

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»⁴.

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 синодах⁵.

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 истины 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 (жизня 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»»⁶. 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. Гродзицкого⁷, К. Дружбицкого⁸, К. Кояловича⁹, А. Лоренцовича¹⁰, Т. Млодзяновского¹¹, Я. Моравского¹², В. Тыльковского¹³, их итальянского собрата Р. Беллармино¹⁴, краковского каноника Ш. Старовольского¹⁵. 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.¹⁶. 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 верующих¹⁷. Украинско-белорусская церковно-учительная литература представлена проповедническим наследием И.Галятовского¹⁸, К.Транквиллиона-Ставровецкого¹⁹, четырьмя сборниками устойчивого состава, имевшими хождение как в печатной, так и в рукописной форме²⁰.

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 антропологии²¹. 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»²².

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?²³. При всем различии концепций Оригена и Тертуллиана, сформулированных независимо друг от друга и исходя из существенно различающихся посылок²⁴, 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 источнику²⁵. Но каппадокийцы не предложили своих объяснений механизма передачи греха Адама его потомкам, а также ограничились достаточно общими замечаниями о поврежденности человеческой природы²⁶.

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 Фотием²⁷. 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 подражания²⁸. 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 прокреации²⁹.

В западном христианстве, наоборот, заметна преемственность 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 природы³⁰. 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»³¹.

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*)³². 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 Аквином 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 утверждён 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 природы³³.

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 первородном³⁴. 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»³⁵.

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 вины³⁶.

Учение Августина о первородном грехе не оказало никакого влияния на богословскую мысль христианского Востока³⁷, которая гораздо большее внимание уделяла христологическим проблемам, сочетанию двух природ и двух волей 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