников проповедей и нравоучительных историй католиков не встречаются сюжеты воскрешения мертвых. Евангельский фрагмент о возвращении к жизни Лазаря (Ин. 11, 43-44) нигде не является самостоятельной темой рассуждения; другие же фрагменты, затрагивающие эту тему (Лк. 7, 11-17; Мф. 9, 18-26, др.), используются лишь для иллюстрации мысли о том, что и бессмертие в раю, и возвращение к вечной жизни — это чудеса, превышающие естественные человеческие возможности, совершаемые исключительно Божественной благодатью.

*«...И осудимся нашей совестью».* Обращаются православные авторы и к проблеме посмертного суда над христианином. Как отмечалось ранее, последовательное отстаивание в католической проповеди идеи двух судов — индивидуального после смерти и общего в конце времен — было принципиально важным моментом для драматизации смерти как эпизода индивидуальной судьбы христианина.

Все православные авторы утверждают единодушно, что суд над человеком будет лишь однажды: он состоится после второго пришествия Христа и воскресения всего человека (КР. 186; ЕУ-397.49). В упоминании суда нет нагнетания страха — в Цветное воскресенье присутствует просто напоминание о нем, о необходимости быть к нему готовым (ЕУ. I, 96). Необходимость всеобщего суда обосновывается тем, что всем должны быть явлены грехи всех («так один другого все грехи будем видеть, как свои собственные» — ЕУ. I, 21). На этот суд предстанут все без исключения люди, жившие от момента сотворения мира и сам Адам: «будет судить [Бог]

всех людей, которые жили от первого человека Адама и до конца света: варваров и евреев, христиан и еретиков» (ЕУ. I, 22). Жизнь неверных, правда, хотя и будет подвергнута формальному разбирательству, но их осуждение уже предрешено изначально (ЕУ. I, 24об.). О том, как будет выглядеть сама процедура суда, православные проповедники предпочитают не рассуждать в своих поучениях, лаконично замечая, что это будет отчет *самого человека* о том, «как [жил] на свете, дурно или хорошо» (КР. 87). В восточнохристианской традиции отчетливо присутствует тенденция понимать суд скорее духовным образом, чем как формальную процедуру судебного разбирательства, с привлечением кодексов светского и церковного права – образ, отчетливо прописанный в католической проповеди XVII в. (Лор. II, 44–45). Кирилл Александрийский (со ссылкой на Рим. 2, 15) рассматривает этот суд как полное сокрушения самообвинение христианина: «Мы будем осуждены нашей собственной совестью»<sup>145</sup>; Василий Великий считает, что в качестве главных обвинителей на суде выступят наши собственные грехи («Обличие судьи будет проливать свет на наши полные вины сердца»)<sup>146</sup>; Григорий Богослов утверждает, что «в день посещения» [Ис. 10, 3] мы будем осуждены нашими собственными мыслями и поступками и отринуты нами самими<sup>147</sup>. Из католических авторов только Гродзицкий говорит об участии человеческой совести в процедуре суда. Но она скорее будет выступать в качестве свидетеля, чем главного обвинителя (Гр. 6).

Сохранение в украинско-белорусской проповеди отголосков такого духовного понимания суда, когда человек сам себя осуждает, могло быть связано с гораздо более позитивной оценкой степени свободы человеческой воли в православной традиции по сравнению с католической. Если злая воля, как утверждал в своих поучениях Лоренцович, настолько укоренена в челове-

ке, что и в аду сохраняется, то ни о каком самоосуждении и речи быть не может. Идея духовного суда также органично связана и с встречающимся у православных авторов представлением об аде не как о внешнем, но внутреннем мучении грешника, которого терзают собственные угрызения совести и запоздалое раскаяние.

Идея единственного, относимого на конец времен суда соединялась в сознании проповедников со вторым пришествием Христа. Логично было бы предположить, что весь драматизм переживаний, который католики связывали со смертной агонией, авторы православные переносили на второе пришествие. Но анализ украинско-белорусских памятников XVII в. не позволяет сделать такой вывод.

Описанию второго пришествия Христа посвящено все поучение *ЕУ* на Мясопустное воскресенье (фрагмент об отделении грешников от праведников: Мф. 25, 31-46), которое предстает не как разрушение, но в первую очередь как обновление всего тварного (*ЕУ*. I, 21). *Зерцало богословия* в своем описании второго пришествия минимум внимания уделяет процедуре суда, ничего не говорит о сокрушении тварного мира. Более того, основное внимание уделяется судьбе не осужденных, но спасенных (*ЗБ*. 73-74). Галятовский также не нагнетает у верующих чувство страха, обращаясь к теме второго пришествия. Наоборот, приход Христа сопровождается настроением радости: святые выходят ему навстречу (встретят его «на воздухе»), «а грешники на земле останутся» (*КР*. 116). И *ЕУ* в поучении на Вознесение Христа гласит, что «...когда Господь наш... придет, справедливые к нему на срединное небо беспечно поднимутся, а виновные и грехами отягощенные на земле останутся и суда ожидать будут» (*ЕУ*. I, 157)<sup>148</sup>. Призыв ожидать судный день с радостью повторяется и в рукописном сборнике поучений (*ЕУ*-397.58об.; 182-182об.; 200).

Проповедники не нагнетают чувство страха и драматичными описаниями кончины человека. С одной стороны, они, как и большинство католиков, считают, что вера и праведная жизнь не являются абсолютной гарантией спасения и посмертная судьба также зависит и от того, в каком состоянии христианин завершит свое земное существование. Но православные не драматизируют мгновения перехода из жизни в смерть, что было свойственно западным *ars moriendi*, не рассуждают об агонии как об одном из значимых моментов для посмертной судьбы христианина. Речь идет скорее о необходимости последовательного пребывания на пути добродетели: «Потому не все люди будут в небе прославлены, которые на земле призваны к вере и оправданы верой и таинствами, но только те в небе будут прославлены, которые до конца жизни... в оправдании своем действительно пребывают». «Поэтому, — продолжает Галятовский, — должны бояться святые, пока живут на свете, потому что не знают наверняка, где им место назначено, в небесах или в аду. Должны бояться святые, чтобы перед смертью в грех какой не впали и не утратили короны вечной, которую себе в течение всего века своего, исполняя заповеди Божьи, заслужили» (КР. 127).

Галятовский обращается к сюжету о диалоге христианина на смертном одре со злыми духами, но речь здесь идет не об искушении и испытании, но о споре умирающего с бесами. Приводится заимствованная у Иоанна Лествичника история о монахе Стефане, к которому перед смертью приступили с многочисленными обвинениями злые духи. Монах вступил с ними в спор, соглашаясь со справедливыми обвинениями («Правда это, делал это, но постился много лет, и плакал, и Богу служил») и отрицая напраслину («Неправда то, лжете, нападаете на меня, не делал я этого»). Препирание завершается тем, что бесы находят у Стефана грех, который он не успел еще искупить, но монах не сдается и



на этот раз: «Правда и это, не могу ничего вам сказать на то, но есть у Бога милосердие», — отвечает он на обвинение с надеждой (КР. 180).

**Милосердие Божье и за порогом смерти.** В этой истории умирающий даже на смертном ложе продолжает надеяться на милосердие Бога, а потому у него отсутствует напряженный страх перед смертью. В отличие от католической проповеди, где преобладают образы Бога-судьи и даже Бога-мстителя (например, Лор. II, 32; 48), Бог в православных памятниках предстает скорее как милосердный, «человеколюбец»<sup>149</sup> (ЕУ-397.136). Комментируя евангельскую притчу о рабочих в винограднике (Мф. 20, 1-16), где нанятые в разное время работники получают равное вознаграждение, ЕУ обращается к своим читателям со словами надежды: «не бойтесь опоздания и не унывайте из-за него. Охочий на вознаграждение есть Господь, на которого работали, ...принимает последнего так ласково, как и первого. ...последнего милует, а первого утешает; этому дает, а тому дарует» (курсив мой — М.К.) (ЕУ. I, 99об.). Грешник в образе мытаря из притчи о мытаре и фарисее (Лк. 18, 10-14) взывает к Богу, «который не завидует и не насмехается, но милует и отпускает» (ЕУ. I, 8об.). Конечно, грешникам нельзя обольщаться, но и по отношению к самым закоренелым Бог в первую очередь бесконечно милосерден: «Не прельщайтесь, грехолюбцы, вашим бесстрашием и зловерием, но прилежно и быстро отчуждайтесь и удаляйтесь от... греха... и без лени творите покаяние, умерщвления тела, плач и рыдания. Бог же вас любезно примет и явит вам свою благодать и милость» (ЗБ. 199-200). В поучении в воскресенье о блудном сыне (Лк. 15, 11-32) образ отца, радостно принявшего своего сына символизирует Бога, всегда милосердного к грешникам: «грешникам скорый на помощь и ласковый; их нежными обещаниями в милости своей уверяет...» (ЕУ. I, 9об.). Даже в воспитательных целях Бог никогда не запугивает греш-

ников, «зная, как [Бог] всеведущий, что если бы грешного запугал, в отчаяние бы его поверг» (ЕУ. I, 10). И на страшном суде Бог опять-таки предстает в первую очередь как «человеколюбец и долготерпеливый» (ЕУ. I, 25). А потому не только для праведников, но и для грешного человека Пасха — это день радости и духовного веселья: «Богатый и нищий друг с другом духовно танцуйте; воздержники и нерадивые день сей почитите, постники и распутники возвеселитесь ныне: стол приготовлен и наполнен; никто отсюда не выйдет ненакормлен досыта...» (ЕУ. I, 100).

Анализ православных памятников позволяет сделать вывод о том, что пределом этого милосердия Бога по отношению к грешникам является не *смертный час*, но *момент суда*, который отодвигался до второго пришествия (только «на страшном суде уже справедливость Божья наступит, которая каждого по делам его судить будет» — КР. 161)<sup>150</sup>. Это создавало возможность для христианина повлиять на свою судьбу, даже изменить ее покаянием за совершенные при жизни грехи и после наступления физической смерти.

Проповедники рассуждают о покаянии скорее как о глубоком внутреннем раскаянии, сокрушении грешника о содеянном, чем о процедуре испытания совести, за которой следует устное исповедание грехов. Покаяние — это особый дар, данная только человеку уникальная возможность примирения с Богом, являющаяся важным его преимуществом перед ангелами (если для дьявола последствия его падения необратимы, то человеку в покаянии дана возможность восстановления утраченного единства с Богом). Суть покаяния, как и последнего суда, в осознании своих порочных склонностей и *самоосуждении*, за которыми следуют слезы раскаяния, «ведь подобает кающемуся плакать и одевание плакальщика иметь» (ЕУ-397.286). И этого уже достаточно для очищения человека от скверны греха

(ЕУ-397.12). Истинное покаяние включает в себя и весь образ жизни христианина: пост, молитвы, раздача милостыни, смирение, прощение обид ближним (КР. 74; ЕУ-397.43). Фактически каждый раскаявшийся грешник может рассчитывать на спасение: «когда перестанут грешить и исповедуются грехов своих, и будут сожалеть о них, смогут войти в церковь небесную торжествующую» (КР. 77).

Проповедники XVII в. уже рассуждают и о покаянии и об исповеди как о процедуре устного исповедания грехов, хотя и не выдвигают, в отличие от католических авторов, конкретных требований ни к тому, как должно выглядеть истинное раскаяние, ни к самой процедуре исповеди. Также в отличие от католической традиции, в соответствии с которой на исповеди прощалась вина грешника, но с него не снималось наказание за совершенный грех, Галятовский говорит о полном и совершенном очищении христианина (КР. 98). В православных памятниках нет даже четкой градации греховных деяний по степени их тяжести. В ЕУ грех определяется достаточно абстрактно, как любая вина против заповеди любви: «милости не совершают тем, кто их о милости просит и в помощи их нуждается» (ЕУ. I, 27). *Зерцало богословия* выделяет «четыре стихии злого мира»: гордость, зависть, лихоимство, убийство (ЗБ. 166), которые выступают у Ставровецкого фактически как четыре наиболее тяжкие греховные деяния, хотя таковыми он их сам не называет и не рассуждает о градации наказания за их совершение. Мнение авторов соответствует святоотеческой традиции, одним из выразителей которой был Василий Великий, предлагавший не разделять грехи на «важные» или «великие» и «малые», так как и Новый Завет не использует этого различия: «Непокорность Богу ясно поставляется не во множестве и не в важности грехов, но в одном преступлении, какого бы ни было, повеления, и что за вся-

кое преступление суд Божий равен»<sup>151</sup>. Исключение составляет Галятковский, который разделяет грехи на малые и большие (КР. 98), выделяет даже категорию смертных грехов (КР. 179); но как не определяет конкретно, в чем же состоит их различие, так и не утверждает, что степень полагающегося за них наказания также отличается. Лишь однажды он выделяет триаду наиболее тяжких греховных деяний: пьянство, гордыню и телесный грех (КР. 113). В сочинении *Грѣхи розмаитіи* (Чернигов, 1685), написанном по модели средневековых западных пенитенциариев, Галятковский предлагает гораздо более подробную классификацию греховных деяний, различая грех первородный, смертный, повседневный; против трех богословских добродетелей веры, надежды и любви; вызывающий к Богу о мести; против десяти заповедей и грехи, совершенные всеми пятью чувствами<sup>152</sup>.

Возможность раскаяться ограничивается православными авторами земным существованием человека («как дьяволу после падения нет покаяния, так и человеку после смерти» — ЗБ. 103). Несмотря на это, в проповедях приводятся истории, фактически опровергающие это положение. Одна из них гласит, что на поле битвы путниками была найдена голова воина, которая обратилась к ним со следующими словами: «Я — христианин, всегда верно служил Богородице, но, не исповедовавшись в грехах своих, закончил жизнь свою на этой войне. Поэтому Матерь Божья от мучений адских меня защищает и язык мой сохраняет, чтобы я мог в грехах исповедаться и по-христиански умереть». К голове позвали священника, и после исповеди она умерла (КР. 374). История эта приводится для того, чтобы показать верующим, что одного раскаяния за содеянное недостаточно; от христианина требуется и вербальное исповедание грехов. Но, в любом случае, проповедник приводит пример исповеди, *de facto* состоявшейся после физической смерти человека.

Другая история повествует, что умершему христианину на одной из ступеней мытарств «показано было прелюбодеяние, которое он недавно совершил и, не искупив его, умер, укушенный змеем. Тогда ангелы, оставив его, от него отступили, злые же духи, схватив, били его и уволокли в темницу адскую, где он видел души грешные». Но позже несчастный был отпущен: «Оттуда его снова, *когда пообещал покаяться* (курсив мой — М.К.), вывели два ангела во гроб и приказали войти в тело свое» (КР. 181). В этой истории приводится еще более парадоксальная ситуация: уже ввергнутый в ад грешник освобождается за одно лишь обещание покаяться. В другом месте заступничество Богородицы позволяет грешнику вернуться из ада для покаяния на землю: «Испытал это на себе дьякон Адельман... что святые Богу за нас молятся, потому что когда он казался умершим... ожил и поведал, что видел места различные для наказания и утешения, и его самого уже отдать должны были на страдания, но его Пресвятая Дева для совершения покаяния выпросила» (КР. 63). Истории о состоявшемся уже после физической смерти покаянии (имеющие, без сомнения, апокрифическое происхождение) встречаются не только в украинско-белорусской проповеди XVII в., но и в учительных сборниках, имевших хождение в Древней Руси. Датирующаяся XV в. младшая редакция *Измарагда*<sup>153</sup> содержит историю о воине («Слово св. отецъ о тязіотъ» — 131 глава), умершего без покаяния. Ему было разрешено вернуться в тело для искупления грехов, при этом разрешение дается не Богом, а ангелом, который за него поручается<sup>154</sup>. Эта же история воспроизводится Галятовским в сочинении *Души людеи умерлыхъ*<sup>155</sup>.

В этих историях смерть не выглядит как однозначный и необратимый процесс. Можно сделать предположение, что подобные истории об изменении судьбы

уже после физической смерти человека были возможны в первую очередь потому, что в православной проповеди *момент суда был отделен от момента смерти*<sup>156</sup>.

Подобная открытость судьбы, ее неопределенность и после кончины человека снимает, казалось бы, всякое предопределение. Из всех православных авторов только Галятовский поднимает в своих проповедях эту тему. С одной стороны, проповедник спорит с кальвинистами, отрицая существование предопределения (КР. 80). С другой — он противоречит сам себе, признавая такую возможность реальной. Он обращается к авторитету апостола Павла и к ветхозаветной истории о братьях Иакове и Исаве (кн. Бытия; Мал. 1, 2-3): «Еще перед сотворением мира, предвечно определил Бог одних людей на небо, о которых знал, что должны быть добрыми, других определил в ад, о которых знал, что должны быть злыми... Понять мы это можем по двум братьям — Исаве и Иакове, которые еще не родились, а Бог уже Исаву отринул, а Иакова возлюбил,... потому что знал, что Иаков должен был стать добрым, а Исав — злым» (КР. 126-127)<sup>157</sup>.

Об избранности или обреченности христианина можно судить по тому, как будет выглядеть конец его жизни: «Если человек всю свою жизнь будет жить хорошо, а перед смертью испортится и начнет грешить, того Бог перед сотворением мира определил в ад. Если же человек все годы свои будет жить во зле и распутно, а перед смертью покается и исповедуется в грехах своих, того Бог перед сотворением мира предназначил для неба» (КР. 127).

\* \* \*

Несмотря на то, что католические и православные авторы единодушно рассматривали смертность человека как одно из главных последствий грехопадения, пропагандируемые ими в проповеди представления о

смерти существенно отличаются. В православных поучениях между жизнью и смертью не проводится резкая граница, переход из одного состояния в другое не понимается как совершенно необратимый (образ смерти как сна; возможность изменить свою участь и после физической смерти). Смерть (как и второе пришествие) рассматривается в первую очередь не как разрушение всего тварного, но как его своеобразное обновление — как особый этап человеческого пути, момент восстановления человека (Григорий Нисский)<sup>158</sup>. На такое понимание смерти могло повлиять и отсутствие резкого дуализма душевного и телесного в православной традиции. Православные авторы не используют в своих проповедях описаний разлагающихся трупов, сюжетов о прозрении души после освобождения из оков обременявшей ее телесности.

Смерть не драматизируется в православной проповеди и потому, что момент смерти и суд Бога над человеком разведены во времени. Милосердие Бога простирается как бы и за порогом смерти, оставляя для человека надежду на изменение своей судьбы через покаяние, возможное в силу заступничества Богородицы, святых, даже простых верующих. Страх перед смертью нейтрализован и специфическим пониманием суда. Иногда он предстает в православной проповеди как самоосуждение грешника в отличие от детального судебного разбирательства, каким он, по сути, является в поучениях католических авторов. Эти два разных образа суда соответствуют и различному пониманию покаяния в этих христианских традициях: максимально подробная исповедь, которой предшествует скрупулезное испытание совести в Католицизме и покаяние в первую очередь не как внешнее исповедание грехов, но внутреннее сокрушение и само-осуждение в Православии.

Принципиально иная оценка индивидуальных усилий человека в преодолении собственной греховности, специфика понимания путей добродетельной жизни

нашли свое выражение и в том, *как* верующему надлежало готовиться к смерти. В католической проповеди гораздо большее внимание уделяется именно практической подготовке. Она выступает как главный способ снятия страха перед смертью, ее «приручение». Необходимость подготовки аргументируется слабостью и неустойчивостью человеческой воли: предоставленный самому себе в момент кончины, один на один с искушениями, человек неизбежно становился добычей дьявола. Как ограничение непреодолимой, по сути, склонности к греху католические проповедники считали возможным путем рационализации поведения, усвоения определенных образцов, так и нейтрализацию этой склонности в момент смерти они считали возможной благодаря заранее усвоенным навыкам правильного поведения в такую минуту. Гораздо большее доверие к усилиям человека в православной проповеди не делало, как представляется, такую подготовку необходимой.

Мирская деятельность («добросовестное ведение дел») рассматривается в поучениях католиков как значимая для подготовки к смерти, а таким образом, и спасения христианина. Правильно и справедливо составленное завещание, вовремя выплаченные долги способны повлиять на посмертную участь верующего. То, какой акцент делается на зависимость посмертной участи от *всех* аспектов посюсторонней жизни человека определило, что сочинения иезуитов были не столько учебниками благой кончины, сколько подробными наставлениями, как христианину надлежит проживать каждый день своей жизни. Подобная логика рассуждения совершенно отсутствует в православной проповеди: из всех советов по практической подготовке к смерти присутствует лишь призыв держать свою совесть в порядке. Это было связано с тем, что посмертная судь-



ба не рассматривается в православной традиции как вознаграждение или наказание за добродетельную или порочную жизнь. Она выступает как продолжение внутреннего состояния человека в этой жизни, а следовательно, для нее ведение мирских дел такого определяющего значения не имеет.

## ЧЕЛОВЕК В МИРУ

Церковное поучение обращалось не только к проблемам индивидуальной религиозной жизни, но охватывало все сферы человеческой жизнедеятельности. Невозможность существования человека вне мира и вне социума ставила перед проповедниками задачу сформулировать принципы должного отношения христиан между собой, а также отношения к мирским благам, различным сферам человеческой деятельности, определить, какая им отведена роль в деле спасения. Основной спектр вопросов, вокруг которых строилось рассуждение как католических, так и православных авторов это: в чем выражаются обязанности христианина перед социумом; какова роль социального статуса и образа жизни для достижения спасения; отношение к богатству и бедности, милостыня как форма перераспределения материальных благ; отношение к труду, специфика понимания жизненной активности; основные регуляторы межличностных отношений в обществе.

### На территории католиков

*Верность своему призванию как условие спасения.* Католическая проповедь часто обращается к образу человека как существа социального: Бог возлагает на него определенные обязанности по отношению к той общности, к которой он принадлежит (любовь к родителям и детям; любовь и чувство солидарности с ближайшим

окружением; служение народу, государству, Церкви), исполнение которых является одним из важнейших условий спасения<sup>159</sup>. Включенность христианина в определенный социум влечет за собой ответственность за благо этой общности — общее благо, которое много выше блага индивидуального: «Личное благо каждого в отдельности члена Речи Посполитой — собственность, здоровье — подчинено благу общественному, благу всего королевства; и в этом состоит сохранение мира и целостности каждой короны. [...] Для общего блага нужно отказаться от личного» (*Лор.* I, 55). Лоренцович рассуждает в рамках так называемой органической концепции общества, развивавшейся теологами томистского направления (ST. II-II, q. 47, a. 10, ad. 1), согласно которой благо всего организма неизмеримо выше блага отдельных его членов (равно как и общее благо не тождественно простой совокупности личных благ членов того или иного социального организма)<sup>160</sup>. В соответствии с этой иерархией ценностей греховный поступок, попирающий общее благо, тяжелее, чем грех индивидуальный: «Большой есть грех желать Отчизне зла, чем напиться; [большой есть грех] домашние конфликты разжигать, господина с подданным, а подданных с господином ссорить ...и славное состояние Речи Посполитой уничтожать, чем убивать» (*Мл.* I. III, 43). К греховным деяниям причисляется даже «отсутствие желания способствовать общественному благу и охранять его» (*Мл.* I. III, 43).

В проповеди настойчиво проводится мысль, что каждый христианин несет личную ответственность за благополучие того социума, к которому он принадлежит. Греховное деяние губительно не только для самого грешника, но зачастую является причиной страданий других людей, даже социальных катаклизмов: «Настоящая причина зла общественного — это твои и мои грехи», — утверждает Лоренцович (*Лор.* II, 179; 230). Ветхозаветные образы Моисея и Давида используются

им для иллюстрации утверждения о том, что за грех одного человека Бог может покарать всю страну, равно как и помиловать за добрый поступок одного праведника (*Лор.* I, 94). Военные поражения XVII в., отсутствие внутреннего мира в Речи Посполитой рассматриваются как плоды безнравственных поступков ее граждан, падения благочестия в шляхетском обществе (*Мл.* I. III, 129-136; I. I, 309; II, 24; II, 99; III, 43-44; IV, 332). Проповедники предостерегают, что каждый тяжкий грех может повлечь за собой новые, притом самые трагичные для государства последствия.

В сборнике *exempla* Тыльковского приводится назидательная история о грешнице, которая едва не стала причиной гибели всего корабля.

История гласит, что идущий по Средиземному морю корабль внезапно остановился. Во время молитвы капитану было дано откровение, чтобы он выбросил за борт Марию-грешницу, ехавшую на корабле. Капитан нашел ее и спросил, не ее ли грехи стали причиной остановки? Мария призналась, что для того, чтобы вторично выйти замуж, она убила детей от первого брака. Чтобы не ошибиться, та ли это Мария, капитан высадил ее в лодку. Корабль сразу же тронулся, а на лодку налетел ветер и утопил ее. За рассказом следует мораль, что часто за один грех Бог карает «дом, город, войско, сенат и всю Речь Посполитую». «Причина же того, почему Бог из-за одного человека многих наказывает, состоит в том, что этот [человек] дополняет меру грехов сообщества, в котором он живет. Можно эту меру и повседневным грехом дополнить...» (*Тыл.* 3.286).

Теологической основой подобных представлений было догматическое положение об общении святых (*communio sanctorum*), в соответствии с которым результаты индивидуальных деяний становятся достоянием всех христиан — как живущих, так и умерших. Малейший добрый поступок, совершенный из любви, прино-

сит пользу всем; грех каждого христианина вредит всем тем, чья посмертная судьба еще не определена окончательно. Поэтому как живущие могут пользоваться «сверхдолжными» заслугами уже отошедших в царство небесное святых, так и влиять определенным образом на судьбу оказавшихся в чистилище христиан. Млодзяновский, например, утверждает, что каждый новый совершаемый на земле грех способен увеличить меру страданий уже осужденных и находящихся в аду грешников (*Мл.* 3.61). Логическим следствием из так понимаемой связи индивидуального поведения и общественного благополучия был обращенный к христианину призыв быть ответственным за свои поступки, коль скоро вина за прегрешения падает не только на грешника, но и на других людей, на все общество.

Мир, в котором живет человек, устроен иерархически. Иерархичность была задана Богом в самом акте творения: «Сотворил Господь Бог человека, чтобы [он] господствовал на этом свете, имея под своей властью всех зверей, рыб и птиц; осуществлял правление среди людей, когда они размножились, поэтому одних сотворил [Бог] настоятелями, а других — подданными, которые бы первых слушались и в соответствии с их решением поступали» (*Ст.* 2.363-364). Сословное деление, так же, как и разделение общества на различные социальные (профессиональные) группы, является частью этого иерархического устройства мира (*Лор.* II, 143). Необходимость разделения социальных функций и любой иной дифференциации обосновывается в проповеди органической концепцией общества, подтверждением которой являются слова апостола Павла (1Кор. 12, 12-31). Поэтому и равенство рассматривается как равенство всех христиан перед Богом, но не как равенство людей между собой.

Место, которое каждый христианин занимает в этом социальном порядке, определено ему самим Богом. Это своего рода «социальное призвание», то, что человек должен принять как веление Бога, с чем должен ми-

риться (*Лор.* II, 184; *Мл.* 1.1, 144; 253). Потому негоже верующему роптать на свой удел: «Хотя бы... и досталось положение низкое, презренное, нищее, например, быть рабом у варваров, служить, тяжело себе или другим хлеб добывать, и мог бы ты изменить это положение, стать свободным; но... лучше и совершеннее поступишь, если не изменишь своего положения, по-прежнему останешься слугой, рабом, тяжело будешь трудиться» (*Лор.* II, 184-185). Главная задача христианина состоит в том, чтобы «распознать положение и то такое, которое мне Бог предназначил, а не то, которое мне предлагает собственная слепая и злая воля, или тело и кровь, или успехи мира сего. Среди средств ко спасению, данных нам Богом, есть *status vitae*; [...] без него не придешь ко спасению, ибо оно есть главное к нему средство. Этот *status vitae* не нужно мерить тем, что я в нем мог бы быть спасен (в каждом состоянии, которое не греховно по природе своей, мы можем быть спасены). Но мерить тем, в каком состоянии Бог постановил меня спасти... в котором мое спасение более вероятно»<sup>161</sup>. Верность предзаданному Богом «социальному призванию» предусматривает и добросовестное выполнение присущих тому или иному положению обязанностей: на индивидуальном суде христианин будет судим и по тому, насколько усердно, например, он трудился в рамках своей профессии (*Лор.* II, 250-251). Сборники *exempla* изобилуют рассказами о попавших в ад судьях, «которые несправедливых защищают и не дают им понять, что они не по праву судятся»; неграмотных юристах, «которые эту должность исполняют, не имея необходимых знаний»; купцах, обманывающих покупателей (*Тыл.* 2, 144-147; 258-260). У каждого сословия и профессиональной группы есть свои, специфические прегрешения (*Тыл.* 1, 67-68). Тяжким грехом обременены те хозяева, «которые с челядью контракты не соблюдают, долги не выплачивают, задерживают зарпла-

ту работникам, так что те вынуждены терпеть нужду. [...] Грешат те купцы, которые принуждают работников вместо денег брать товар; продают товар дороже тем людям, кто ничего в этом не смыслит. Которые, продавая товар в кредит, чрезмерно завышают цены; не сознают, что товар с браком, даже если их и спросят об этом; продают плохой товар как хороший; используют неправильные весы и меры объема» (*Тыл.* 1, 84).

Не только «социальное призвание», но брак и безбрачие относятся к предопределенным Богом состояниям. В средневековой западной теологии можно выделить две противоположные точки зрения о сущности и функциях института брака. Первая из них рассматривала брак главным образом как средство для ограничения человеческой похоти (*concupiscentia*). Следы этого подхода присутствуют и в *Римском Катехизисе*. Установленный Богом для прародителей в раю в целях взаимопомощи и совместного воспитания потомства (II, VIII, а. 8; а. 13), брак после грехопадения стал в значительной степени выполнять функцию обуздания проявлений низшей природы в человеке: «Так как в результате потери праведности, в которой человек был сотворен, начала страсть сопротивляться разуму. Для этого тот, кто сознает свою вспыльчивость и не хочет в теле своем терпеть это сражение, вступает в брак, чтобы уберечься от грехов нечистых» (II, VIII, а. 14). Второй подход к оценке института брака оформляется лишь в эпоху зрелой схоластики. Фома Аквинский в числе прочих доминиканских теологов настаивал на том, что брак не вынужденное зло, но свят и спасителен<sup>162</sup>. Проповедники XVII в. считают, что и супружество и целомудрие — равно хороши перед Богом. В евангельском сюжете о преображении (Мф. 17, 1-13), когда в присутствии апостолов Иисус беседует с Моисеем и Илией, Младзяновский отождествляет двух последних с двумя различными статусами и семейными положениями.

Христос обращается с ними на равных: «Знаю я, Моисей, [говорит Бог], была у тебя жена, было и потомство, Господином ты был и вождем, принимаю тебя к себе; ты также, Илия, неженатый, нищий, стань предо мною, чтобы каждое положение имело надежду, что может со мной пребывать во славе: различным образом равную услугу оказали [мне]» (Мл. 1. III, 231).

О равенстве состояний свидетельствует и присутствие Христа на свадьбе в Кане Галилейской (Ин. 2, 1-12): «Учит нас Христос, что могут люди и в светском положении достичь спасения» (Мл. 2. I, 194), хотя «супружество — это большая неволя» и в нем объективно многое препятствует праведной жизни (Мл. 1. III, 36-37). В браке «есть больше возможностей ко греху, которых люди не остерегаются и грехом их не считают» (См. 1. I, 243). И все-таки целомудрие остается высшей добродетелью для проповедников и предписывается не только монашествующим, но и мирянам. Добродетелью настолько высокой, что на долю тех, кто сохраняет целомудрие, достается большая польза от крестных страданий Спасителя. Как и в случае с «социальным призванием», этот удел назначается Богом и не является предметом свободного человеческого выбора. Поэтому если Бог предназначил христианина к жизни целомудренной, то только в этом состоянии он и может быть спасен. «Бог, создавая этот мир, имел общее намерение спасти весь мир, — рассуждает Млодзяновский. — Но, видя человеческую вспыльчивость и строптивость, избрал некоторых для жизни вечной и средство им для этого назначил, чтобы они ему в мирском состоянии, но в целомудрии служили и записал это в книгах предназначения своего; поэтому если тебя Бог хочет спасти в целомудрии, то ты будешь спасен только в целомудренном [состоянии]» (Мл. 1. III, 38).

Речь, по сути дела, идет о своеобразной католической версии предопределения, которое распространяется *de facto* на все сферы человеческой жизни. Оно логи-



чески следует из представлений о тотальной греховности человека, который сам не в состоянии понять, что ему во зло, а что — во благо. Для ослабленного грехом человека остается только во всем полагаться на волю Божью. При этом от христианина требовалось не пассивно ожидать свершения неизбежного, но стремиться распознать замысел Творца относительно своего призвания. Именно этому и учили *Духовные Упражнения* Лойолы, который считал, что индивидуальность христианина (равно как и его спасение) реализуется только на пути его истинного (или предустановленного Богом) предназначения<sup>163</sup>.

Распознав свое «социальное призвание» и *status vitae*, христианин должен выработать к своему положению — пусть самому низкому и презренному — позитивное отношение. «Вина не в самом социальном статусе, но в человеческом к нему отношении», — утверждает Лоренцович. В рассуждениях проповедника отчетливо слышны стоические нотки<sup>164</sup>: «В наших руках быть счастливыми и несчастными»; «Все человеческое счастье зависит от внутреннего расположения, как кто к чему расположен, или как кто за внутренними склонностями своими следует; и от этого расположения... о самом себе или о своем положении или иных вещах имеет понимание. И так ему положение его и вещь каждая будут служить, только в соответствии с его к ней расположением». «Если... все склонности [человека] упорядочены, аккуратно умерены, ничего лишнего и ничего неподобающего [он] не желает, только то, что следует из природы и разума, такой [человек] всегда будет счастлив и доволен, каким бы его положением Бог ни наделил: низким, высоким, нищим, обеспеченным, презренным... все ему едино; пользуется этим с удовольствием, не желая большего» (*Лор.* II, 186; *РК.* IV, XIII, а. 24). На пути добровольного принятия своего *status vitae* и добросовестного выполнения присущих ему

обязанностей христианин только и способен достичь максимально для него возможной (и установленной Богом) степени совершенства — состояния, которое является главным условием его спасения (Мл. 2.1, 338;348).

**«Бездельники неба не достигнут».** Признание католическими проповедниками (в первую очередь иезуитами) равного значения благодати и собственного усилия человека в достижении спасения реализуется в литературе учительного жанра в обращенном к верующим призыве предпринимать активные усилия для достижения собственного спасения (РК. IV, XI, а. 18). Это деятельное участие в спасении является главной обязанностью христианина *перед самим собой*: «Шестая по отношению к самому себе обязанность — желание и усердие в труде вокруг спасения своего, и добродетели, и совершенства. Мы должны собственное спасение и вечную славу у Бога заработать, а на это другого времени, кроме этой жизни, не имеем. Времени же и жизни краткость и быстроту... [необходимо] принимать во внимание. Не могу я без великого... вреда и одного мгновения жизни моей без заработка какого-либо на вечность упустить; и так необходимо мне всегда все более усердно и все более рьяно на небо себе зарабатывать» (Др. 1.304). В евангельском сюжете о Марфе и Марии (Лк. 10, 38-42; Ин. 12, 2-3) именно первая из сестер олицетворяет должную позицию христианина в этой жизни: она «усердно трудится», потому что «кто должен воевать, всегда стоит на вахте, всегда вооружен; так и Марфа, являясь образом сражающегося с грехами человека, изображается стоящей» (Мл. 1.IV, 190)<sup>165</sup>. Не только в деле собственного спасения, но и в любой жизненной ситуации Бог ожидает активных усилий от самого человека. Обращаясь к евангельскому фрагменту о чудесном насыщении четырех тысяч хлебами (Мк. 8, 1-9), Лоренцович призывает христиан не уповать пассивно на чудо со стороны Бога, которое произошло в

данном случае исключительно для демонстрации всемогущества Христа: «Бог ждет от нас наших собственных усилий; не хочет Он сам всего совершать, но лишь спасать, помогать, благословлять труд, работу, предприятия и усилия наши» (*Лор.* II, 141).

Деятельным образом жизни человек подражает самому Богу: «каждый [христиан] в соответствии со своим положением и призванием должен старательно подражать Христу. Священники — исправно отправляя таинства святые и учение истинное [проповедуя]. Власть светская — управляя, защищая, справедливо поступая с каждым. [...] Учителя — старательно уча вверенную им молодежь. Хозяева и хозяйки хорошо управляя и распоряжаясь челядью своей. [...] Ремесленники — хорошо работая; а купцы — справедливо продавая и покупая»<sup>166</sup>. Созидательное начало является частью заложенного в человеке образа Божьего: как Бог никогда не пребывает в состоянии покоя, так и христианин должен занять деятельную позицию по отношению к миру. Образ «заработавшегося», «перегруженного работой» Бога, каким он предстает в момент сотворения мира в западнохристианской традиции, оказал решающее влияние на формирование позитивного отношения к мирской деятельности, на попытки освятить человеческий труд<sup>167</sup>.

Вторым аргументом проповедников в пользу того, чтобы христианин проявлял активность, было признание той опасности для нравственной жизни человека, которая таится в праздности и лени: «Бездействие — мать всех пороков»<sup>168</sup>. Праздный человек становится легкой добычей дьявола: «Остерегайся бездельничать, занимая свои мысли или чтением, или молитвой, или какой-то работой, чтобы черт всегда заставлял нас при деле. Бездействие иными словами называют подушкой дьявола, и, как говорит Дух Святой, «праздность научила многому худому» [*Сир.* 33, 28]» (*Мор.* 2, 56; *РК.* III, IV, а. 20). Предостережение избегать «бездействия как источника

всякого зла» встречается и в *Конституциях* Общества Иисуса (III, I, а. 253), являясь общераспространенным требованием как западной, так и восточной монашеских традиций. Важное отличие состоит в том, что если раньше акцент делался главным образом на духовное бодрствование монаха (постоянное общение с Богом в службе и молитве, пост и т.п.), то теперь как для иезуитов, так и для мирян бездействию противопоставляется в первую очередь активная, деятельная позиция в миру<sup>169</sup>. Само понятие *acedia* совершило в католической теологии головокружительную эволюцию от чисто монашеского порока нерадения в делах духовных до небрежного выполнения сословных, социальных, профессиональных и иных обязанностей и, в конце концов, отказа от деятельного образа жизни<sup>170</sup>. «Бездельники неба не достигнут» — в этой краткой формуле Старовольского ёмко выражено понимание католических авторов связи между деятельным образом жизни и спасением. И грехопадение объясняется в значительной мере тем, что прародители не следовали заповеди трудиться: «Родители наши, которые для того в раю были поставлены, чтобы трудились и рай стерегли, но в праздность впали, потому и пали быстро и утратили то вечное блаженство, которое должны были получить, будучи перенесены из рая на небо» (Ст. I.I, 344).

Осуждение праздности идет в католической проповеди в паре с призывом не тратить время впустую, рационально его использовать. «Давайте будем служить времени, — призывает Младзьяновский, — строго соблюдая отведенные на все часы... будем жить с часами» (Мл. I.III, 32)<sup>171</sup>. Если христианин бездельничает, то он совершает тяжкий грех, ибо он тратит впустую то время, которое Бог отвел ему для исправления собственной жизни и для «зарабатывания» на жизнь вечную (Мл. I.III, 86). Обращаясь к притче о работниках в винограднике (Мф. 20, 1-16), проповедник осуждает тех

из них, кто впустую потратил весь день, простояв на площади в ожидании найма (*Мл.* 1.ІІІ, 90). Верующих призывают бережливо относиться к собственному времени, считать каждую минуту, чтобы добрыми делами заслужить себе на небо: «Постанови лучше распределить себе время, а распределив, следи за соблюдением этого распорядка. [...] чтобы каждую четверть часа совершал добрый поступок» (*Мл.* 2.ІІ, 379). На последнем суде христианин должен будет отчитаться и за то, насколько рационально он распорядился отведенным ему временем: во время суда «Бог покажет нам все годы, дни, часы, пропавшие даром; так много упущенных возможностей для совершения добра и добрых примеров, которым мы могли бы последовать» (*Лор.* ІІ, 251).

Требование быть деятельным проистекало из теологического положения о недостаточности одной веры для достижения спасения. Христианин должен был совершать добрые дела<sup>172</sup>, которые рассматривались, по сути, как единственная для него возможность проявить вовне свою добродетельность. Пренебрежение ими приравнивалось к бездействию, а значит, расценивалось как греховное деяние: «Несовершение добрых дел – это грех неисполнения своего долга» (*Мл.* 2.І, 130; ІІ, 369); «недостаточно для достижения спасения вечного не быть запачканным никаким грехом; но необходимо еще совершать добрые поступки, чтобы ты еще более был достоин неба» (*См.* 1.І, 99). В евангельской притче о 10 девах со светильниками (*Мф.* 25, 1-13) Старовольский отождествляет лампы в руках мудрых женщин с «добрыми поступками, [которые] частью для спасения ближнего, а частью – на славу Божию обращены». Неразумные же, не запасшиеся маслом для встречи жениха, символизируют людей, не прилагающих к своему спасению никаких усилий (*См.* 2.195). Проповедник утверждает, что активное усилие верующего в виде добрых дел обязательно будет вознаграждено, так как ими

христианин как бы «отрабатывает» собственное спасение: «И никто даром не может ни слуги, ни товара, ни сосуда какого в дом заполучить, но только за деньги, за вознаграждение. Поэтому и Христос когда нас в свой виноградник на работу приглашает, не хочет, чтобы мы для него даром работали, но всем обещает *denarium diurnum*» (См. 1.1, 335).

Проповедники требовали от своей паствы занять активную позицию не только в деле собственного спасения, но и по отношению ко всем проявлениям зла в мире. Повседневная обязанность каждого верующего — «говорить правду, напоминать, отчитывать за ошибки и грехи, требовать возмездия за явные злодеяния» (Лор. I, 125). Надо подражать в земной жизни самому Христу, вся жизнь которого прошла в борьбе с дьяволом (См. 1.1, 665).

Идея внешней активности нашла свое выражение в присутствующих в проповеди образах сражающейся Церкви и христианина-воина.

В соответствии с католическим вероучением единая Церковь разделена на три взаимосвязанные части: Церковь торжествующая (святые и праведники в небе), Церковь страдающая (души в чистилище) и Церковь странствующая или сражающаяся (*ecclesia militans*). Последнее понятие было подробно определено *Римским Катехизисом* и представляло собой «катехитический» образ Церкви, выработанный Тридентским собором<sup>173</sup>. Проповедники XVII в. чаще обращались к двухчастному делению: «...две существуют Церкви Христа, — пишет Старовольский. — Одна тут на земле сражающаяся, а другая в небе торжествующая» (См. 2.419; 1.1, 774). Возвращается к этому образу Церковей проповедник и при толковании евангельской притчи о 10 девах со светильниками, ссылаясь на Григория Великого, изображающего жизнь христианина как передний фронт сражения и состояние постоянной боевой готовности (См. 2.195)<sup>174</sup>.

С представлениями о том, что земная Церковь находится в состоянии непрекращающейся войны, связан предлагаемый проповедниками идеал христианина-воина. Образ *miles Christianus*<sup>175</sup> возникает еще во времена преследования раннехристианских общин. На Западе он был упрочен крестовыми походами, нашел свое практическое выражение в создании рыцарских монашеских орденов и получил новое дыхание во времена Реформации в образе католика как самоотверженного защитника истинной веры. Этот идеал присутствует и в гуманистической литературе; достаточно вспомнить известное сочинение Эразма Роттердамского *Оружие христианского воина* (1504 г.), аналог которого можно найти и в польской литературе XVII в.<sup>176</sup>

Для обоснования идеала христианина-воина проповедники обращались к фрагменту книги Иова (7, 1)<sup>177</sup> и описанию облаченного в броню, во всеоружии христианина (Еф. 6, 10-17)<sup>178</sup>. «Жизнь рыцаря и воина... не только сама по себе похвалы заслуживает и Господом Богом рекомендована, но и всякого положения христианам... поставлена в качестве образца» (*Лор.* I, 61). Воин послушен своим военачальникам, ему чуждо своеволие; он бесстрашен перед смертью; постоянен в своей вере, которая помогает мужественно переносить все тяготы этой жизни. Одной из главных добродетелей воина является обостренное чувство справедливости, готовность за нее сражаться, вплоть до насильственного ее восстановления (*Лор.* I, 62; 64).

В подобных высказываниях проповедников просматриваются элементы монашеской, и в первую очередь игнатианской духовности. Идеи активного присутствия христианина в миру особенно заметны в *Духовных упражнениях*. В размышлении о двух знаменах — Христа и Люцифера — проводится мысль, что вся история человечества представляет собой непрерывную борьбу добра со злом. В этой борьбе христианин не может

остаться сторонним наблюдателем: он должен сознательно выбрать одно из знамен и верно сражаться под ним (п. 137-148). Несмотря на видимое обилие милитаристской терминологии в *Упражнениях*, речь идет о героическом, самоотверженном служении монаха. Сама идея служения как активного воплощения воли Бога является ключевой идеей духовности Общества Иисуса: иезуит достигает личной святости в первую очередь через служение Богу в миру, а не через мистическое с ним единение<sup>179</sup>.

Положительная оценка внешней активности и ее значимости для спасения объясняет тот факт, почему католическая проповедь так часто обращается к проблеме труда. Все авторы единодушно признают, что труд является обязанностью человека, установленной еще в раю для первых людей (труд «...предусмотрен человеку от сотворения» — *Бел.* 3.79; *Ст.* 1.1, 344). Обязанность эта должна была не обременять человека, но стать для него источником радости и удовольствия: «...человек бы не бездельничал в столь великой роскоши рая... но не был бы ему неприятен никакой труд. Все бы он делал с наслаждением. Собирал бы человек вечно сладчайшие фрукты по возделыванию этих счастливейших садов» (*РК.* IV, XIII, а. 4). Проклятье первородного греха состояло в том, что из радости труд превратился в тяжелую необходимость по поддержанию собственной жизни, так как «Обойтись без них (т.е. материальных благ) невозможно, пока ты здесь, на земле... должен для них работать... и необходимо приобретать их и содержать собственным старанием, смекалкой, работой, трудом... в поте лица Бог установил каждому есть хлеб» (*Лор.* II, 197; *Мл.* 1.III, 179)<sup>180</sup>.

*Римский Катехизис* рекомендует пастырям сравнивать жизненные потребности Адама с актуальными потребностями человека, акцентируя их различия. «Хотя Адам, будучи в этом благородном состоянии невинно-



сти... должен был питаться для подкрепления сил своих», — гласит *Катехизис*, — но «не были ему необходимы ни одежда для тела, ни дом для укрывания, ни оружие для защиты, ни лекарства от болезней...». Именно осознание того, сколь многое необходимо человеку для поддержания собственного существования по сравнению с Адамом, поможет верующему почувствовать ту пропасть, которая разделила человеческую историю до и после грехопадения. Уделом человека стал труд в поте лица, часто непродуктивный из-за многочисленных прегрешений. Даже величайшее усердие может не принести плодов, если на то не было благословения Божьего (*РК. IV, XIII, а. 4-6*).

Проповедники обращаются и к положительной ценности труда, которую, в русле западной традиции, они видят в том, что он дает средства для помощи ближнему, способствует подчинению тела духу и принуждает христианина к сосредоточенности (которая, в свою очередь, необходима для молитвы). Но отличительной чертой церковно-учительной литературы XVII в. становится все чаще звучащая позитивная оценка труда как процесса создания человеком новых материальных и духовных ценностей, как реализация заложенной в человеке способности к творчеству, именуемой «практическим умом» человека (*Бел. 2.117-118*). Положительная оценка труда как одного из главных средств совершенствования человека и мира не является открытием теологии XVII в. Но мысль о том, что труд как процесс создания новых форм бытия уподобляет христианина Богу-Творцу, только еще начинает звучать в проповеди этой эпохи, став ключевой в социальной доктрине Католицизма лишь в XX в.<sup>181</sup>.

**«Может ли богатый спастись?»**. И естественные богатства природы, и созданные рукой человека материальные блага не являются чем-то дурным или греховным: «Сами по себе ни похвалы, ни презрения не

заслуживают». Их польза или вред оцениваются исключительно в перспективе высшего призвания человека: «тогда они хороши, когда нам служат для... вечного счастья ...и тогда плохи ...когда препятствуют нам в достижении этой цели» (*Бел.* 2.23). Лоренцович апеллирует к авторитету ап. Павла, говоря, что «не запрещается [миром] пользоваться; должен каждый, хотя бы и не хотел, жить в миру, и брать от него то, что необходимо для питания, для одежды, других потребностей»; «[христиане] пользуются миром как будто бы не пользуются, чтобы не погружаться в него, чтобы не было к чему в нем сердцем и чувствами привязаться» (*Лор.* II, 269-270).

Более того, сам мир, по замыслу Бога, сотворен лишь для того, чтобы служить человеку. Млодзяновский подробно описывает, как все явления природы, социальные институты, все богатства и земные блага помогают человеку в достижении его цели. Ангелы защищают человека при жизни и сопровождают его на небо; святые служат христианину примером. Даже Христос-человек послужил людям тем, что стал им Искупителем (*Мл.* I. II, 422). «Все [Бог] сотворил, чтобы все служило... но хочет от тебя [Бог], чтобы ты скромно и умеренно пользовался [миром] и другим, кто нуждается, давал; чтобы не позволил господствовать над собой этим вещам, но чтобы ты над ними господствовал и на то их использовал, чтобы через них выслужить себе Господа Бога» (*Бел.* 2.30). Все в мире надо «любить умеренно», в той степени, в какой «для достижения последней цели мир может способствовать» (*Бел.* 2.105)<sup>182</sup>.

О том, что все тварное предназначено помогать человеку в его служении, свидетельствует тот факт, что Бог устроил весь мир не только гармонично, но и во всем заложил принцип целесообразности и пользы: «Имеют вещи сотворенные определенную себе меру, которая им для того служит, чтобы могли достичь отведенного им конца; и нельзя к этой их мере ничего до-

бавить или уменьшить без нарушения их пользы, и их блага ...Небо сотворил [Бог] очень просторным, чтобы все вещи, которые под ним находятся, оно могло охватить. Воздух же сделал меньшим, но большим чем земля и вода, так как воздух под небом [находится], но землю и воду со всех сторон окружает». Слону дано большое тело, чтобы он мог возить тяжести; лошадь создана такой, чтобы на ней мог поместиться лишь один наездник; у человека определенное количество членов тела, чтобы они могли гармонично функционировать и т.д. (*Бел. 2.177-178*).

Говоря о том, какое отношение к материальным благам должен выработать у себя христианин, католические авторы обращались и к проблеме богатства и бедности. Эта тема принадлежит к числу наиболее разработанных в проповеди XVII в. Авторы рассматривают ее не только как социальную проблему, но и предлагают свой ответ на вопрос, влияет ли размер материального достатка христианина на получаемое им посмертное воздаяние. На характер подхода проповедников к проблеме богатства и бедности в большей степени, нежели польские социально-экономические реалии, влияла точка зрения как западных, так и восточных отцов Церкви<sup>183</sup>.

Существование имущественного неравенства объясняется иерархическим устройством мира и общества: каждому сословию и социальной группе Бог определил свою меру благ в зависимости от исполняемых социальных функций. «Это следует из Провидения Божьего, — рассуждает Лоренцович, — которое приспособливает эту меру к сословию и положению каждого. [...] Людям великим, монархам, магнатам дает государства, провинции, волости, деревни, деньги... тысячами и миллионами, ибо этого положение их требует. Средним же [людям] уже не так много — в соответствии с положением... Нищим же, что от дома к дому просить ходят, не обеспечит такой милостыни, чтобы им крас-

ными деньгами давали». По мнению проповедника, «Бог может каждого нищего во всем сравнять с наивысшим монархом, но этого не делает» не потому, что Бог немилосерден, но потому, что по закону Божественной справедливости «положение нищего не содержит в себе того, что положение богача; а положение его — от голода умереть, не доест, грубой пищей питаться; язвы, червяки, мерзость всякая разъедает тело его...» (*Лор.* II, 143-144; *Бел.* 1.73). Поэтому христианин не должен стремиться к достатку, который не соответствует его месту в социуме, но «потребности свои обеспечивать... в соответствии со своим положением» (*Др.* 1.115-116).

Разделение людей на богатых и бедных является также частью Божественного домостроительства: «Хотел [Господь] иметь одних богатыми, а других — нищими, чтобы всем дать возможность для упражнения и приобретения добродетелей...» (*Бел.* 2.181-182). Более того, часто имущественное положение христианина является частью его предназначения, именно тем состоянием, в котором Богу угодно его спасти. «Ты должен быть равнодушен как к богатству, так и к бедности, — убеждает своих слушателей Млодзяновский. — Пусть ты будешь бедным, если иначе не можешь быть спасен, а только в бедности; пусть будешь богатым, если в богатстве Христос хочет тебя спасти» (*Мл.* 3.23). Поэтому в перспективе спасения имущественное положение, как и социальный статус, не имеет никакого значения: «Не нужно желать себе богатства, ибо множество богатых осуждено... Не нужно желать себе и нищеты, ибо и нищие бывают в аду, как те, кто от нищеты своей руки на себя накладывают» (*Мл.* I. II, 423).

Проповедники утверждают, что призыва к нищете в буквальном смысле в Евангелиях нет. Христос оставил заповедь не нищеты, но равнодушия к мирским благам: «Не повелевает нам Господь не иметь совершенно ничего в этом мире, но чтобы мы сердца наши

освобождали от привязанностей и склонностей ко всем этим мирским вещам» (*Бел.* 3.26). Христос не порицал обладание даже значительным материальным достатком. В евангельском фрагменте о богатом юноше (Мф. 19, 16-22; Мк. 10, 17-22; Лк. 18, 18-23) последний не осуждается за то, что он владеет значительной собственностью; Христос лишь советует юноше оставить ее для более верного служения Богу<sup>184</sup>. Часто евангельский призыв раздать богатства истолковывается просто как необходимость возлюбить ближнего. По мнению Млодзяновского, и в апостольские времена бедность раннехристианских общин была не следствием реализации евангельских заповедей, но всего лишь добровольного решения самих христиан. Апостол Павел также напрямую не предписывает богатым оставить свои владения [1Тим. 6, 17-19] (*Мл.* 1.1, 443).

Авторы XVII в. утверждают, что само по себе богатство не является чем-то греховным и злым (*Лор.* II, 34). Млодзяновский различает богатство и алчность. Богатство в этом положительном для него смысле является синонимом достатка. Приобретенное справедливым образом, оно служит своеобразным знаком благословения Бога («Богатство и достаток — хорошо, потому что это дар Божий» — *Мл.* 1.11, 253; «справедливо добытое богатство благословенно» — *РК.* IV, XIII, а. 12). Для Беллармино собственность свята и неприкосновенна («...блага различные, кто их по праву наследует и приобретает честно по отношению к другим людям, которые на эти блага никакого права не имеют, являются именно его, и никто иной, но именно он является их хозяином» — *Бел.* 1.35). Если христианин владеет даже значительным состоянием, то нет никакого смысла от него отказываться (*Бел.* 1.18). Другое дело, что поврежденного первородным грехом человека материальный достаток (как это было и в случае с институтом брака) может подтолкнуть к еще большему падению (*Лор.* I, 74).

Источник зла заключен не в самом богатстве, а в том, что христианин может сделать его главной целью своей жизни: «Не обилие богатств, и не величие почестей, не царства и владения, — рассуждает Беллармино, — делают человека мирским и сами по себе делают так, чтобы человек жил для мира. Но вожделение тела, вожделение глаз и гордыня...» (*Бел.* 1.19).

Проблема богатства сводится в проповеди не к тому, плохо им владеть для христианина или хорошо; но к тому, как *правильно им распорядиться*, чтобы оно было спасительным. Проблема спасительной или губительной роли богатства рассматривается на примере евангельской притчи о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19-31)<sup>185</sup>. Беллармино видит в ряде ветхозаветных персонажей своеобразную легитимацию материального достатка: «...Не богатство и достаток мы должны осуждать, когда мы знаем, что Авраам, Давид и много других святых были очень богаты. Но осуждению должно подвергаться дурное использование богатств, обжорство, пустая и бесполезная помпезность, многообразные и ненужные излишества. Осуждаться должно равнодушие к бедным и нищим и иные поступки, ввергнувшие несчастного богача в ад» (*Бел.* 1.18; 218-219). Богач из притчи сравнивается с Авраамом, для которого богатство стало своеобразной «лестницей к спасению»: «богатство плохо для плохих, для добрых же — дубро; деньги как к спасению, так и к наказанию могут привести» (*Мл.* 1.П, 246; 36). Важно отметить, что главной причиной осуждения богача называется лишь то, что он распорядился своим состоянием несправедливо. Среди причин осуждения ни разу не упоминается немилосердие к Лазарю, нарушение заповеди любви к ближнему (*Бел.* 1.38).

Богатство также может стать одним из путей к спасению: каждый человек «в соответствии со своим положением (т.е. в зависимости от размеров достатка — *М.К.*) должен «прикупать» себе небо» (*Мл.* 1.П, 253). Речь здесь

идет о милостыне, раздача которой аргументируется скорее соображениями выгоды, чем просто состраданием и любовью к ближнему. Говоря о пользе милостыни, Беллармино везде рассуждает о пользе именно для *дающего*: она избавляет от вечной смерти; если подается в состоянии глубокого сокрушения, то способна очистить грешника от повседневных грехов; завоевывает дружбу и симпатию людей; иногда способствует приумножению достатка дающего (*Бел.* 1.67-69). «Такие милосердные руки, щедрые на милостыню, уготовляют человеку богатства; и в тот момент, когда отдают — собирают, и то, что отдают — себе же прибавляют», — рассуждает о пользе милостыни для дающего и Лоренцович (*Лор.* I, 130). «Каждая милостыня не столько является актом милосердия по отношению к нищим, сколько актом благоразумия и милосердия по отношению к самому себе и своей душе», — ссылается на Августина Млодзяновский<sup>186</sup>. Богатые и бедные нужны друг другу, и в первую очередь — бедные богатым, чтобы последние «могли выказывать щедрость и милосердие к нищим» (*Бел.* 2.181-182). Тем более, что милостыня является самым простым, то есть не требующим особых усилий, путем к спасению: «малой ценой и работой большую получает прибыль. Все прочие ремесла в значительных усилиях нуждаются. [...] Но милосердие и милостыня ни в чем не нуждаются: только дай, что можешь; а если не имеешь ничего, то имей хотя бы желание дать и тем большую прибыль получишь» (*Лор.* I, 131). По мнению проповедников, христианин должен соразмерять размер милостыни с размером своего состояния; и чем выше материальный достаток, тем больше у него шансов отличиться на поприще христианского милосердия.

Милостыня выступает в проповеди как один из важнейших способов перераспределения материальных благ в обществе. В основе механизма этого перераспреде-

ния не столько любовь к ближнему, сколько чувство справедливости и целесообразность. Догматическое положение об общении святых подразумевает, что не только блага духовные, но и материальные в определенном смысле образуют общую сокровищницу (*thesaurus*), из которой может черпать каждый нуждающийся: «Все, чем владеет истинный христианин, он должен рассматривать как благо, которым он владеет сообща с другими; он должен всегда быть готов и желать прийти с помощью наиболее нуждающимся» (*PK. I, X, а. 24,26*).

Проповедники выделяют две положительные функции материального достатка: он необходим христианину для удовлетворения своих потребностей и потребностей своей семьи, и лишь во вторую — чтобы поделиться с ближним (*PK. IV, IV, а. 4*). Но Лоренцович, обращаясь к евангельскому призыву «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 39), делает важную оговорку, что в том случае, если христианин окажется в затруднительном материальном положении, то совершенно справедливо, если он ограничится заботой только о своих нуждах. Распределению богатства должен предшествовать здравый расчет и осознание того, кто и в чем действительно нуждается: «В наши руки вверил Бог вещь очень трудную: поделить справедливо, в соответствии со справедливыми основаниями все потребности; дать лишь там и столько, сколько действительно необходимо; ни больше и ни меньше на питание, на одежду, на общество, на милостыню, на Бога, на другие потребности» (*Лор. II, 145*). Во всем должна быть мера, даже в любви — считает проповедник: «Не говорю я, что вы хорошо поступаете, подавая когда не нужно, или когда сами не имеете, или так раздаете все, что самим ничего не остается... не следует так поступать» (*Лор. II, 220*). При составлении завещания, например, христианин не должен неразумно распределять милостыню, но посоветоваться с человеком сведущим и рассу-



дательным, способным подсказать, на что нужно потратить деньги в первую очередь, «...ибо любовь с благоразумием, а благоразумие с любовью ходят в паре» (*Бел.* 1.156)<sup>187</sup>. Чувство справедливости и благоразумия учит христианина, что подавать милостыню надо только тем, кто действительно бедствует; хотя милостыня и недостойным способствует вечному спасению: «я не говорю ничего о [необходимости] подавать тем нищим, которых лень заставляет побираться; но и среди таких розданная милостыня заслуживает вознаграждения от Бога» (*Мл.* 1.III, 332).

Обращаются проповедники и к проблеме, каков минимальный уровень милостыни. Большинство считает, что христианин отдает в качестве подаяния лишь то, что не является необходимым для его жизни и для того, чтобы достойным образом представлять свое сословие<sup>188</sup>. Беллармино ссылается на отцов Церкви, утверждая, что «достаток, превышающий потребности [человека] с необходимостью принадлежит бедным» (*Бел.* 1.156). «Подсчитай хорошенько, что ты имеешь и что тебе необходимо, — обращается к пастве Лоренцович. — Если имеешь что-либо в избытке, то отдай этот излишек» (*Лор.* II, 30). Подтверждение своих слов авторы ищут в Евангелии от Луки (11, 41): «Что составляет излишек, отдайте в милостыни»<sup>189</sup>. Ссылаясь на авторитет Василия Великого, *Римский Катехизис* определяет меру милостыни также тем, что превышает личные потребности христианина (IV, XIII, а. 16; 23)<sup>190</sup>. В своих рассуждениях проповедники XVII в. следуют утвердившемуся в западной теологии мнению, что все превышающее потребности христианина образует совместную потребительскую собственность всех нуждающихся. Именно этот излишек и должен быть отдан в качестве подаяния, что является не требованием христианской любви, но в первую очередь — чувства справедливости. Несмотря на универсальный характер заповеди милостыни, справедливость требует от христианина оказать помощь лишь тому, кто действи-

тельно в ней нуждается. Аргументом в пользу столь благоразумного распоряжения собственностью у Фомы Аквинского, например, было то, что каждый человек владеет материальными благами лишь по воле Бога, поэтому на него как на держателя возложена обязанность использовать их наиболее выгодным для общества образом. И милостыня, следовательно, должна распределяться не спонтанно, но благоразумно (ST. II-II, q. 32, 1; 5). Христианин может отказать кому-либо в помощи не от скупости, но потому, что по его расчету другой человек больше в ней нуждается<sup>191</sup>.

Нищета не предлагается проповедниками в качестве предпочтительного для христианина состояния<sup>192</sup>. Конечно, нищета может быть поучительна: в образе Лазаря из притчи выступает сам Христос, который был положен у ворот богача, чтобы дать последнему еще один шанс для спасения. Ради этих же «воспитательных» целей Бог насылает на Лазаря еще большие страдания (Мл. 1. II, 252). Образ Лазаря является положительным не потому, что он был нищим: «в Лазаре не то важно, что он был убог, язвами и болью поражен; но то, что в этом своем страдании он был терпелив и набожен — это заслуживает большей похвалы», — утверждает Беллармино (Бел. 1.219).

Нищета иногда оценивается в проповедях откровенно негативно («Славься бедность без нищеты...» — Мл. 1. II, 244), потому что многие бедствуют от того, что не хотят работать. *Римский Катехизис* квалифицирует попрошайничество людей, испытывающих нужду не в силу жизненных обстоятельств, но от нежелания трудиться, как одну из разновидностей кражи (IV, VIII, а. 9). Поэтому проповедники в один голос осуждают тех, кто живет подаванием не по воле Бога, а из-за собственной лени. Не за каждый акт милосердия Господь воздаст верующим сторицей, ибо не зачтутся «милостыни тем бедным, которым безделье велит побираться»

(Мл. 1.ІІІ, 332). Лоренцович утверждает, что нужда и нежелание трудиться часто ходят рука об руку, и осуждает нищих, пассивно уповающих на помощь со стороны Бога: «Хочет хорошо пожить, ничего дурного не испытывать, в нужде быть спасенным; а сам и с места не сдвинется, руки не поднимет, только хотелось бы ему, чтобы Бог сам все ему в рот вложил» (Лор. ІІ, 142). «Несчастные, голотá! — обращается к нищим Млодзяновский. — Не стремитесь уж слишком выставляться и говорить: бойтесь нас, уважайте нас, ибо мы — благословенные... Но благословенны нищие духом, а не одеждой...» (Мл. 1.ІV, 236). Некоторые авторы предлагают даже наказывать тех нищих, кто оказался в такой ситуации не в силу жизненных обстоятельств, но по собственной лени. Если человек живет в нужде и голодает, то скорее всего он просто недостаточно работает: «...дво-якое... бездельничанье в этом мире. Одно — когда кто от лени и праздности своей не желает работать, но предпочитает просить милостыню; за это он потом... наголодается» (См. 1.І, 336).

В трудах теологов, обращавшихся к социальной проблематике, рано зазвучала мысль о том, что нищие бездельники не заслуживают помощи и опеки и представляют серьезную угрозу для благополучия общества. В польской публицистике XVI в. аналогичная мысль была высказана А.Ф.Моджевским, который выступал за применение жестких мер по отношению к нищим (привлекать их к принудительным работам; удалять непокорных из городов, т.п.)<sup>193</sup>. Таким образом, на вопрос «может ли богатый спастись?», прозвучавший еще в названии одной из бесед Климента Александрийского, проповедники XVII в. отвечали положительно. Более того, у богатого было даже больше шансов на спасение, ведь его материальный достаток давал ему дополнительные возможности для совершения милосердных поступков.

## На территории православных

*Дар духовный contra призвание.* Социальной проблематике православные авторы уделяют гораздо меньше внимания, чем католические проповедники<sup>194</sup>. Не получает разработки столь частая у католиков тема о соотношении общего и индивидуального блага, об ответственности христианина за свои поступки, могущие стать причиной социальных катаклизмов. К проблеме всеобщей значимости индивидуальных грехов обращается только Галятовский, но и у него эта тема рассматривается в самом общем виде, и для иллюстрации своих мыслей проповедник обращается исключительно к ветхозаветным образам. Самые разрушительные социальные последствия может вызвать нарушение шестой заповеди: «...за грех телесный погубил Бог мир потопом, за грех телесный спалил Содом и Гоморру огнем серным... за грех телесный приказал Моисею уничтожить мадианитян и разрушить всю землю мадианскую» (КР. 113-114). Нигде в проповедях не встречаются объяснения современных социальных и военных катаклизмов тем, что люди исчерпали меру отпущенного им Богом произвола или что они стали грешить больше, чем их предшественники.

Людей, по мнению православных авторов, связывает не столько принадлежность к определенному социуму, но в первую очередь — к единой Церкви, мистическому телу Христа. Промысел Божий приготовил каждому человеку не место в социальной иерархии, определенное профессиональное, семейное и другое положение, сохраняя верность которому он только и может спастись. Промысел Божий приготовил каждому христианину свою духовную миссию, место и характер участия в строительстве Церкви Христовой на земле. Для этого «раздал [Бог] между нами дары», — говорится в поучении на V воскресенье Великого Поста в ЕУ. Эти

индивидуальные духовные дары являются общим достоянием и должны использоваться на общее благо. «Чтобы каждый, кто только взял от [Бога] какой дар, другим даром этим помогал, другим служил, о построении тела Церкви старался, для совершенства всех верующих трудился». Чем больший дар получает человек, тем большая на него возлагается ответственность (*ЕУ. I, 83об.-84*). В день суда Христос в первую очередь будет судить верующих в соответствии с тем, как они распорядились своими духовными дарами («по вверенному вам дару в день судный должны будете отчет держать» — *ЕУ. I, 146об.*).

Духовная и светская власть также рассматриваются как своего рода дары, розданные Богом избранным. Обязанностям тех, кто «на должности, звания и начальствование поднесены» (*ЕУ. I, 48*), уделяется самое большое внимание. На страшном суде с них спросится строже, чем с их подданных: «Меньший ведь прощен будет, и помилование получит, а настоятелей строго будут расспрашивать» (*ЕУ. I, 48об.*). На них возлагается не только обязанность отеческой опеки над нуждающимися и обиженными («имейте жалость к несчастным, за обиженных заступайтесь, нуждающимся помогайте», — призывает *ЕУ. I, 48*); но духовного попечения, наставления их на путь спасения (*ЕУ. II, 12об.*). В проповеди в день преподобного Антония Печерского Галлятовский также рассуждает о том, что на страшном суде представители власти, все «настоятели» будут судимы по тому, как они способствовали спасению вверенных их опеки христиан: «Цари, князья и все господа будут отвечать Богу за слуг и подданных своих; гетман за солдат, учитель за учеников, отец и мать за детей своих» (*КР. 204-204*).

В отличие от католических авторов, которые утверждали в проповедях идею равенства всех людей только и исключительно перед Богом, *ЕУ* утверждает равен-

ство людей *между собой*. Различие между людьми состоит не в том, какое они занимают социальное, профессиональное или иное положение, но в том, какие духовные дары они получили от Бога. Эти дары не могут быть причиной чьего-либо превознесения, потому что «все мы братья, и все мы одного отца имеем — Бога» (ЕУ. I, 84об.; 48). Общая связанность людей через Бога выражается также в идее об их взаимной ответственности в спасении: «Один другого да будем спасительной дороге наставлять», — призывает ЕУ (I, 146об.). «Один за другого взаимно прося Бога, и один о другом промышляя; так что молитвы и просьбы, любовью и миром нас между собой соединенных, и с Богом нас соединят» (ЕУ. I, 104об.). Главная обязанность верующего — молиться за других, не только за недругов своих, но и за всех на свете (ЕУ-397.147об.). Как каждый христианин должен горевать о грехах своих ближних, так и радость от спасения должна быть всеобщей<sup>195</sup>. Настроением общего ликования всего тварного мира проникнута поучения на праздник Пасхи. Не только люди, но и оба мира — земной и небесный — связаны узами единства. Силы небесные также печалются от грехов людей и радуются их спасению: «Когда мы бедовали, они от этого грустили: теперь, когда мы утешаемся, они от этого радуются»; «Ангелы и Архангелы нашими бедами приводимы бывают к жалости». Поставленные после грехопадения у врат рая херувимы, призванные стеречь его пределы, «от огорчения, однако, грустили». Ни грехопадение, ни все совершенные человечеством грехи не способны разорвать это общее единство всего тварного в Боге, то, что в поучении называется «союз любви» (ЕУ. I, 153об.).

Как социальное положение, так и брак и безбрачие не рассматриваются в проповеди как предзаданные Богом состояния, верность которым является одним из условий спасения. В отличие от западной теологии,

практически единодушно утверждавшей, что институт брака был установлен еще в раю, ряд представителей восточнохристианской традиции считали, что не только брак, но и само разделение на полы произошло или в результате грехопадения Адама, или по предведению Бога, что таковое должно случиться. В соответствии с изначальным промыслом Творца человек должен был размножаться иным, ангелоподобным образом<sup>196</sup>. Василий Великий относил брак к «средним добрым делам», которые не влияют определяющим образом на спасение, но в определенных случаях могут освящать христианина. Супружество, по мнению отца Церкви, установлено для тех, «кто не в состоянии вынести подвигов девства»<sup>197</sup>.

Подробно к проблеме брака *ЕУ* обращается только однажды – на I воскресенье Великого Поста. Поучение рассматривает его как «святое состояние», «праведное состояние супружества». Брак не понимается как институция, способствующая ограничению телесного вожделения в человеке. Он дает возможность супругам проявлять любовь друг к другу, и за верность в этой любви они будут «чадородством награждены» (*ЕУ*. I, 47об.-48). Рассматривая брак как одно из семи таинств, Галятовский видит его функции во взаимопомощи супругов, в рождении потомства. И лишь в последнюю очередь говорит о том, что таинство установлено для того, чтобы человек мог «избежать греха телесного – распутства и прелюбодеяния» (*КР*. 108). Не рассуждает православный автор и о ценности вдовства: допускается даже возможность вторичного брака в случае смерти одного из супругов («может другую жену взять, когда первая умрет. И жена может пойти за другого мужа по смерти первого» – *КР*. 109). О ценности девства Галятовский говорит лишь дважды, но нигде категорически целомудрие браку не противопоставляется (*КР*. 156, 165).

**Активность духа.** Значительное место в католической проповеди занимает проблема деятельного участия человека в собственном спасении. Как отмечалось выше, это деятельное участие включало в себя и различные формы внешней — мирской активности. О необходимости активных усилий человека говорят и православные памятники. «Теперь время делания, и сеяния, и приобретения. Теперь трудолюбивым усилием, трудами непрестанными, трудолюбивым путем да будем сеять со старанием», — призывает *ЕУ* в поучении в воскресенье о слепорожденном. Но это «делание» относится не к какой-то форме мирской деятельности, но исключительно к делам духовным. «Да посеем семя духовное, — продолжается поучение, — да посеем плоды щедрости, любовь, терпение, братолюбие, добродетель, покорность, скромность, милосердие, сострадание, мир, радость и освящение» (*ЕУ. I, 146-146об.*).

Как и католические проповедники, православные авторы считают «порожневание» одним из тяжких грехов («бездельничанье многому злу бывает причиной» — *ЕУ. I, 146об.; 125об.*). Бездействующий человек становится легкой добычей дьявола: «Те люди, которые бездельничают, ничего не делают, на тех неприятель души нападает и души их грехами убивает» (*КР. 205; ЗБ. 190*). Но «леньность» понимается не как практическое бездействие, но обозначает такое *душевное состояние*, когда христианин не прилагает усилий к собственному спасению. Не лениться — это не значит быть активным, но быть готовым «к песням и молитвам в любое время... к заутрени, ко всем часам, к вечерни... и к каждому словословию и учению» (*ЕУ. I, 43-43об.*). Обращенный к верующим призыв «Да будем трудиться во всех Богу угодных делах» (*ЕУ. I, 146об.*) подразумевает не практическую деятельность, но духовное деяние. По мнению Галятовского, ветхозаветный пророк Илия был безгрешен именно потому, что «никогда не бездейство-



вал»; «и мы да будем остерегаться бездельничанья, — продолжает проповедник, — или будем молиться, или еще что доброе совершать, и будем свободны от грехов» (КР. 150). О том, что порицается в первую очередь «лѣность» как душевное состояние свидетельствует и то, что в качестве ее синонима в ЕУ используется «нечулость» (бесчувственность, равнодушие) (ЕУ. I, 104). *Зерцало богословия* также рассматривает «праздность» в первую очередь как состояние нравственное, а не анти-созидательное («может [человек] творить или доброе или злое; или от обоего воздержаться, и в праздности пребывать (курсив мой — М.К.)» — ЗБ. 147). Василий Великий рассуждает о лени как о душевном состоянии: когда «душа ленится», «дремлет», когда «ум бездействует», тогда греховные помыслы и овладевают человеком. В «душе бодрственной» им места нет<sup>198</sup>. Подвижник отождествляет праздность с лукавством, ссылаясь на фрагмент евангельской притчи о талантах (Мф. 25, 26)<sup>199</sup>.

Перенесение центра тяжести в православной проповеди с внешней активности на внутреннюю — в область духа — объясняет и тот факт, почему нигде не встречается обращенного к верующим призыва занять активную позицию в борьбе со злом в мире. Только Галятовский использует образы сражающейся Церкви и христианина-воина. Но у него они лишены той смысловой нагрузки, которую несут в поучениях католических авторов. Церковь «воюющая» обозначает тех верующих, кто подвержен всем невзгодам и страданиям земной жизни (КР. 87), а образ «воины Христовы» относится только к монахам, на долю которых выпала особо яростная борьба с дьяволом («войну ведут с недругами души и их побеждают...» — КР. 97).

Активное противостояние злу рассматривается скорее как борьба с проявлениями этого зла в самом себе, чем в окружающем мире. «Царству Сатаны» верующий противопоставляет свои личные добродетели, а не активную деятельность по изменению и улучшению ок-

ружающего мира: изменяясь внутренне, христианин тем самым преобразует и мир вокруг себя<sup>200</sup>. «Встаньте, опоясав чресла ваши истиной, и ею против лжи сражайтесь, — призывает Ставровецкий. — Располагайте полки ваши напротив полков дьявольских, и побеждайте кичение и гордость смирением, алчность — воздержанием, ненависть — братолюбием, блуд — чистотой, лихоимство — подаванием милостыни, чревообъядение и пьянство — постом и трезвостью, вражду — мирным и кротким друголюбием» (ЗБ. 172). Ничем иным, кроме как «кротостью и молитвой», победить зло в мире невозможно (ЕУ-397. 145об.-146).

Незначительное внимание, уделяемое внешним, преобразующим формам человеческой активности определило и то, что тема труда практически не поднимается в анализируемых украинско-белорусских памятниках. С одной стороны, ЕУ не умаляет его созидательной ценности, считает честный труд добродетелью. «Действительно великая это добродетель жить плодами справедливого труда своего», — гласит поучение о призвании апостолов (Мф. 4, 18-2) (ЕУ. II, 8). С другой стороны, идеализируется райское состояние прародителей, но не потому, что человек имел возможность не трудиться, а потому, что он умел всецело доверять Богу. Библейский образ птиц небесных, которые не сеют и не жнут (Мф. 6, 26), олицетворяет жизнь Адама до грехопадения: «напоминает нам Господь начальное жительство человека, когда Бог кормил Адама в раю без сеяния...» (ЕУ. II, 15). В ЕУ осуждается излишняя забота о хлебе насущном, потому что «люди много работают» главным образом не по необходимости, а «для пустой славы» (ЕУ. I, 35). Предусмотрительность в делах земных является одним из проявлений неверия, отсутствия упования на помощь Бога (ЕУ. II, 15-15об.). Василий Великий считает, что активный труд не тождествен исключительно продуктивной и созидательной деятель-

ности, но включает элемент служения, добродетели. Поэтому и продукт труда включает в себе как бы нравственную составляющую. В разделе «О делающем дело свое с превозношением и ропотом» его устава говорится, что братья в монашеской общине не должны использовать плодов труда такого человека, так как к его труду примешан грех (лень, гордыня, т.п.)<sup>201</sup>. Галытовский рассматривает труд в первую очередь как аскетическую практику, главная ценность которой состоит в сокрушении тела («трусами... сокрушим... горшки глиняные, тела свои» — *КР.* 121), то есть акцентирует его воспитательно-духовную ценность, а не творчески-преобразующую<sup>202</sup>.

**«Братолюбием уподобимся человеколюбивому Богу».** Как и в католической проповеди, проблема отношения к мирским благам, влияние размера материального достатка на посмертное воздаяние принадлежит к числу наиболее разработанных социальных сюжетов православной учительной литературы.

Наличие материального достатка или полное его отсутствие однозначно спасение не определяют: «и нищие некоторые спасения достигают, а иные гибнут; и из богатых некоторые спасаются, а иные погибают» (*ЕУ.* I, 156об.). Но богатство таит в себе немало опасностей, причиняет владельцу дополнительные беспокойства. Галытовский уверяет своих слушателей, что богатые живут меньше бедных, потому что больше едят и упиваются: «Кто много ест и много пьет, тот не много будет жить на свете, так как желудок, множеством пищи и напитков наполненный, не может этого переварить и болит, потом боль от желудка по всему телу расходится и душу из тела выгоняет» (*КР.* 87).

Как и в католической проповеди, порицается не само по себе богатство, но страстная к нему привязанность. В соответствии со святоотеческой традицией сребролюбие, или алчность («лакомство»), выделяется

как один из главных грехов, корень всех пороков («всей злобе корнем есть сребролюбие» — *ЕУ. I, 35; 36об.*). «Ничего худшего и более вредного нет, чем сребролюбие и алчное собирание имущества» (*ЕУ. II, 11об.*). Сребролюбцы однозначно будут осуждены, так как из-за алчности «и Христос продан был» (*ЗБ. 193*). «От этой скверны и нечистой чаши все истекают злости, злодеяния, нечистота, блуд, прелюбодеяние, мерзость содомская, грабежи, разбои, лжесвидетельства, клятвopеступления, неправосудия, обиды других и озлобление, плач вдов, нагота сирот, глад и лишение» (*ЗБ. 193-194*). Тональность одного из поучений *ЕУ* позволяет сделать предположение о том, что осуждалась вообще любая форма накопительства. Обращаясь к фрагменту из Нагорной проповеди о невозможности одновременно «служить Богу и маммоне», *ЕУ* утверждает, что здесь «о несобирании имущества учит нас» Бог (*ЕУ. II, 12-13об.*). Одним из аргументов в пользу личной бедности монаха у Василия Великого является то, что приобретение собственности в любом виде (то есть присвоение себе каких-либо благ для *единоличного* распоряжения) является одной из форм кражи. Владение собственностью, как ничто другое, демонстрирует неверие христианина, что Бог обеспечит его всем необходимым для жизни<sup>203</sup>.

Трудно спастись тем богачам, которые за богатством забыли Бога или накопили состояние нечестным путем. И наоборот, «которые же люди богатые Бога не забывают, хвалу ему возносят, которые в богатствах своих не портятся, не пускаются в разврат, которые добрым способом богатства приобретают и трудом, которые на благо используют его, не только на свою пользу ...те могут неба достичь, так как много людей богатых было на свете, однако неба достигли» (*КР. 146*). Как и в католической проповеди, принципиальное значение имеет не столько обладание материальными благами, сколько распоряжение ими (*ЕУ-397. 210-211*). Богатые

могут спастись, если они справедливо разделят свое состояние между нуждающимися, Церковью и оставят часть на удовлетворение собственных потребностей. Важно отметить, что собственные потребности стоят у Гаятовского на последнем – третьем месте, уступая первое милосердной заботе о бедных («...богатые люди пусть не сомневаются в благодати Божьей и не отчаиваются о своем спасении... пусть на три части состояние свое разделят. Одну часть пусть дают бедным, другую на монастыри монахам, третью пусть на свои нужды обращают» – *КР.* 192).

Раздача милостыни аргументируется не соображениями выгоды, но в первую очередь состраданием и любовью к ближнему. Крайне редко встречаются призывы помогать нищим для того, чтобы заручиться на будущее их заступничеством и молитвой: «Сделайте себе приятелями бедных за мамону... от богатства давая им милостыню... чтобы, когда придет к вам нужда под конец жизни вашей, они вас, уже в небе будучи, молитвами своими привели в вечную небесную святыню» – *КР.* 62). *ЕУ* резко порицает тех, кто обладает избыточными средствами и не испытывает сострадания к нуждающимся ближнему. Все, чем обладает христианин сверх своих потребностей, рассматривается как вещь украденная: «Тот, кто многое имеет, а милости не вершит, хищником является и ростовщиком...»; «если что сверх потребностей и излишнее богатый имеет, а нуждающемуся и бедному не дает, именно это он как бы вырвал у тех, кто нуждается и нищих и отнял... и присвоил» (*ЕУ.* I, 27). Обращаясь к толкованию притчи о богаче и Лазаре, Гаятовский объясняет, что Авраам не позволил Лазарю остудить язык богача не потому, что тот был богат, а потому, что он был лишен милосердия к нищим, следовательно, и сам не заслуживал милосердия (*КР.* 92). Аналогичное толкование этой притчи предлагает и *ЕУ* (*ЕУ.* II, 127об.-136)<sup>204</sup>.

Православные авторы обходят молчанием вопрос о том, какова должна быть мера подаяния. Встречаются только общие рекомендации типа: «щедро и охотно давайте» (ЕУ. I, 51); «Бог и наше и свое давать заповедует тем, кто в нужде» (ЕУ. II, 13об.). Мера помощи нуждающимся определяется не соображениями справедливости, целесообразности и расчета, но исключительно любовью и сочувствием к страданиям ближнего, потому что милостыня «есть частью любви» (ЕУ. I, 26об.). Поэтому никакого значения не имеет личность того, на кого милосердие направлено. «Милостыня потому так и называется, что мы подаем ее и недостойным, из одного лишь человеколюбия», — утверждал Златоуст. Отказ в милостыне означает для него «хищение, и любостязание, и отнятие»<sup>205</sup>. И в древнерусских учительных сборниках универсальное требование милостыни не знает никаких ограничений: верующих призывают делиться с каждым независимо от того, достоин ли он по своим нравственным качествам этой помощи. Переводные сборники афоризмов *Пчела* советуют помогать даже «лукавым», то есть явным грешникам, если они в том нуждаются<sup>206</sup>.

Два фрагмента ЕУ можно интерпретировать и как призыв едва ли не к полной раздаче богатств, совместному их использованию: «Если бы все на общее употребление из сокровищниц [богачей] пущено было, так много нищих нужды бы не испытывало» (ЕУ. I, 27); «Раздадим богатства, сколько имеем и сколько иметь можем и отдадим нищим» (ЕУ. II, 14). Важно отметить, что помощь нуждающимся рассматривается в ЕУ не только как обязанность каждого отдельного христианина; эта обязанность возлагается и на светскую власть: «Вы, богатые и настоятели светские, в помощи которых и спасении нищие нуждаются, по силам своим спасайте их и вспомогайте» (ЕУ. I, 27об.-28).

В отличие от католической проповеди, отрицательно отзывавшейся о тех, кто бедствует из-за собственной лени, православные авторы не выделяют различных категорий нищих. Нищета выступает как духовный крест, который необходимо нести со всем присущим истинному христианину смирением (*КР.* 93). В каждом просящем подавание надо видеть младшего брата Христа («Каждый бедный православный, покорный и благодарный, брат есть Христов и потому, что и Христос жил в нищете» — *ЕУ.* I, 26)<sup>207</sup>, который должен с благодарностью отвечать на любой обращенный к нему жест милосердия («Вы, бедняки... имейте к Богу искреннюю благодарность за каждое подавание» — *ЕУ.* I, 51). В отличие от католических проповедников, часто вообще не упоминавших о Лазаре из евангельской притчи, православные авторы уделяют его судьбе гораздо больше внимания. При этом акцентируется безропотность и смирение Лазаря, который попадает на лоно Авраама не потому, что был нищ, но за свое терпение. Эта мысль проводится и в других учительных сборниках XVII в., которые подчеркивают, что и среди богатых спасутся лишь те, кто смиренно переносит выпадающие на их долю несчастья<sup>208</sup>.

Милостыня выступает в православных текстах не только как форма помощи ближнему. Она, как и любой милосердный поступок, обладает очищающей и спасающей силой, является важной составляющей любой аскетической практики: «Истинный пост — не только тело истощать, но и ту часть, которую мы посту в оброк отдали, бедным отдать» (*ЕУ.* I, 33). Милостыня является действенным лекарством от вспыльчивости («поскрамляет вспыльчивость» — *ЕУ.* I, 35); в сочетании с постом избавляет человека от смерти вечной (*ЕУ.* I, 76; «Милостыня, которую мы даем бедным, грехи наши изглаждает», спасает от вечных мук ада — *КР.* 90). А после смерти именно наше деятельное ми-

лосердие к ближнему в образе девицы поведет нас на небо: «когда закончим жизнь нашу нынешнюю, в тот момент милосердие наше, явленное людям бедным, как девица светлая ... души наши возьмет и вознесет к царю небесному вседержителю»(КР. 91)<sup>209</sup>. Милостыня — неотъемлемая спутница покаяния (КР. 74); благодаря ей верующие получают «грехов своих отпущение» (ЕУ. I.31). Мера милосердия Бога по отношению к грешному человеку определяется мерой милосердия этого человека по отношению к ближнему: «Если мы простим ближним нашим их против нас прегрешения, так и мы сами получим отпущение грехов наших от Бога» (ЕУ. I, 30об.-31). Требования Бога не превышают естественных сил человека, тем более, что они соразмеряются с возможностями каждого: «Требует от нас братолюбия... по силе нашей, и от тех, которые и могут, и имеют с чего [дать]», а «от неимущих и немогущих, саму волю их принимает Господь за деяние» (ЕУ. I, 25об.).

Требование быть милосердным проистекает из заповеди любви к Богу и ближнему. Именно любовь, а не представления об общественном благе и не чувство справедливости выступает в православной проповеди основным регулятором межличностных отношений.

Само понятие справедливости имеет различную смысловую нагрузку в православной и католической учительной литературе. В перечне добродетелей она фигурирует в православных текстах на последнем месте, в то время как католики ставят ее на первое место после веры (Мл. I.I, 319; Лор. II, 41). В православных памятниках понятие «справедливый» часто выступает синонимом праведного (КР. 117-118; ЕУ. I, 101об.). У католиков, в соответствии с томистской традицией, справедливостью называется должный порядок человеческого общежития, когда христиане «каждому отдают то, что ему надлежит... Настоятелю надлежит пудать. Родителям — уважение. Господам — страх» (Бел. I.43)<sup>210</sup>.



Отношения с ближними регулируются не чувством любви, но представлениями о справедливости. Например, прощение ближнему нанесенных обид и оскорблений не должно сочетаться с попустительством: «Не о том наука веры святой католической о прощении ближних учит, что своего нельзя потребовать через право и суд; потому что это было бы не по справедливости, которая существует для наказания злых» (*Мл.* I. III, 333). Любовь к ближнему понимается не столько как сострадание и бескорыстная помощь, сколько как уважение его интересов, непричинение ему ущерба и вреда (*Мл.* I. I, 445; II, 364).

В православной проповеди любовь предстает как главная добродетель христианина, а одновременно и как основа всех прочих добродетелей: «всему доброму корнем любовь есть» (*ЕУ.* I, 30об.). В перечне основных добродетелей «любовь, сострадание, милостыня» стоят на первом месте (*ЕУ.* I, 79). Христианин добродетельный – это в первую очередь человек любящий: «И по тому узнают все, что вы ученики мои, если будете любовь иметь один к другому [*Ин.* 13, 35]. А силой любви есть нищелюбие, то есть нищеты и бедных милование» (*ЕУ.* I, 25). На суде христианин будет судим в первую очередь по тому, насколько он любил ближних: «Горе грешным, но более – немилосердным. ...Немилосердные в огонь адский отсылаются, потому что ненависть любили, которая есть началом всего злого и главным любви недругом» (*ЕУ.* I, 26об.). Бог «отошлет на вечные муки не имевших милосердия», а милосердному «для малых добрых дел и милости великую награду даст» (*ЕУ.* I, 25об.). В *Правилах, пространно изложенных* Василием Великим выдвигает идею любви к ближнему как главный аргумент в пользу общежительного монашества, а не отшельничества. Человек является существом социальным потому, что в нем заложена потребность любить ближних. Любовь же эта не мыслится без свое-

го деятельного воплощения. Отсюда, по мнению отца Церкви, человеческая деятельность является не чем иным, как внешним выражением любви к ближнему<sup>211</sup>. Любовное отношение христианина к другим людям уподобляет его человеколюбивому Богу: «Милосердные и братолюбивые люди милосердному и человеколюбивому Богу подобны; а немилосердные и братоненавистники подобны немилосердному человеконенавистнику дьяволу» (ЕУ. I, 26об.). Даже по отношению к самому себе христианин должен испытывать чувство любви («имейте к себе нежность» — ЕУ. I, 96об.; «имейте любовь неустанную к себе» — ЕУ-397. 226об.-227), которое является началом отвращения от греха и обращения к Богу.

\* \* \*

И в католической и в православной проповеди человек рассматривается в контексте его связей с окружающим социумом и своих обязанностей по отношению к нему. Это свидетельствует о том, что в обеих традициях не только собственно религиозная деятельность, но все сферы жизни рассматриваются как значимые для спасения. При этом сходстве принципиальное отличие двух традиций состоит в том социальном идеале христианина, который они предлагают верующим как образец для подражания.

В католической проповеди человек предстает включенным в жесткую социальную иерархию, место в которой, равно как и его *status vitae*, предопределены ему Богом. Сохраняя верность своему социальному статусу и образу жизни, христианин не только выполняет волю Бога, но и способствует сохранению общественной стабильности и порядка. Католическая литература акцентирует ответственность каждого за судьбу той социаль-

ной общности, к которой он принадлежит. Идея об ответственности рождается из представления о том, что человек способен своими поступками (как добродетельными, так и порочными) активно вмешиваться и определять судьбу всего общества. Обратной стороной идеи ответственности становится призыв занять социально активную позицию, которая подразумевает и деятельное противостояние злу (образ христианина-воина).

Главным регулятором межличностных отношений в католической проповеди выступает справедливость. Чувством справедливости регламентируются и акты милосердия по отношению к ближнему, в том числе и милостыня, которая рассматривается как важная форма перераспределения материальных благ в обществе. Отсюда — обращенное к верующим требование рационально и благоразумно использовать вверенное Богом состояние; дифференцированное отношение к нищим; порицание бедности, вызванной нежеланием трудиться, как потенциальной угрозы социальному порядку, как выражение отказа от деятельного образа жизни.

Православная учительная литература предлагала верующим иной социальный идеал христианина. Люди связаны не ответственностью за судьбу какой-либо социальной общности, но ответственностью за созидание Церкви Христовой, поэтому не добросовестное исполнение своих социальных, профессиональных и иных обязанностей, но реализация духовной миссии (или духовного дара) является определяющим спасение фактором. Центр тяжести в православной проповеди переносится с внешней активности на внутреннюю — в область духа. Поэтому не встречается обращенных к верующим призывов занять активную позицию в борьбе со злом в мире, участвовать собственным трудом в освоении и улучшении окружающей действительности. Можно предположить, что в подобных представлениях

заложена мысль о социальной пассивности; иными словами, социально активный христианин не предлагается в качестве образца для подражания.

Главным регулятором межличностных отношений в православной проповеди выступает любовь, которая связывает между собой не только людей, но и мир тварный с миром ангельским. «Братолюбием» христианин уподобляется человеколюбивому Богу. Поэтому в православных текстах отсутствуют идеи о благоразумном распределении милостыни, основанной на здоровом расчете помощи. Любовь выступает как единственное мерило того содействия, которое христианин оказывает нуждающимся.

## Послесловие

Проведенный анализ свидетельствует, что католические и православные проповедники, обращаясь к общему источнику веры — текстам Священного Писания, предлагали своей пастве совершенно иной образ человека.

Какое значение для истории сосуществовавших в Речи Посполитой конфессиональных сообществ имел тот факт, что им прививались различные представления о том, что нужно делать для собственного спасения; как относиться к смерти и готовиться к ней; как человеку выстраивать отношения с окружающими, относиться к труду, достатку, своему месту в обществе? В какой степени пропагандируемые церковными наставлениями представления усваивались верующими, становились основой их поведения? Ответить на эти вопросы можно лишь привлекая самый широкий круг источников: от актового материала и материалов судебных разбирательств до мемуаристики, завещаний, произведений фольклора.

В качестве рабочей гипотезы можно предположить, что важным фактором усвоения верующими предписываемых норм и образцов поведения было усиление церковного контроля за их соблюдением. А с середины XVII в. в области выполнения как чисто религиозных практик, так и соблюдения норм христианской морали начинает действовать не только прямое церковное, но и общественное принуждение. Явление это, получившее название «социологического христианства», было характерно, хотя и в разной степени, и для католиков и для православных Речи Посполитой. Статуты украинско-белорусских религиозных объединений мирян — братств возлагали на их членов обязанность контролировать соблюдение норм христианской морали не только внутри данного религиозного объединения, но и других групп верующих, даже православного духовенства.

Судебные книги второй половины XVII в. дают представление о том, как местные сельские общины бдительно следили за тем, чтобы их члены не работали по праздничным и выходным дням, исправно посещали воскресные богослужения, регулярно приступали к церковным таинствам, во всем жили по-христиански. На нарушителей налагали денежные взыскания в пользу Церкви и общины, подвергали их телесным наказаниям, заковывали в железные обручи, принуждали к публичному церковному покаянию. Уставы сельских общин предусматривали наказания и для тех, кто нес ответственность за нравы деревни. Одним из проявлений этой акции укрепления нравственных устоев общества, приведения их в соответствие с церковными нормами можно считать и ужесточение наказаний за нарушение христианских заповедей (например, введение смертной казни за прелюбодеяние). На супругов возлагалась обязанность взаимно контролировать поведение друг друга и даже доносить на провинившуюся сторону в случае необходимости. Крайним проявлением этого общественного принуждения были возобновившиеся в Речи Посполитой XVII в. процессы против колдунов и ведьм<sup>212</sup>.

Усиление контроля Церкви и общества за поведением христианина, за тем, в какой мере он выстраивает свою жизнь в соответствии с предписываемыми ему нормами, позволяет предположить, что проповедь была важным инструментом формирования не только конфессиональной идентичности верующих, но и специфических католического и православного этосов — определенных правил и образцов житейского поведения, уклада и стиля жизни данных конфессиональных сообществ. Этосов, которые, в свою очередь, определили специфику развития православных и католических обществ Нового времени.

## Примечания

### Предисловие

- 1 Это явление получило в историографии название конфессионализации. Развернутое его определение дано Е.В.Зееденом: «Религиозно-интеллектуальное и организационное оформление различных противоборствующих со времен религиозного раскола христианских конфессий в относительно стабильные (в том, что касается догматики, права и религиозно-нравственных установок) церковные структуры». Цит. по: *Дмитриев М.В.* Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII вв. // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч. 1. М., 1996. С. 26.
- 2 *Czapliński W.* Kultura baroku w Polsce // Pamiętnik X Powszechnego zjazdu historyków polskich w Lublinie. Cz. 1. Referaty. W-wa, 1968. S. 203.
- 3 О специфике постановки учительного дела в Православии и Католицизме см.: *Виноградов В.П.* Уставные чтения (Проповедь книги. Историко-гомилетическое исследование). Вып. 1, 3. Сергиев Посад, 1914-1915; *Никольский Н.К.* Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV–XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901; *Черторицкая Т.В.* Уставные чтения. Исследования и материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (далее – ТОДРЛ). Т. 39. Л., 1985. С. 236-238; *Dargan E.* History of Preaching (from the Apostolic Fathers to the Great Reformers). N. Y., 1905; *Pelczar J.S.* Zarys dziejów kaznodziejstwa w kościele katolickim. Cz. 1. Kaznodzieje greccy do IX w., łacińscy do XVI w. Kraków, 1896.
- 4 *Никольский Н.К.* Исторические особенности. С. 4; *Харламович К.В.* Малорусское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1. С. 420, 429.
- 5 *Pelczar J.S.* Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce. Kraków, 1917. S. 76-79.
- 6 *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 104; *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 27. Л., 1972. С. 47-48.
- 7 *Stanisław Grodzicki* (1541–1613). O strasliwym sądzie Pańskim, na pierwszą Niedzielę Adwentu, kazanie. Kraków, 1603. Цитируется в тексте как «*Гр*».
- 8 *Antoni Kasper Drużbicki* (1590–1662). (1) Droga doskonałości chrześcijańskiej na trzy części rozłożona, z poważnych autorów duchownych zebrana i wszystkich stanów ludziom do używania łącznego. Kalisz, 1665; (2) Dyscypliny duszne, to jest: rozmaite sposoby karania, poniżania i kształcenia duszy naszej

- przed Majestatem Boskim. Poznań, 1691; (3) Nauka o przygotowaniu się do szczęśliwej śmierci, z przydatkiem Xiążeczki: Śmierć światobliwa. Wilno, 1686; (4) Przemysły zysku duchownego, albo Nauka do prędkiego w drodze Bożej postępu, nie tylko ludziom duchownym, ale i świeckim o zbawienie dbającym przyzwoite. Kalisz, 1685; (5) Nabożeństwa na przedniejsze czasy y święta całego roku z Przydatkiem nauk pożytecznych wstępującym do zakonu y bojącym się śmierci. Poznań, 1694; (6) Rozmaite sposoby karania, poniżania i kształtowania duszy pokutującej. Połock, 1818. Цитується в тексті як «*Др*».
- 9 *Wijuk Kazimierz Kojalowicz* (1617–1674). Kazania o męce Pańskiej, w Wielki Piątek miane, teraz świeżo po śmierci do druku podane. Wilno, 1675. Цитується в тексті як «*Кой*».
- 10 *Aleksander Lorencowicz* (1605–1675). Kazania na Niedziele całego roku. Kalisz, 1671. T. I-II. Цитується в тексті як «*Лор*».
- 11 *Tomasz Młodzianowski* (1622–1686). (1) Kazania i Homilie na Niedziele Doroczne, także święta uroczyste, dla wielkiej chwały Boga. Poznań, 1681. T. I-IV; (2) Rozmyślenia albo lekcia duchowna. Miasto Kazania na święta uroczyste, wszystkie niedziele, dni do roku napisane. Lublin, 1699. T. I-II; (3) Rekolekcyje. Spolszczył ks. Antoni Chmielowski. Kraków, 1889. Цитується в тексті як «*Мл*».
- 12 *Jan Morawski* (1633–1700). (1) Droga przed Bogiem śmierć świętych abo dyspozycja na śmierć dobrą, Nauka ś. Theologii, i pobożnemi z Pisma świętego, i z ojców ss. mianowicie świętego Augustina affektami, także ss. umierających przykładami, objaśniona. Poznań, 1698; (2) Duchowna Theologia abo Kościół Ducha Ś. to jest człowiek doskonały. Z nauki Pisma Świętego i Ojców Świętych opisany. Poznań, 1695. Цитується в тексті як «*Мор*».
- 13 *Wojciech Tylkowski* (1624–1695). (1) Mądrość doskonała, w bojaźni bożej ugruntowana. Wilno, 1731 [4 издание]; (2) Supplement mądrości doskonałej na bojaźni Bożej ugruntowanej, gdzie grzesznicy nie bojący się Boga od sprawiedliwości Bożej grzesznikom na przykład są wystawieni. Vilnae, 1732 [4 издание]; (3) Stoł mądrości ku zbawiennemu i politycznemu przy stołowych rozmowach posiłkowi. Poznań, 1753 [4 издание]. Цитується в тексті як «*Тыл*».
- 14 *Roberto Bellarmino* (1542–1621). (1) Nauka dobrego y szczęśliwego umiarenia: wszystkim wobec obojej płci, i wszelakiego powołania stanom niewymownie potrzebna, y barzo pożyteczna. Kraków, 1621; (2) Piętnaście stopni, po których człowiek, zwłaszcza krześcijański, upatrując P.B. przychodzi do znajomości jego. Kraków, 1616; (3) O wiecznym błogosławieństwie y szczęściu, którego zażywają święci i wybrani Boży w Niebie, pięciorek ksiąg. Kraków, 1617. Цитується в тексті як «*Бел*».
- 15 *Szymon Starowolski* (1588–1656). (1) Arka testamentu, zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku. Kraków, 1648. T. I-II; (2) Świątница Pańska, zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym katolikom wystawiona. Kraków, 1682. Цитується в тексті як «*Ст*».



- <sup>16</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1982. С. 53-54; *Федотова М.А.* О двух источниках украинских проповедей Дмитрия Ростовского (Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде) // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 344.
- <sup>17</sup> При цитировании католических авторов в тексте первая арабская цифра после сокращения фамилии означает номер сочинения автора; римская цифра до запятой – том (если сочинение многотомное), арабская цифра после запятой – страницы.
- <sup>18</sup> *Иоанникий Галатовский* (ум. 1688). Ключь разумѣнія с(вя)щенником, законником и ляиком належачіи. Київ, 1659 (цитируется в тексте как «КР» с указанием страниц по изданию: Галатовский І. Ключ розуміння. Підготувала до видання І.П. Чепіга. Київ, 1985).
- <sup>19</sup> *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий* (ум. 1646). Зерцало богословій. Трудолобїємъ Приснопамятнаго Пречестнаго Отца, Кирилла Транквиліона составленне. [Изд. 2] Почаев, 1790 (цитируется в тексте как «ЗБ»).
- <sup>20</sup> К наиболее значимым принадлежат многочисленные «Учительные Евангелия» – собрания поучений на евангельские чтения воскресных и праздничных богослужений. В основе этого сборника – поучения константинопольского патриарха Иоанна IX Агапита (1111–1134), опубликованные впервые в 1569 г. Иваном Федоровым. В настоящем исследовании используется редакция М.Смотрицкого: Евангелие Учительное albo казаня, на кождую неделю и свята урочистыи презъ Святого Отца нашего Калиста, Архієп(иско)па Константинопольского, и Вселенского Патріарху, пред двѣма сты лѣтъ Покрецьку написаны, а теперъ ново з крещкого и словенского языка на рускій переложеныи. Евъе, 1616 (цитируется в тексте как «ЕУ»).

### **Человеческая природа и грех**

- <sup>21</sup> Грехопадение в качестве предмета «специально-антропологического рассмотрения» анализируется в диссертации: *Кураев А.В.* Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения. Дис... канд. филос. наук. М., 1994.
- <sup>22</sup> *Tennant F.R.* The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. Cambridge, 1903. P. 345.
- <sup>23</sup> *Williams N.P.* The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study. L., 1927. P. 359.
- <sup>24</sup> Для Тертуллиана основой послужила его концепция «традукционизма», для Оригена – практика крещения новорожденных, которая рассматривалась как ритуальное очищение ребенка от некоего несовершенства, с которым он рождается. См.: *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан.* Избранные сочинения. Под. ред. А.А.Столярова. М., 1994. С. 28; *Orygenes.* Duch i Ogień. Wprowadzenie H.U. von Balthasar. Kraków; W-wa, 1995. S. 65-68.

- 25 *Tennant F.R.* The Sources of the Doctrines. P. 322-323.
- 26 *Kelly J.N.D.* Początki doktryny chrześcijańskiej. W-wa, 1988. S. 259-262; *Mac Clear C.V.* The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa // The Journal of Theological Studies. № 9. 1948. P. 175-212.
- 27 *Tennant F.R.* The Sources of the Doctrines. P. 296, 315.
- 28 Антиохиец Феодор Мопсуестийский является автором любопытного трактата *Против защитников первородного греха (Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 194, 254). Считается, что преувеличенное акцентирование свободной воли человека привело к зарождению в недрах антиохийской школы пелагианства (см.: Антиохийская школа // Христианство. Энцикл. словарь. М., 1995. Т. III. С. 330).
- 29 См.: *Beatrice P.F.* Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale. Milano, 1978. P. 307; *Ponde H.* Le péché originel dans la tradition patristique et theologique. P., 1967.
- 30 De diversis quaestionibus ad Simplicianum. I.1,10.
- 31 *Augustyn św.* O Trójcy świętej. Poznań, W-wa, Lublin, 1962. K. 13, XII, 16.
- 32 *Thomas de Aquino.* Summa Theologiae. I, q.94; q.95; q.83, a.2. Romae, 1894. Далее цитируется в тексте.
- 33 *Williams N.P.* The Ideas of the Fall. P. 408-414.
- 34 Ibid. P. 419.
- 35 Concilii Tridentini, Paulo III, Iulio III et Pio IV pontif. maximis celebrati, Canones et Decreta. Antverpiae, 1577. P. 11. Догматические постановления собора по вопросам первородного греха и его последствий в дальнейшем кардинальному пересмотру не подвергались. «Credo Populi Deo» [Кредо Народа Божьего] (1968), изданное Павлом VI в разгар полемики о возможностях совместить положения этого догмата с теорией эволюции, подтвердило верность традициям Тридента: «Следом за Тридентским собором мы утверждаем, что первородный грех передается вместе с природой человека через рождение, а не через подражание (*propagatione, et non imitatione*), и что он является собственным грехом каждого». Цит. по: *Lukaszuk T.B.* Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby. W-wa, 1976. S. 341.
- 36 Это положение получило свое развитие в *Декрете об оправдании*, принятом на VI сессии собора в 1547 г. См.: Concilii Tridentini. P. 18-35.
- 37 *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 33; *Роуз С.* Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. М., 1995.
- 38 Эти катехитические сочинения были опубликованы в Москве соответственно в 1649 и 1696 гг. См.: *Могила П.* Краткий катехизис // *Галубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 2. Приложения. Киев, 1898. С. 358-487.

- <sup>39</sup> *Кураев А.В.* Философско-антропологическое истолкование. С. 9; *Maloney G.A.A.* A History of Orthodox Theology Since 1453. Belmont, 1976. P. 33.
- <sup>40</sup> *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600—1700). Chicago; L., 1974. P. 294-295.
- <sup>41</sup> В 1540—1700 гг. было издано около 160 произведений на эту тему как теологической, так и художественной литературы (*Kirkconnell W.* The Celestial Cycle. The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations of the Major Analogues. N. Y., 1967. P. 541-639). Об эволюции представлений о земном рае в западноевропейской христианской мысли см.: *Duncan E.* Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden. Minneapolis, 1972. P. 25-100. О специфике интерпретации ветхозаветного описания рая протестантской теологией см.: *Williams A.* The Common Expositor: an Account of the Commentaries on Genesis, 1527—1633. Chapel Hill, 1948.
- <sup>42</sup> *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1955. P. 379; *Tatarkiewicz Wl.* Historia Filozofii. T. I. Filozofia starożytna i średniowieczna. W-wa, 1970. S. 249-273.
- <sup>43</sup> *Umiejętność* — значит здесь не просто теоретическое, но практическое знание, то есть способность правильно действовать в соответствии с истинным знанием.
- <sup>44</sup> О древе жизни как о *внешнем* источнике бессмертия Адама писал еще Августин (О Граде Божиим. М., 1994. Кн. 13. Гл. XX).
- <sup>45</sup> См.: *Evdokimov P.* Prawosławie. Tłumaczenie z francuzkiego. W-wa, 1986. S. 75.
- <sup>46</sup> Точка зрения, сторонником которой был и Августин: «человек, природу которого [Бог] сотворил как бы среднюю между ангелами и животными так, что если бы он, покорный Творцу своему, как истинному Господу, с благоговейным послушанием соблюл заповедь Его, то мог бы перейти в общество ангелов, без посредства смерти достигши блаженного, нескончаемого бессмертия» (О Граде Божиим. Кн. 12. Гл. XXI; Кн. 13. Гл. 1).
- <sup>47</sup> Здесь, как представляется, можно сделать предположение об определенном влиянии на католического проповедника восточнохристианской традиции, в первую очередь — Василия Великого, который именно *чревоугодие* называет «грехом прародительским»: «Чревоугодие Адама предало смерти, и причинило миру погибель сластолюбием чрева» (*Василий Великий.* Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира и о духовном совершенстве // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 9. М., 1847. С. 55, 56-57).
- <sup>48</sup> *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 233.
- <sup>49</sup> Учение о сверхъестественном изъятии Богородицы из-под власти первородного греха (о непорочном зачатии Девы Марии) было догматически оформлено лишь в 1854 г. Положение о Богородице как о предварительно искупленной (*praeredempta*) стало результатом

многовекового теологического дискурса на Западе. Сама проблема возникла в связи с антипелагианской полемикой, с необходимостью объяснить, каким образом душа Марии была сохранена от пятна первородного греха. Теологумен об «удерживающем искуплении» в наиболее развернутой форме был впервые обоснован Дунсом Скотом. См.: *Encyklopedia kościelna*. Wyd. ks. M. Nowodworski. T. 16. W-wa, 1885. S. 232.

- 50 Сам Августин несколько иначе трактовал эти понятия в антиманихейский (387–397 гг.) и антипелагианский (после 412 г.) периоды. Но принципиальным моментом в различении свободной воли и свободы для него было то, что если первое понималось им как некое онтологическое свойство, неотъемлемое качество разумной человеческой природы, то свобода отождествлялась с внутренней автономией человеческого духа и приобреталась и укреплялась лишь по мере нравственного развития человека. См.: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 321–322; *Kowalczyk St.* Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna. W-wa, 1987. S. 75, 125.
- 51 См.: *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Poznań, 1988. S. 602.
- 52 *Granat W.* Dogmatyka katolicka. T. 8. Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Lublin, 1962. S. 187.
- 53 Мнение о том, что и дети должны воскреснуть в зрелых телах взрослых людей восходит к Августину (*Sermones*. 242, 4).
- 54 Большинство авторов ссылается на мысль Августина, выраженную в *De correptione et gratia*, XI.
- 55 Собор дважды (на V и XXIV сессиях) специально обращался к проблеме церковного наставления. И в *Декрете о чистилище* (XXV сессия) отцы собора провозгласили: «Из проповедей, адресованных простому люду, необходимо исключать рассуждения наименее для них понятные и утонченные, которые не способствуют, как правило, духовному развитию и благочестию. Пусть [епископы] не позволяют развивать и заниматься проблемами, не до конца решенными святой теологией. Пусть запретят говорить о том, что возбуждает только любопытство, стимулирует идолопоклонство». Цит. по: *Concilii Tridentini*. P. 196.
- 56 Отдел рукописей Львовской научной библиотеки им. В. Стефанека Академии наук Украины. Ф. 1. № 397. Л. 86 об. Цитируется в тексте как «*ЕУ-397*».
- 57 Подобная логика рассмотрения грехопадения в постоянном соотношении его с преступлением Люцифера сохранилась в православных богословских компендиумах и более поздней эпохи: «...грех прародителей был не столь тяжек, как грех самого соблазнителя, павшего духа: он облегался на весах правды Божьей тем, что был грех не первый, а

- производный, не самими прародителями в первый раз измышленный, а учиненный по наущению отца лжи и всякого греха». Цит. по: *Антоний (Амфитеатров)*. Догматическое богословие православной католической восточной церкви, с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. Изд. 5. М., 1852. С. 127-128.
- <sup>58</sup> Грех Адама как грех воли против вложенного в человека дара добродетели: «praecessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur; et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaeretur illicito» (*Contra Iulianum*. I.71).
- <sup>59</sup> *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. М., 1992. С. 164-165.
- <sup>60</sup> *Василий Великий*. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 9. С. 103; *Он же*. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Там же. С. 33.
- <sup>61</sup> Положение о непорочном зачатии начинает проникать в украинско-белорусскую богословскую мысль лишь в XVII в., хотя и не получает в дальнейшем никакого догматического оформления (*Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 56).
- <sup>62</sup> По мнению Августина, главный изъян, нанесенный человеческой природе в результате грехопадения, состоит именно в тирании похоти (*concupiscentia*) в человеке. Эта мысль наиболее последовательно разрабатывается в *Opus imperfectum contra Iulianum* – работе, обобщающей учение теолога о первородном грехе. Представители восточнохристианской богословской традиции никогда с такой категоричностью эту мысль не развивали. См.: *Williams N.P.* The Ideas of the Fall. P. 365.
- <sup>63</sup> *Kloczowski J.* Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku. Kraków, 1964. S. 142-152; *Duchowość chrześcijańska* // *Encyklopedia katolicka*. Т. 4. Lublin, 1983. S. 318.
- <sup>64</sup> В письмах основателя Общества Иисуса (ордена иезуитов) Игнатия Лойолы призыв весте «vita angelica» означает лишь самоотверженное служение Богу (*Loyola I.* Pisma wybrane. Komentarze. Kraków, 1968. Т. 2. S. 570-571).
- <sup>65</sup> *Василий Великий*. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и отшельничестве // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 9. С. 408-412, 428, 429. Аскетические труды Василия Великого имели широкое хождение на украинско-белорусских землях в рукописной форме (см. описания монастырских библиотек: *Митрополит Макарий (Булгаков)*. История русской церкви. Кн. 5. М., 1996. С. 174-175). *Книга о постничестве* (1594 г.) стала одним из первых изданий знаменитой острожской типографии.

- <sup>66</sup> Способность человека к членораздельной речи часто выделялась в святоотеческой традиции как одна из важнейших особенностей человеческой природы, отличающая ее от всех прочих тварных созданий. См., например, *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995. Гл. VIII. С. 21-26.
- <sup>67</sup> Одно из наиболее полных выражений этой точки зрения представлено в трудах Григория Паламы. См.: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 25, 141, 173, 207.
- <sup>68</sup> В святоотеческой традиции это преимущество объяснялось тем, что Бог творил человека по предвечному образу человечества Христа (Афанасий Александрийский, Максим Исповедник, др. со ссылкой на Кол. 1, 15; 1 Кор. 15,47) (*Evdokimov P. Prawosławie*. S. 79). Как уже отмечалось ранее, высказываемая Старовольским аналогичная мысль является нетипичной для католических авторов XVII в. Из всей западной традиции наиболее близкие Православию позиции в этом вопросе занимали некоторые представители францисканской школы (*Duns Szkot // Encyklopedia katolicka*. Т. 4. S. 356-357).
- <sup>69</sup> *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.; Ростов н/Дону, 1992. С. 46,51. Антропологическая часть богословского компендиума Дамаскина, в свою очередь, в значительной степени является воспроизведением трактата Немезия Эмесского *О природе человека* (*Владимирский Ф.С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский*. О природе человека. М., 1998. С. 201).
- <sup>70</sup> *Кураев А.В.* Философско-антропологическое истолкование. С. 64.
- <sup>71</sup> *Митрополит Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Коломна, 1993. Т. 1. С. 409.
- <sup>72</sup> *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 354-355. Центральная для христианской антропологии идея об образе Божьем в человеке как в католическом, так и в протестантском вероучениях в значительной степени оттеснялась на задний план учением о первородном грехе (*Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 43).
- <sup>73</sup> Григорий Палама: «Вместе они были сотворены по образу Божию» (*Лосский В.Н.* Догматическое богословие // *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. М., 1991. С. 241-242). Из представителей ранней патристики этого мнения придерживался Тертуллиан, считавший, что человек в цельном составе своей природы является той формой или образом, в котором надлежало явиться на земле воплощенному Логосу (*Квинт Септимий Флорент Тертуллиан*. О воскресении плоти // *Он же*. Изб. соч. С. 193).

- <sup>74</sup> По наблюдениям П.Евдокимова, большинство представителей православной традиции считало, что человек получил благодать в самом акте творения, и потому она как бы со-природна человеческой природе и утрачена быть не может (например, Дамаскин) (*Evdokimov P. Prawosławie. S. 109; Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII веков. Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. М., 1992. С. 238*). «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, поэтому душа получает жизнь и благодать одновременно», — обобщает эту мысль В.Н.Лосский (*Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 239*). Как уже отмечалось выше, в западнохристианской традиции первородная праведность Адама была внешним по отношению к его природе благодатным даром и не должна была автоматически наследоваться его потомками.
- <sup>75</sup> *Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 62.*
- <sup>76</sup> *Василий Великий. Слово о подвижничестве второе // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 9. С. 68.*
- <sup>77</sup> Православная традиция рассматривает именно момент воплощения как начало восстановления человеческой природы, восстановления разорванного союза человека с Богом. Поэтому преобразование природы и каждого отдельного человека начинается еще в этой жизни, а не после его воскресения. См.: *Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 33-34.*
- <sup>78</sup> Подробнее об эволюции акцентов в понимании сущности спасительной миссии Христа в теологической мысли Запада см.: *Гарнак А. История догматов // Общая история европейской культуры. Т. VI. Раннее христианство. СПб., б.г. С. 411-412, 426-427.*
- <sup>79</sup> Рассмотрение образа Божьего в человеке как начала динамичного, допускающего приращение или умаление, имеющего большую или меньшую точность и полноту было характерно для многих представителей восточной патристики (*Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. С. 157-158*). Образ не является чем-то субстанциальным в природе человека, но заложен как потенция, как «задача, необходимость раскрыть в себе свое творческое начало» (*Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 147, 241*). По Григорию Нисскому, образ Божий проявляет себя постепенно, по мере развития человека: «Изначально [образ] был бы совершенным, если бы природа не повредилась злом. Из-за того и причастность к страстному и животному рождению не дает божественному образу сразу просиять в создании, но последовательно известным путем ведет человека к совершенству» (*Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 109*).

- <sup>80</sup> *Владимирский Ф.С.* Отношение космологических и антропологических воззрений. С. 185.

### **Восстановление падшего человека**

- <sup>81</sup> Concilii Tridentini. P. 31. В 99-томном собрании христианских проповедников XVI–XIX вв. (Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés. P., 1844) на рубрики «ад», «осужденные», «осуждение», «страшный суд» приходится 344 ссылки, в то время как на рубрики «вечное счастье», «счастье», «небо», «бессмертие», «рай», «царство небесное» – 207 (*Minois G.* Historia piekła. W-wa, 1996. S. 232-233). И 1-я неделя *Духовных Упражнений* Лойолы, посвященная размышлениям о грехах и возбуждению чувства вины и раскаяния, также начинается с описания сцен ада, когда упражняющийся должен мысленно поместить себя в центр адского пламени. См.: *Loyola I.* Ćwiczenia duchowne. Kraków, 1982. A. 65-72.
- <sup>82</sup> Свод основных положений вероучения, опубликованный в 1566 г. и отразивший догматическую позицию Тридента. Цитируется в тексте как «*PK*» по изданию: *Katechizm rzymski, według uchwały ś. Soboru Trydentskiego dla plebanów ułożony.* Jasło, 1866. При цитировании первая римская цифра означает часть, вторая – раздел, арабская – номер вопроса.
- <sup>83</sup> *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles. P., 1983. Pars 3.
- <sup>84</sup> *Minois G.* Historia piekła. S. 266.
- <sup>85</sup> De correptione et gratia. 14, 44; 15, 44; Enchiridion. 27, 103.
- <sup>86</sup> *Oko D.* Łaska i wolność: łaska w Biblii, nauczaniu kościoła i teologii współczesnej. Kraków, 1997. S. 98-99.
- <sup>87</sup> См.: *Owen D.D.R.* The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature. Edinburgh; L., 1970; *Sokolski J.* Pielgrzymka do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych. Wrocław, 1995.
- <sup>88</sup> *Granat W.* Dogmatyka katolicka. T. 8. S. 226, 231, 257.
- <sup>89</sup> *Minois G.* Historia piekła. S. 100-106, 243-246; *Walker D.P.* The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment. L., 1964. P. 11-13.
- <sup>90</sup> *Constable G.* Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society. Cambridge, 1995. P. 179-192; *Kopeć J.J.* Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi. W-wa, 1975. S. 92, 98, 133-134.
- <sup>91</sup> *Górski K.* Zarys dziejów duchowości w Polsce. Kraków, 1986. S. 167.
- <sup>92</sup> *Kolakowski L.* Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizma. Kraków, 1994. S. 23-24; *Oko D.* Łaska i wolność; *Włodarski S.* Teologia systematyczna starokatolicka. Cz. II. O Łasce i usprawiedliwieniu. W-wa, 1970.



93 *Loyola I.* Pisma wybrane. T. 2. S. 588. Принципиально важен тот факт, что иезуиты принимали самое активное участие в развернувшейся на рубеже XVI–XVII вв. теологической полемике о действительности благодати (*de auxiliis*). Самой дискуссионной была проблема, насколько степень действительности благодати зависит от усилия человеческой воли. Начало было положено сочинением иезуита Луиса де Молины *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588). В отличие от соответствовавшей томизму точки зрения доминиканца Доминго Банеза (действенная благодать оказывает влияние на человеческую волю с помощью «упреждающего физического возбуждения» — *praemotio vel praedeterminatio physica*), теологи-иезуиты считали, что эффективность или неэффективность благодати зависит от ее соответствия индивидуальным условиям жизни и психики данного человека. Люди со-трудятся с той благодатью, которая наиболее приспособлена к их склонностям, обстоятельствам времени и места. Эта «благодать приспособленная» (*gratia congrua*) становится действенной лишь в результате со-работания со свободной волей человека. Подобное акцентирование иезуитами возможностей человеческой воли стало причиной обвинения их в отстаивании осужденных Церковью полупелагианских воззрений. Несмотря на то, что Павел V в 1607 г. запретил какие-либо дискуссии по проблеме благодати между иезуитами и доминиканцами, она вновь встала на повестку дня с усилением позиций янсенизма. Его осуждение означало окончательную «деавгустинизацию» Церкви и *de facto* — принятие полупелагианской трактовки и грехопадения и благодати. См.: *Kolakowski L.* Bóg nam nic nie jest dłużny. S. 44-45; *Saranyaa J.I., Illianes J.L.* Historia teologii. S. 208-218; *De Auxiliis // Breviarium fidei.* S. 334-342.

94 В католической моральной теологии XVI–XVII вв. акцентированное значение роли разума в нравственной жизни человека приобрело форму т.н. морального интеллектуализма. Отводя разуму, а не воле первенство и руководящую роль в поведении человека, процесс воспитания превращался главным образом в закрепление в молодых умах необходимых представлений и понятий о том, как должно поступать. О влиянии морального интеллектуализма на католическую этику воспитания см.: *Woroniecki J.* Katolicka etyka wychowawcza. Lublin, 1986. T. I. S. 22. Эти идеи были ключевыми в педагогической теории и практике иезуитов. В отличие от педагогов-гуманистов их характеризует исключительно инструментальное отношение к знаниям: они необходимы лишь в той степени, в какой могут быть полезны для нашей деятельности (приобретать знания лишь для того, чтобы поступать правильно) и, в конечном итоге, для достижения спасения (*Donohue J.W.* Jesuit Education. An Essay on the Foundations of Its Idea. N. Y., 1963. P. 135, 137).

- <sup>95</sup> Об эволюции идеи подражания Христу см.: *Constable G. Three Studies*. P. 145-242.
- <sup>96</sup> *Misiurek J. Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*. Lublin, 1994. T. I. S. 272.
- <sup>97</sup> См., например: *Delumeau J. Le péché et la peur*. P. 498-507.
- <sup>98</sup> *Delumeau J. Reformy Chrześcijaństwa w XVI i XVII w. T. 2. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*. W-wa, 1986. S. 73.
- <sup>99</sup> См.: *Loyola I. Pisma wybrane*. T. I. S. 447; 506-508; *Loyola I. Ćwiczenia duchowne*. Tydzień II. Dzień 6: «Trzy rodzaje pokory». S. 133.
- <sup>100</sup> Одним из наиболее характерных выражений взгляда Лойолы на аскетические практики может послужить его письмо Франциску Борджиа, вице-королю Каталонии, тайно вступившему в 1548 г. в Орден. «Как душа, так и тело принадлежат их Создателю и Господу, и обо всем необходимо будет дать ему отчет. Поэтому не нужно допускать физического ослабления, которое мешало бы нормальному функционированию внутренних сил человека... В такой мере мы должны любить и заботиться о теле, насколько оно послушно и может быть полезно душе». См.: *Loyola I. Pisma wybrane*. T. I. S. 567.
- <sup>101</sup> Особое внимание к поддержанию телесного здоровья, к личной гигиене как форме заботы о теле прослеживается в *Конституциях* Общества Иисуса, чем иезуиты отличаются от всей предшествовавшей им монашеской традиции. Это было связано с выработанным Лойолой монашеским идеалом, отправной точкой которого является идея служения, понимаемого как главное условие личного спасения монаха. Для иезуита, глубоко вовлеченного в социальную действительность с ее динамичным жизненным ритмом, физическая выносливость и хорошее здоровье были крайне необходимы. Поэтому в *Конституциях* существует предписание ограничить прием послушников с явными физическими увечьями и слабым здоровьем. См.: *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*. Kraków, 1982. I, 2, d. 11.
- <sup>102</sup> Хотя Млодзьяновский и не ссылается на Фому Аквинского, прямая связь их рассуждений очевидна. Ср.: «Благом для разумного бытия является то, что согласуется с его разумной природой, то есть с разумом. Каждый поступок, совершенный в соответствии с разумом, является благим». Цит. по: *Gilson E. History of Christian Philosophy*. P. 380.
- <sup>103</sup> Эти рассуждения перекликаются с максимой Лойолы *caritas discreta* (любовь благоразумная), которая была сформулирована в разделе «Основание» *Духовных упражнений* как принцип практического поведения иезуитов. Максима гласит: «Желать и выбирать всегда лишь то, что нам *больше* помогает в достижении цели, для которой

мы сотворены». По мысли Лойолы, христианин постоянно находится в состоянии выбора. В зависимости от актуальной ситуации средства для достижения благой цели могут существенно отличаться. Например, избрание жизни в миру, обладание богатством и слава в каких-то ситуациях могут быть предпочтительнее более совершенной жизни монашеской, если именно в этом мирском состоянии человек в большей мере послужит во славу Богу и для спасения душ других христиан. Степень соответствия избранных средств этой высшей цели в каждом конкретном случае определяется трезвым взвешиванием разума (*Świczenia duchowne*. S. 106).

<sup>104</sup> В этих советах очевидно перенесение моделей монашеского образа жизни на жизнь простых верующих. Отрицательное отношение ко всем проявлениям спонтанности в человеческом поведении является также характерной чертой духовности Общества Иисуса. Одна из задач *Духовных упражнений* — научить христианина делать правильный выбор (средств для достижения конкретной цели; видов жизненной активности, и т.п.). Условием правильного выбора является состояние безразличия (*indifferentia*), то есть освобождение человека от всех неупорядоченных влечений и пристрастий (иными словами, какой-либо спонтанности в поведении), достигаемое на 2-м этапе *Духовных упражнений*. Именно в этом состоянии человек может сделать поистине разумный выбор, то есть выбор, основанный на аргументах только разума и веры (*Świczenia duchowne*. A. 170-174; *Guibert J. The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*. St. Louis, 1986. P. 536).

<sup>105</sup> *Sopočko M. Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchownem. Studium teologiczno-pedagogiczne*. Wilno, 1935. S. 132-135. Эмоциональная сдержанность и соблюдение правил этикета — стандарт поведения, который формируется первоначально в высших слоях общества, проникает и становится обязательным в основных своих чертах и для представителей низших классов, по мнению Н.Элиаса, именно через посредство церковного наставления (*Elias N. Przemiany obyczajów w cywilizacji zachodu*. W-wa, 1980. S. 135).

<sup>106</sup> По мнению Н.Элиаса, усиление тенденции к осознанному внутреннему самоконтролю способствовало формированию у людей устойчивых поведенческих навыков. Именно в эту эпоху люди стали моделировать свое поведение гораздо более осознанно, чем в эпоху средневековья. Элиас объясняет эти перемены в первую очередь причинами социального характера — усложнением структуры социальных связей, когда люди начинают оказывать

гораздо большее влияние друг на друга, что приводит к усилению давления как со стороны ближайшего окружения, так и общественного контроля за поведением отдельных индивидов. Одним из проявлений усиления внешнего контроля может послужить большая конкретика и мелочность предписаний Церкви в сфере повседневного поведения верующих. См.: *Elias N. Przemiany obyczajów*. S. 103-104, 107; *Baranowski B. Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII–XVIII*. Łódź, 1955; *Bogucka M. Staropolskie obyczaje w XVI–XVII w. W-wa*, 1994. S. 198-199.

<sup>107</sup> В отличие от Католической Церкви, неоднократно (хотя и не всегда подробно) излагавшей свою позицию по этому вопросу на протяжении средневековья, Православная Церковь не выработала никаких догматических положений по эсхатологии, за исключением статей Никейского символа веры, принятого на I Вселенском соборе (325) и бывшего переработкой символа Иерусалимской Поместной Церкви.

<sup>108</sup> Ранее отмечалось, что в раннехристианской литературе существовала традиция аллегорического истолкования ада (Ириной, Лактанций, Климент Александрийский, Ориген, др.). Если на протяжении всего европейского средневековья традиция эта не имела практически никакого влияния, возрождаясь в определенной степени лишь в XVI–XVII вв., то православные памятники позволяют сделать вывод о том, что в восточнохристианском сознании она и не исчезала. Анализируя понимание ада у виднейших православных подвижников (Исаака Сирина, Григория Синаита, др.), С.Зарин отмечает, что «по отношению к грешникам все внешние условия будут соответствовать бесконечно мрачному, мучительному состоянию их личной духовной жизни, жестоким терзаниям и мучениям совести, так как «мука вечная» грешников будет не определяться, как своей причиной, а лишь *дополняться* и внешними условиями окружающей их среды, в которую они будут поставлены». См.: *Зарин С.М. Аскетизм*. С. 149 прим.; *О.Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. М., 1991. С. 141.

<sup>109</sup> *Иоанн Златоуст*. О Лазаре. Слово I // *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 779-780.

<sup>110</sup> Правила, пространно изложенные. С. 158-159.

<sup>111</sup> Подвижнические уставы. С. 443.

<sup>112</sup> Правила, пространно изложенные. С. 135.

<sup>113</sup> К чувству стыда начинают часто апеллировать западные авторы XVI–XVII вв., писавшие о проблемах этикета и правилах поведения

в обществе. Эразм Роттердамский, например, утверждает, что стыдно вести себя неподобающим образом (высмаркиваться в одежду, ковыряться в зубах, утираться во время трапезы скатертью, и т.п.) даже наедине с самим собой именно потому, что ангел-хранитель постоянно находится рядом и наблюдает за человеком. См.: *Elias N. Przemiany obyczajów*. S. 224.

<sup>114</sup> Речь здесь идет, по сути дела, о неразрывном взаимодействии благодати и личного усилия человека, об их синергизме. Именно этому взаимодействию, а не механизмам влияния благодати на человека, святоотеческая мысль уделяла основное внимание. Григорий Нисский считал, что уничтожение зла в человеке происходит путем свободного отчуждения его от порока и порочной жизни. И лишь насколько человек оставит грех по собственной воле, настолько и освободит его благодать (*О.Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. С. 177, 182). О необходимости «синергизма произволения и благодати» для того, чтобы удержаться от греха, писал и Максим Исповедник (*Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. С. 220). О синергизме см. также: *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991. С. 35. Понимание взаимодействия благодати и человека именно как их взаимного сотрудничества в католической теологии сложилось лишь в XX в.

<sup>115</sup> Об акцентированном присутствии идеи самовластия в учительной и публицистической литературе Древней Руси см.: *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе. С. 6-15; *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 132, 135, 137-138.

<sup>116</sup> По наблюдениям Д.С.Лихачева эта идея в явном виде выражена в древнерусской литературе. Герои древнерусских произведений не только обладают свободой выбора между добром и злом, но и способны к последовательности в своем выборе. «Выбрав добро, они могут последовательно идти по пути добра и достичь святости. Выбрав же зло – пойти столь же последовательно по пути зла. Каждый человек может решительно изменить свой путь. Правда, последовательный праведник, вкусив истины, грешником не становится; но грешник на любой ступени своего падения может покаяться и стать праведником. Примерами таких превращений полна церковная литература XIV–XV вв. – превращений полных, не знающих компромиссов» (Человек в литературе Древней Руси. С. 72). По мнению Григория Назианзина, «если бы кто-либо снискал навык к чему-либо доброму, и усвоил себе это: то для него труднее уже будет пасть, нежели как в начале было сделаться добрым: потому что всякое добро, утвержденное временем, *обращается в природу*»

- (курсив мой – М.К.) (*Григорий Богослов*. Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 296). О присутствии в святоотеческой литературе мысли о том, что человек может быть последовательным праведником по собственному произволению, отметил С.М.Зарин. Совершая добродетельные поступки, человек может получить «вкус к добру... и уже не захочет с ним разлучиться» (Аскетизм. С. 171).
- 117 Правила, пространно изложенные. С. 140.
- 118 Сравнивая специфику понимания спасения в православной и католической традициях, о. Сергий отмечает, что если в первом случае человек сам «содевает себя праведным», «усваивая нрав Христов», то в католическом понимании Бог уделает праведнику благодать освящения за заслуги Христа. Другими словами, речь идет лишь о внешнем усвоении чужой (Христовой) праведности. И эта праведность, в свою очередь, увеличивается в человеке посредством добродетели в течение жизни (*О Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. С. 42,45).
- 119 Как отмечает Г.Федотов, в учительной литературе Древней Руси внешние формы аскетизма не рассматриваются как самоценные, но в первую очередь как подготовка к «внутреннему деланию». *Fedotov G.P. The Russian Religious Mind. Cambridge, 1966. Vol. 2. P. 281.*
- 120 Об интерпретации первого завета Адама с Богом как заповеди именно поста см.: *Кураев А.В.* Философско-антропологическое истолкование. С. 104-129.
- 121 Приведенные выше рассуждения *ЕУ* о посте являются дословным воспроизведением фрагмента «Слова о посте» Василия Великого, изданного в составе *Книги о постничестве* в Остроге в 1594 г. (л.128об.-129об., 131).
- 122 *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. С. 269; *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. С. 172.
- 123 О специфике понимания обожения в западной традиции см.: *Bonner G.* Augustine's Conception of Deification // *The J. of Theological Studies.* Vol. 37. Part 2. 1986. P. 369-386; *Ladner G.B.* The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge, 1959. P. 133-284.

### **Человек и смерть**

- 124 *Breviarium Fidei.* S. 195-196.
- 125 По мнению Ф.Арьеса, в литературе XVII в., затрагивающей проблематику смерти и подготовки к ней, значимость момента агонии для посмертной судьбы христианина постепенно теряет свою остроту и сходит на нет; на его место приходит точка зрения, что загробная судьба определяется всей прожитой христианином

жизнью (Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 269-270). Учебники «доброй смерти», вышедшие из-под пера иезуитов в конце XVI — начале XVII вв. не позволяют согласиться с подобным выводом. Значимость момента умирания акцентируется и в сочинениях польских иезуитов начала XVIII в. К противоречащим точке зрения Ф.Арьеса выводам пришел и Ж.Делюмо. О том, что последней минуте жизни все еще приписывалось решающее значение, может свидетельствовать возникновение в XVII в. в Италии специальных братств по опеке над приговоренными к смерти. Если в средневековом сознании европейца смертники однозначно рассматривались как будущие обитатели ада, то деятельность братств свидетельствовала о том, что их судьба не была уж так однозначно предreshена. См.: *Delumeau J. Le péché et la peur.* P. 391.

<sup>126</sup> Речь идет о трактатах Ансельма Кентерберийского *Admonitio moriendi et de peccatis suis nimium formidant; Ars moriendi*, приписываемом Матвеем из Кракова и *Speculum artis bene moriendi* пера кардинала Доменика да Капранико.

<sup>127</sup> См.: *Beaty N.L. The Craft of Dying. A Study in the Literary Tradition of the Ars Moriendi in England.* London, 1970; *Roche D. La Mémoire de la mort XVII<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècles // Annales ESC. № 1. 1976. P. 77-94; Włodarski M. Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w. Kraków, 1987. S. 24-56.*

<sup>128</sup> По наблюдению А.Я.Гуревича на протяжении всего западного средневековья в религиозном сознании парадоксальным образом уживались идеи двух судов — индивидуального после смерти и всеобщего в конце времен. Гуревич подвергает критике точку зрения Ф.Арьеса, что лишь «в XV в. представление о суде над родом человеческим сменяется новым представлением — о суде индивидуальном» (*Гуревич А.Я. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 14*). В западной теологии идея двух судов появляется достаточно рано. Ее разработка была связана с решением проблемы о судьбе и местонахождении душ до второго пришествия Иисуса Христа. Уже в V в. среди теологов утверждается мнение о том, что святые еще до последнего суда будут признаны таковыми и получают право созерцать Бога. Учение Церкви в наиболее полном виде зафиксировано в конституции *Benedictus Deus*, в постановлениях Флорентийского собора, в *Декрете об оправдании* Тридентского собора. См.: *Breviarium Fidei. S. 598-599; 601-602; Granat W. Dogmatyka katolicka. T. 8. S. 16-18, 124.*

<sup>129</sup> Описываемая процедура суда напоминает процедуру исповеди в том виде, как она предписывалась верующим *Римским Катехизисом*

(II, V, a. 29): после детального испытания совести следует исповедь, на которой подробно излагаются обстоятельства греха, время его совершения, были ли соучастники или пособники. Верующему также предлагается самому предварительно квалифицировать свое греховное деяние.

<sup>130</sup> Католическая моральная теология традиционно разделяла два вида сокрушения — *contritio*, то есть сильное сокрушение, основой которого является любовь к Богу, и *attritio* — частичное или несовершенное сокрушение, основанное в большей степени на чувстве страха. Теологическая дискуссия велась главным образом вокруг проблемы, достаточно ли *attritio* для того, чтобы исповедь была действительной (*Tentler T.N. Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 25, 235, 294*). Свою позицию в этом споре отцы Тридентского собора сформулировали в декрете *О таинстве покаяния*, которая была воспроизведена и в *Римском Катехизисе* (II, V, a. 62): если во время исповеди священник заметит, что христианину недостает искреннего сокрушения и отвращения к собственным грехам, то он имеет право посоветовать своему прихожанину усерднее заняться собственной совестью и отпустить его без прощения грехов.

<sup>131</sup> Приручение смерти — выражение, заимствованное у Ф.Арьеса, которым французский историк обозначает такую установку сознания по отношению к смерти, когда последняя воспринимается как обыденное явление, не внушающее особых страхов. В настоящем исследовании данное выражение употребляется для описания максимально рационализированного отношения к смерти.

<sup>132</sup> *Nowicka-Jeżowa A. Homo viator – mundus – mors. Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej. T. 1. Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI–XVIII w. W-wa, 1988. S. 141. Следы позитивного подхода ко всему, что связано со смертью человека, заметны и в *Духовных упражнениях* Лойолы. И в первую очередь — в размышлениях 1-ой недели о грехе и наказании (*Loyola I. Ćwiczenia duchowne. S. 112-117; Guibert J. The Jesuits. P. 534-535*).*

<sup>133</sup> *Nowicka-Jeżowa A. Homo viator – mundus – mors. T. 1. S. 7.*

<sup>134</sup> В 1646 г. иезуитами в Риме создается «Конгрегация доброй смерти», целью которой было «поддерживать, насколько это только возможно, в уме мысль о смерти, ту мысль, которая отдаляет нас от пороков». Для этого члены конгрегации собирались каждую последнюю неделю месяца на специальные духовные упражнения, готовящие их к смерти (*Paglia V. La Morte confortata Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna. Roma, 1982. S. 57-62*).



- Аналогичные братства создавались иезуитами и в Речи Посполитой (*Zalewski St. Jezuitci w Polsce. W skrocie. Kraków, 1908. S. 144*).
- <sup>135</sup> Отказавшись от существовавшей до этого модели покаяния (вплоть до середины VII в. — один раз в жизни перед смертью и публично), IV Латеранский собор (1215) установил частоту обязательной исповеди для мирян (один раз в год, в Пасхальный период); эта практика была подтверждена и Тридентским собором в декрете *О таинстве покаяния* (*Breviarium Fidei. S. 427-428; Concilii Tridentini. P. 81*).
- <sup>136</sup> Согласно *Конституциям* ордена устанавливалась обязательная еженедельная исповедь как для послушников-новичиев, так и для принесших обеты собратьев. Кроме того, иезуитам предписывалось несколько раз в день совершать испытание совести (требование, отсутствовавшее в монашеских уставах до иезуитов — *Sopoćko M. Mikołaj Łęczycycki. S. 150-151*), а новиицы по необходимости могли письменно фиксировать как свои недостойные, так и заслуживающие поощрения поступки (*Konstytucje. S. 41, 98, 124*).
- <sup>137</sup> *Brzozowski M. Kult religijny w XVII w. w świetle kazań T.Młodzianowskiego // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. T. 30. Z. 6. 1983. S. 93; Robertson D.W. A Note on the Classical Origin of «Circumstances» in the Medieval Confessional // Studies in Philology. 1946. № 43. P. 6-14.*
- <sup>138</sup> Учение *opus operatum* или *ex opere operato*, принятое в Католической Церкви, имело двойное значение. Во-первых, оно означало, что все литургические акты, в том числе и таинства, действительны и способствуют получению благодати вне зависимости от морального облика священника, но лишь в зависимости от правомочности его священнического статуса. Таинства, во-вторых, действительны и независимо от морального облика их принимающего, хотя и существует определенная связь между духовным состоянием человека и ценностью получаемых им духовных даров (*Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 245-246; Kotakowski L. Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym. W-wa, 1965. S. 16-17*).
- <sup>139</sup> Это требование присутствует и в западноевропейских *ars moriendi* вплоть до XIX в. (*Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 188*).
- <sup>140</sup> *Włodarski M. Ars moriendi. S. 159.* Существовавшая в античности практика составления завещаний вновь вошла в обиход в средневековой Европе. Но теперь это не был исключительно частноправовой акт, но акт скорее религиозный; поэтому

- средневековые завещания состояли из двух частей: распоряжение имуществом и так называемое духовное завещание. Церковные круги в значительной степени способствовали тому, что предсмертные распоряжения стали обязательным религиозным ритуалом. См.: *Бессмертный Ю.Л.* Жизнь и смерть в средние века. М., 1991. С. 109.
- 141 В «образцовых» европейских сочинениях *ars moriendi* тема завещания разработана лишь в общих чертах. И лишь в XVI–XVII вв. она начинает рассматриваться более конкретно и детально, вплоть до составления стандартных шаблонов завещаний (*Włodarski M.* *Ars moriendi*. S. 57). О значительном влиянии предлагаемых учебниками «доброй смерти» образцов завещаний на реальные акты последней воли можно судить по целому ряду дошедших до нас документов этого жанра. Позволим себе сослаться на три из них: маршалка коронного А.Опалиньского (1540–93) (*Niemcewicz J.U.* *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*. W-wa, 1838. Т. 5. S. 361–372), краковского каштеляна Ст.Конещпольского (ок. 1594–1646) (*Smoleński Wl.* *Wiara w życiu społeczeństwa polskiego w epoce jezuickiej*. W-wa, 1951. S. 18) и минского воеводы К.Завиши (1666–1721) (*Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy, wojewody mińskiego*. Wyd. J.Bartoszewicz. W-wa, 1862. S. XLIII–XLV). Также и завещания польских мещанок указанного периода как по своей структуре, так и в содержательном отношении позволяют утверждать о влиянии предлагаемых католическими авторами образцов на акты последней воли польских горожан (*Karpiński A.* *Zapisy «pobożne» i postawy religijne mieszczanek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVI i XVII w.* // *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.* W-wa, 1989. S. 214–217).
- 142 Подобный фрагмент присутствует в одном из наиболее популярных в Речи Посполитой XVII в. сочинении Павла Симплициана *Manelle Duchowne*. Духовник обращается к умирающему с вопросом: «Если бы (упаси Боже!) приступ болезни или искушения, или лишение разума выразили бы на тебе какие-либо слова или знаки, которые бы противоречили этому твоему исповеданию, то свидетельствуешь ли ты, что все это было против твоей воли?» На что умирающий должен ответить утвердительно. Сочинение Симплициана переиздавалось пять раз на протяжении XVII в. См.: *Simplicjan Pawel.* *Manelle Duchowne, abo porządek żywota chrześcijańskiego*. Cz. II. *Rozmyślanie o śmierci. Które prowadzi człowieka do pogardzenia próżności świeckich*. Kraków, 1601. S. 67a.
- 143 Определенным исключением можно считать Климента Александрийского, который считал смертность естественным уделом человека, частью Божественного домостроительства. Совершенно особую позицию также занимали отдельные представители антиохийского

богословия, в первую очередь — Феодор Мопсуестийский, который не разделял практически общую веру в то, что грех Адама явился причиной смертности всего человечества. См.: *Tennant F.R. The Sources of the Doctrines*. P. 294, 327.

- 144 О том, что живым не понадобится умирать, чтобы тела их «преобразились в нетленные и бессмертные» см.: *Митрополит Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 483. Иначе о судьбе тех, кто будет современником второго пришествия, рассуждает *Римский Катехизис* в рамках толкования 11-ой статьи Апостольского Символа веры «Верую в Воскресение тел». *Катехизис* утверждает, что «перед судным днем все умрут», ссылаясь на авторитет Амвросия Медиоланского (In. 1 Epist. ad Thes.) и Августина (О Граде Божиим. XX), потому что переход из этого мира в жизнь будущую неизбежно проходит через смерть. Пусть на краткий миг, но все должны умереть: пришествие Христа «смерть опередит, и будет кратка как сон, так что душа, выйдя из тела, сразу же в тело будет возвращена» (I, XII, а. 6).
- 145 *Catechesis mystagogica*, 15, 25.
- 146 Толкование на Ис. 1, 18 // *Василий Великий*. Творения. Ч. II. М., 1993. С. 58; *Hom. in Ps. 33, 4; 48, 2*.
- 147 Слово похвальное Афанасию Александрийскому // *Григорий Богослов*. Творения. Ч. II. М., 1844. С. 200; *Orationes*, 16, 8; *Carmina*, 34, 25. Подробнее о духовном понимании суда в восточнохристианской традиции см.: *Kelly J.N.D. Początki doktryny chrześcijańskiej*. S. 355.
- 148 Сходство рассуждений в обоих памятниках объясняется общим источником — поучением Иоанна Златоуста на Вознесение Иисуса Христа. См.: *Иоанн Златоуст*. Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. I. М., 1993. С. 500.
- 149 Эпитет этот был необычайно распространен в святоотеческой традиции. В *Книге о постничестве* Василия Великого, например, при описании отношения Бога к грешникам он встречается пятнадцать раз; определения типа Бог-судья совершенно отсутствуют.
- 150 Но и на этом суде, по словам преподобного Феофана, «милость Божия будет изобретать, как бы оправдать грешника, и будет предавать его правде Божией уже после того, как не к чему будет руки приложить в оправдании его». Цит. по: *Зарин С.М.* Аскетизм. С. 208 прим.
- 151 *Василий Великий*. О суде Божьем // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 9. С. 13-14.
- 152 *Галатовский I*. Грѣхи розмаїтї // *Галатовский I*. Ключ розуміння. С. 375.

- <sup>153</sup> По мнению В.А.Яковлева, именно она предназначалась для духовного чтения простых верующих (Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1893. С. 197).
- <sup>154</sup> Из «Измарагда» // Памятники литературы Древней Руси, середины XVI века. М., 1985. С. 54-69.
- <sup>155</sup> Галатовский I. Ключ розуміння. С. 430.
- <sup>156</sup> В православной традиции мытарства как обличение грехов человека после того, как душа его рассталась с телом, но еще до суда Бога (Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. С. 185) часто рассматриваются как образное представление частного суда (Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 403-411). Принципиальным в этой связи отличием частного суда, наступающего сразу после смерти, в католической традиции и мытарств является то, что если в первом случае приговор является окончательным и никакой корректировке не подлежит, то судьба прошедшей мытарства и даже уже осужденной души в проповедях Галатовского меняется не только благодаря заступничеству святых и Богородицы, но и молитвам простых верующих. Нельзя, как представляется, отождествлять мытарства и с чистилищем в католической традиции. Чистилище понималось как временные мучения для душ, умерших в состоянии благодати (то есть потенциальных обитателей рая), но не успевших до конца принести удовлетворение Богу за свои грехи (Декрет для греков, Флорентийский собор; Декрет о чистилище, Тридентский собор; Ст. 2.805-806; Бел. 3.65). Поэтому, как отмечалось ранее, и в католической проповеди, и в Римском Катехизисе (I, VI, а. 3) чистилище рассматривается или как часть ада, или локализуется в максимальной от него близости. Эти представления совершенно исключали какую-либо возможность изменения судьбы человека после смерти и после того, как он был подвергнут частному суду. Предписываемые Церковью молитвы за души в чистилище влияют не на судьбу этих душ, но лишь на продолжительность их страданий (Granat W. Dogmatyka katolicka. Т. 8. S. 241; Le Goff J. The Birth of Purgatory. Cambridge, 1990. P. 256, 285-286). Галатовский же утверждает, что часто Бог отпускает грехи «на том свете на мытарствах душам находящимся за покаяние людей живых» (КР. 181).
- <sup>157</sup> Галатовский воспроизводит здесь, фактически, теорию двойного предопределения в ее крайнем, сформулированном Августином (хотя данный термин приписывается Исидору Севильскому) и воспринятом рядом протестантских Церквей (кальвинисты, например) виде (*praedestinatio gemina ad vitam et ad mortem*). Это учение подразумевало существование людей, изначально предназначенных

как к спасению, так и к вечному осуждению, акцентировало необходимость получения свыше благодати, не мотивированной нравственными усилиями человека (*gratia gratis data*). По мнению исследователей, оно было сформулировано Августином в большей степени в полемических целях для борьбы с пелагианством (предназначение не зависит от личных заслуг человека, его определяет только и исключительно воля Бога). См.: *Kotakowski L.* Bóg nam nic nie jest dłużny. S. 23, 53; *Włodarski S.* Teologia systematyczna starokatolicka. S. 62-75. Данный сюжет, по наблюдению И.И.Огиенко, заимствованный Гаятовским из западной теологии, отсутствует в первом издании 1659 г. и был включен в последнее авторское издание «Ключа разумения» 1665 г. См.: *Огиенко И.И.* Проповеди И.Гаятовского, южно-русского проповедника XVII-го века. Харьков, 1913. С. 19.

<sup>158</sup> *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. С. 176-177.

### **Человек в миру**

<sup>159</sup> Истоки подобных рассуждений иезуитов – в письмах и автобиографических заметках Лойолы. См., например: *Loyola I.* Pisma wybrane. T. 2. S. 545.

<sup>160</sup> *Майка Ю.* Социальное учение Католической Церкви. Опыт исторического анализа. Рим, Люблин, 1994. С. 136-137. Учение об общем благе в его томистской интерпретации сохраняло свое значение в социальной этике Католицизма вплоть до середины XX в. (*Skrzydlewski Wl.* Co społeczna nauka Kościoła zawdzięcza św. Tomaszowi z Akwinu? // «Wieczysta wartość» scholastycznej myśli społecznej: IX Bydgoskie Dni społeczne (27-31.III.1995). Gniezno, 1996. S. 19-21).

<sup>161</sup> Цит. по: *Piotrkowski St.* Zasady duszpasterzowania // *Ateneum Kapłańskie.* 1963. T. 66. S. 148.

<sup>162</sup> В новом жанре проповеди *ad status*, зарождение которого в XIII в. связано с проповеднической активностью именно доминиканцев, впервые появилось более оптимистическое и позитивное отношение к супружеской любви. См.: *D'Avray D.L., Tausche M.* Marriage Sermons in «ad status» Collections in the Central Middle Ages // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* № 47. 1980. P. 71-119; *Lawrence C.H.* Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages. L.; N. Y., 1985. P. 209. Смягчение позиции теологов было не в последнюю очередь связано с происходящими в XII–XIII вв. переменами в системе ценностных ориентаций, в результате которых чисто земные ценности постепенно включаются в число спасительных (*Ле Гофф Ж.* С небес на землю (перемены в системе ценностных

- ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) // *Одиссей-1991. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня.* М., 1991. С. 25-47).
- <sup>163</sup> *Loyola I. Pisma wybrane.* Т. 2. S. 381.
- <sup>164</sup> Сенка принадлежит к числу наиболее цитируемых авторов: Лоренцович в 14 проповедях приводит обширные выдержки из его произведений. По количеству прямых отсылок он занимает четвертое место после Августина, Златоуста и Амвросия Медиоланского.
- <sup>165</sup> Евангельский фрагмент о сестрах Марфе и Марии традиционно использовался в христианской литературе для обоснования того, какой образ жизни – созерцательный или деятельный – является высшим и наиболее предпочтительным для спасения. По наблюдениям Г.Констэбла на смену резкому противопоставлению этих двух образов жизни с безусловным предпочтением, которое отдавалось участи Марии, в христианской мысли Запада с XI в. намечается принципиальное изменение в трактовке данного сюжета. Во-первых, появляется «тенденция рассматривать сестер по отдельности и идентифицировать каждую из них с различными группами людей и социальными функциями. Во-вторых, заметно превозношение активной позиции Марфы и умаление значения созерцательности и ухода от мира Марии». См.: *Constable G. Three Studies.* P. 44.
- <sup>166</sup> *Wijek J. Postylla mniejsza, to jest krótkie kazanie albo wykłady św. Ewangelii na każdą niedzielę i na każde święto.* W-wa, 1909. S. 57.
- <sup>167</sup> *Lapis B. Poglądy na pracę w wczesnośredniowiecznym piśmiennictwie łacińskim (od połowy V do połowy VIII w.).* Poznań, 1977. S. 16-17; 27; *Kowalczyk St. Człowiek i Bóg.* S. 134-136.
- <sup>168</sup> *Kantor J. Wskazania wychowawcze ks. P. Skargi na tle współczesnej epoki.* Kraków, 1913. S. 41.
- <sup>169</sup> *Bednarz M. Duchowość św. Ignacego Loyoli // Duchowość zakonna. Szkice* pod red. J.Kłoczowskiego. Kraków, 1994. S. 106.
- <sup>170</sup> *Wenzel S. The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature.* Chapel Hill, 1967.
- <sup>171</sup> *Syski A. Wybór kazań* ks. T. Młodzianowskiego S.J. W-wa, 1935. Т. 1. S. 13.
- <sup>172</sup> Выдвижение протестантизмом концепции спасения *sola fide* сделало для Католической Церкви насущным прояснение собственной позиции относительно значимости добрых дел для достижения спасения. Догматическое положение о роли добрых дел сформулировано в *Декрете об оправдании* (они способствуют возрастанию в праведности – раздел X; вечная жизнь является своеобразным вознаграждением, выплачиваемым христианину за его добрые дела – раздел XVI). Два канона настоящего декрета представляют в этой связи наибольший интерес: канон 26 («Если

кто-то утверждает, что праведники не должны за совершенные по-  
Божьи добрые поступки ожидать и надеяться на вечное воздаяние от  
Бога благодаря Его милосердию и заслугам Иисуса Христа, пусть  
будет исключен из общины верующих») и канон 32 («Если кто-то  
утверждает, что добрые поступки оправданного человека в том  
смысле являются дарами Бога, что не являются одновременно  
добрыми заслугами самого оправданного; или что сам оправданный  
своими добрыми поступками, которые он совершает с помощью  
благодати Бога и через заслуги Иисуса Христа, не заслуживает в  
действительности на возрастание благодати, на жизнь вечную и  
на само достижение этой жизни, а также не заслуживает на  
увеличение славы в небе, пусть будет исключен из общины  
верующих»). Цит. по: Concilii Tridentini. P. 34-35.

173 «Militans vero Ecclesia est coetus omnium fidelium, qui adhuc in terris vivunt;  
quae ideo militans vocatur, quod illi cum immanissimis hostibus, mundo, carne,  
satana, perpetuum sit bellum» (I, X, a. 5).

174 См.: *Grzegorz Wielki*. Księga Reguły pasterskiej. Poznań, 1948. Cz. III.  
R. XXXII. S. 222.

175 В средневековой польской латыни понятие *miles* использовалось  
и для обозначения новичиев — послушников в монашеских  
орденах. Польские иезуиты называли своих новичиев тиронами  
(*tyron* — молодой солдат Христа, только что вставший под знамя  
монашеской жизни), то есть понятием, производным от  
латинского  *tiro* — молодой воин, рекрут. См.: *Jougan A.* Słownik  
kościelny łacińsko-polski. W-wa, 1992. S. 422; *Piotrkowski St.* Zasady dusz-  
pasterzowania. S. 149.

176 Например, сочинение Петра Скарги *Солдатское благочестие*  
(*Nabożeństwo żołnierskie*. Kraków, 1606) и Шимона Старовольского  
*Истинный рыцарь* (*Prawy rycerz*. 1632, б.м.).

177 «Militia est vita hominis suer terram et sicut dies mercennarii dies eius».  
В Синодальном издании фрагмент звучит иначе: «Не определено  
ли человеку время на земле, и дни его не то же ли, что дни  
наемника?»

178 См.: *Wang A.* Der «Miles Christianus» im 16. und 17. Jahrhundert und seine  
mittelalterliche Tradition. Frankfurt/M, 1975. S. 231-232.

179 См.: *Zarys duchowości ignacjańskiej // Loyola I.* Pisma wybrane. T. 2. S. 351.  
См. также *Loyola I.* Ćwiczenia duchowne. A. 230-231. Свидетельством  
того, что для иезуитов любовь практическая, деятельная, а  
следовательно, и активная жизненная позиция, обладала гораздо  
большей ценностью, чем любовь созерцательная, могут послужить  
дневниковые записи Петра Фавра — иезуита первого поколения,  
близкого сподвижника Лойолы. «Тот, кто ищет и находит Христа

- в добрых делах, — утверждает Фавр, — достигает прогресса в деле спасения в гораздо большей степени, чем тот, кто занят только молитвой... Тот, кто обладает Христом через совершение добрых дел, и тот, кто обладает Им в результате молитвенного единения, подобны тому, кто обладает Им на самом деле, и тому, кто обладает Им лишь в чувствах». Цит. по: *Favre B.P. Mémorial. Traduit et commenté par M. de Certeau // Collection Christus. P., 1960. № 4. P. 212.*
- <sup>180</sup> Августин, например, считал, что до грехопадения труд был для человека в первую очередь средством его духовного развития; и лишь после грехопадения он превращается в тяжелую, обременительную обязанность по удовлетворению насущных телесных потребностей (О Книге Бытия буквально. VIII). Не сам труд является наказанием для павшего человека, но сопровождающие его усталость и физическое напряжение. О том, что в сознании ранних христиан живо присутствовало представление о труде как о наложенном на человека после грехопадения проклятии, может свидетельствовать и отношение к труду в монашеском движении IV—V вв. Именно оно способствовало утверждению взгляда на труд как на аскетическую практику, действенное средство отказа христианина от собственной воли. См.: *Kowalczyk St. Człowiek i Bóg. S. 130; Zdaniewicz W. Znaczenie augustyńskiej filozofii pracy // Roczniki Filozoficzne. 1959. № 7. Z. 2. S. 127, 132-139.* Точку зрения на труд как на одну из аскетических практик наряду с постом, воздержанием и целомудрием можно встретить и в *Римском Катехизисе* (IV, XV, а. 18).
- <sup>181</sup> См. энциклики Иоанна Павла II *Laborem exersens* и *Centesimus annus.*
- <sup>182</sup> Мысль Беллармино перекликается с мыслью Лойолы, выраженной во вступительной части *Духовных упражнений*: «Человек сотворен для того, чтобы хвалить Господа Бога своего, почитать Его и служить Ему, и через то спасти свою душу. Все же остальное, обретающееся на земле, создано ради человека, для того, чтобы помочь ему достичь цели, ради которой он сотворен. Отсюда следует, что человек настолько должен пользоваться всем созданным, насколько оно ему помогает в [достижении] его цели, и настолько должен от него отказываться, насколько оно ему в этом мешает. Поэтому необходимо стать настолько бесстрастным ко всем творениям, насколько это дозволено нашей свободной воле и не возбранено ей; так, чтобы мы не желали скорее здоровья, нежели болезни; богатства, нежели нищеты; почести, нежели унижения; жизни долгой, нежели короткой; и подобным образом во всех остальных вещах, желая и избирая единственно то, что нас лучше ведет к цели, для которой мы созданы» (А. 23).



Выраженное в этих словах инструментальное отношение к миру в сочетании с идеей служения имело у иезуитов, как представляется, практическое значение огромной значимости. Это означало, что в принципе хороши все состояния и сферы деятельности, если они в чем-то могут послужить во славу Бога. В этих словах содержится скрытый призыв расширять сферы воздействия на мир в целом, привлекая постоянно все новые средства для служения Всевышнему.

183 См., например: *Związek J. Katolickie poglądy polityczno-społeczne w Polsce na przełomie XVI–XVII w. w świetle kazań*. Lublin, 1977. S. 73.

184 Ibid. S. 73.

185 Католические авторы гораздо большее внимание уделяют судьбе богача. В одном из толкований этой притчи Беллармино вообще не упоминает о Лазаре (*Бел. 1.38*).

186 *Syski A. Wybór kazań*. S. 123.

187 Беллармино ссылается на Амвросия (Об обязанностях. IV, 48) и Григория Великого (*Księga Reguły pasterskiej*. III, XXI).

188 *Związek J. Katolickie poglądy*. S. 79.

189 «...quod superest date elemosynam». Русский Синодальный перевод звучит иначе: «Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть».

190 Василий Великий действительно считал, что излишек целиком принадлежит бедным и тот, кто удерживает его, лишается на него права как на чужую вещь (Hom. VI, 2; VI, 7). Но его позиция гораздо более категорична, чем ее интерпретация *Римским Катехизисом*. Мера милостыни, по мнению подвижника, определяется не дающим, а потребностями нуждающегося. Поэтому христианин должен с необходимостью отдать не только излишек, но в случае больших потребностей давать и из вещей самому необходимых. См.: *Andrzejewski L. Własność prywatna i jej ograniczenia według św. Bazylego*. Wrocław, 1930. S. 448-449.

191 *Майка Ю.* Социальное учение. С. 151; *Strzeszewski Cz. Z problematyki jałmużny u św. Tomasza z Akwinu // Roczniki Filozoficzne*. 1959. T. 7. Z. 2. S. 21-24.

192 В использованных в данном исследовании католических проповедях понятие «нищета» употребляется лишь для обозначения материальной нужды. Как известно, в раннехристианской литературе такие слова, как «богатый» и «нищий» имели неоднозначное употребление. Говорилось как о материальной, так (и в первую очередь) о духовной нищете или богатстве. Даже в понимании материальной нищеты в истории католической мысли и в практике католических монашеских орденов существовал

- широкий спектр подходов (например, радикальный отказ от какой-либо собственности, подражая обнаженному Христу на Голгофе у францисканцев; идеал бедности Христа в Назарете, то есть бедности работающего ремесленника, который обеспечивает себя своим собственным трудом у бенедиктинцев, т.д.).
- <sup>193</sup> *Lapis B.* U źródeł polskich refleksji nad pracą. W-wa, 1984. S. 73-74.
- <sup>194</sup> И в святоотеческом наследии социальная проблематика затрагивается в трудах только тех отцов, кто был непосредственно вовлечен в пастырскую деятельность, например, Василия Великого, Иоанна Златоуста, др.
- <sup>195</sup> В католической проповеди спасение в гораздо большей степени проникнуто духом индивидуализма. Во время страшного суда те христиане, которые наиболее отличились на поприще добродетели, будут как бы помогать Христу судить всех остальных (*Гр.* 5-5а).
- <sup>196</sup> *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. С. 233-234; *Григорий Нисский.* Об устройении человека. С. 56-59; *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. С. 239, 241.
- <sup>197</sup> См.: *Василий Великий.* Слово подвижническое и увещательное. С. 46-47; *Зарин С.М.* Аскетизм С. 638.
- <sup>198</sup> *Василий Великий.* Правила, кратко изложенные. С. 254; *Он же.* Подвижнические уставы. С. 392.
- <sup>199</sup> *Он же.* Правила, пространно изложенные. С. 177.
- <sup>200</sup> Исследователи также отмечают, что в православной традиции основной акцент делается не на внешнее освоение мира, а на внутреннее его преображение, одухотворение, изменение в Царство Божье. См.: *Evdokimov P.* Prawosławie. S. 120-122.
- <sup>201</sup> *Василий Великий.* Правила, пространно изложенные. С. 161-162.
- <sup>202</sup> Еще в раннемонашеском движении IV–V вв. «труженичество» рассматривалось как одна из наиболее действенных аскетических практик. Такое отношение к труду сохранилось у подвижников и более поздних эпох (Исаак Сирин, Макарий Египетский, Максим Исповедник, авва Дорофей) (*Коваль Т.Б.* «Тяжкое благо». Христианская этика труда. Православие, Католицизм, Протестантизм. Опыт сравнительного анализа. М., 1994. С. 66; *Монашеское делание.* Сборник поучений Святых Отцов и подвижников благочестия. М., 1991. С. 14).
- <sup>203</sup> *Василий Великий.* Подвижнические уставы. С. 465-466.
- <sup>204</sup> Разработка этого сюжета в *ЕУ* текстуально совпадает со «Словом о Лазаре» Златоуста. См.: *Иоанн Златоуст.* О Лазаре. Слово I-VII. С. 778-877. По наблюдениям А.Н.Робинсона именно на XVII в. приходится всплеск интереса к этому сюжету в православной церковно-учительной и художественной литературе, в то время

- как в XIV–XVI вв. он не разрабатывался. См.: *Робинсон А.Н.* К проблеме «богатства» и «бедности» в русской литературе XVII века (толкование притчи о Лазаре и Богатом) // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 128–129.
- 205 *Иоанн Златоуст.* О Лазаре. Слово II. С. 806, 807–808.
- 206 *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе. С. 18–19, 65.
- 207 Анализируя актовый материал конца XVI – начала XVII вв., Н.Яковенко делает вывод, что в общественном сознании украинско-белорусских земель постепенно начинает формироваться ранее отсутствовавшее негативное отношение к нищим как к потенциальной угрозе общественному порядку. См.: *Яковенко Н.* «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* Київ, 1992. Т. 1. С. 59–61.
- 208 *Робинсон А.Н.* К проблеме «богатства» и «бедности». С. 131–132.
- 209 Г.П.Федотов считает, что вся социальная этика в древнерусских учительных сборниках сводится, по существу, к проблеме деятельного милосердия. См.: *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind. V. 2. P. 80.
- 210 Определение справедливости у Фомы Аквинского см.: ST. II-II, q. 58, a. 1.
- 211 *Василий Великий.* Правила, пространно изложенные. С. 105. См. также: *Зарин С.М.* Аскетизм. С. 480. Г.П.Федотов отмечает, что в древнерусских учительных сборниках (например, «Измарагде») деятельная любовь, включающая и неосуждение ближнего, даже если последний грешит прямо на глазах, рассматривается как главный путь «содеяния» спасения (*Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind. V. 2. P. 58).
- 212 Об этом подробнее См.: *Baranowski B.* Sprawy obyczajowe; *Он же.* Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII w. Łódź, 1952; *Bogucka M.* Staropolskie obyczaje. S. 198–199; *Księgi sądowe wiejskie kłucza jawzowskiego 1663–1808.* Wrocław, 1967. S. 106, 112–113 и сл.

## Оглавление

Предисловие .....	3
<b>ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ГРЕХ .....</b>	<b>9</b>
Грехопадение и первородный грех в богословской мысли Запада и Востока .....	9
На территории католиков .....	15
Человек в земном раю .....	15
Человек падший .....	21
Человек в раю небесном .....	27
На территории православных .....	33
Грех «по немощи» .....	33
«Тело душе – друг и сообщник» .....	38
Преображение человека .....	42
<b>ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПАДШЕГО ЧЕЛОВЕКА .....</b>	<b>48</b>
На территории католиков .....	48
Пастырство вины и страха .....	48
Обуздание греха .....	57
Спасется только благоразумный .....	61
На территории православных .....	66
Пастырство стыда .....	66
«На доброй воле каждого злое лежит и доброе» .....	71
Преодоление греха .....	77
<b>ЧЕЛОВЕК И СМЕРТЬ .....</b>	<b>83</b>
На территории католиков .....	83
Легкая добыча дьявола .....	83
«Приручение» смерти .....	88
Мирская деятельность и подготовка к смерти .....	92
На территории православных .....	98
Смерть как сон .....	98
«...И осудимся нашей совестью» .....	101
Милосердие Божье и за порогом смерти .....	105
<b>ЧЕЛОВЕК В МИРУ .....</b>	<b>114</b>
На территории католиков .....	114
Верность своему призванию как условие спасения .....	114
«Бездельники неба не достигнут» .....	122
«Может ли богатый спастись?» .....	129

На территории православных .....	140
Дар духовный contra призвание .....	140
Активность духа .....	144
«Братолюбием уподобимся человеколюбивому Богу» .....	147
Послесловие .....	157
Примечания .....	159

Научное издание

**Корзо Маргарита Анатольевна**  
**ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ПРОПОВЕДИ XVII ВЕКА**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции  
Художник *В.К.Кузнецов*  
Технический редактор *Н.Б.Ларионова*  
Корректоры: *Н.Н.Романова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.09.99.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 11,81. Уч.-изд.л. 08,63. Тираж 500 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор автора  
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина, Е.Н.Платковская*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14