|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | | | |
|  | | | |
| К оглавлению | | | | Об авторе | | | | В развитие темы | | | Текст для распечатки |

# ЭТИКА, ИЛИ ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ

Петр Абеляр

«Человек» — 1995 №3—5

Нравами (mores) мы называем пороки или подвиги души, которые делают нас склонными к дурным или добрым делам. Пороки или добродетели свойственны не только духу, но и телу,— например, хилость тела или его крепость, каковую мы называем силой, лень или живость, хромота или стройность, слепота или зрячесть. Отсюда, когда мы произносим [слово ] «пороки», то ради отличения одних от других уточняем: [речь идет о пороках ] души. Именно они, то есть пороки души, противопоставляются добродетелям, как неправедность — праведности, трусость — стойкости, неумеренность — воздержанию **1**.

**1** См. об этом:Petri Abaelardi. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum//MPL. T. 178, col. 1642A— 1642D; см. также: Вое/. In Categ. Arist.// MPL. T. 64, col. 264—283.

## О пороке души, влияющем на нравы

Существуют некоторые душевные пороки или добродетели, которые нравов не затрагивают; они не определяют человеческую жизнь ни как достойную хулы, ни как достойную похвалы; таковы, например,—душевная тупость или острота ума, забывчивость или памятливость, невежество или знание. Все это свойственно как злодею, так и благочестивому, никоим образом не входя в состав нравов и не делая жизнь позорной либо уважаемой. Отсюда, когда выше мы уточнили [понимание ] пороков души, то хорошо, что добавили: за исключением тех, что делают склонными к злодеяниям, то есть склоняют волю к тому, что меньше всего стоит делать или дозволять.

## В чем различие между грехом и пороком, склоняющим к злодеянию?

Порок души — не то же самое, что грех, а грех — не то же, что злодеяние. То, что может вызвать гнев из-за слова, то есть то, что легко позволяет поддаться смуте гнева, есть порок, и он пылко и неразумно заставляет ум вынашивать помыслы, которым менее всего нужно следовать. Порок этот принадлежит собственно душе, так как ясно: в ней сосредоточено гневливое состояние, даже если сама она к гневу и не порывается; как хромота присуща человеку, называемому за это хромым, так и порок всегда находится [в душе ] даже при отсутствии [порочного ] поступка. Таким образом, многие люди по самой природе, то есть на основании физического сложения, подвержены сладострастию либо гневливости; но грешат они не оттого, что они — таковы, там для них — только поле битвы, где благодаря добродетели умеренности триумфаторы сами могут приобрести для себя венец; как у Соломона: Долготерпеливый лучше храброго, и владеющий собою лучше завоевателя города (Притч. 16, 32). Религия в действительности полагает, что ее [заветы ] одолевает не человек, но постыдный порок. Он есть и среди добрых людей, благодаря ему мы слабеем сами собой. Завещая нам победу над ним, апостол говорит: увенчивается, если незаконно будет подвизаться (2 Тим. 2, 3. 2,). «Будет подвизаться», повторяю, не столько сопротивляясь людям, сколько порокам, чтобы они не втянули нас в соучастие злу. Даже если люди прекратят бороться, пороки нас не упустят, так что сражение с ними столь же часто, сколь и опасно, и победа [над ними ] столь же почетнее, сколь она труднее. Люди могут одерживать сколь угодно чаемых побед, и они никоим образом не опорочат нашу жизнь, если, стремясь обернуть нас к пороку, не добьются от , нас позорного согласия на него. А так как они властвуют над телом, пока свободен дух, то ничего от истинной свободы нельзя подвергнуть опасности, и мы не устремимся в бесславное рабство. Не человеку позорно служить, но пороку. Не физическое рабство унижает душу, но подчинение порокам; общее как для благочестивых, так и для злодеев не ведет ни к доблести, ни к пороку (см. Рим. 1,28).

## Что такое порок души и что называется собственно грехом?

**2**См. об этом: Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 3, )2. М., 1991. С. 94, 311.

Итак, порок — это то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению, то есть то, что заставляет нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит, что, к примеру, мы можем сделать или можем прекратить делать. Но это сочувствие мы называем собственно грехом или изъяном души, который заслуживает осуждения, либо, иначе говоря, оставляет нас виновными перед Богом. Что же это за сочувствие, если не презрение Бога и не оскорбление Его? Бог не может пострадать ни от какого ущерба, кроме презрения. Ибо сам Он — высшее могущество, которое не умалится никаким ущемлением, но Он мстит за презрение к себе. Итак, грех — это презрение нашего Творца, и грешить — значит презирать Творца, то есть не совершать ради Него того, что, мы верим, нам надлежит делать ради Него, или же не отрекаться ради Него от того, от чего, мы верим, нам надлежит отречься ради Него. Определяя таким образом грех чисто отрицательно, говоря: не делать либо не отрекаться от того, от чего следует отречься,— мы ясно показываем, что нет никакой субстанции греха, потому что он заключается скорее в небытии (non esse), нежели в бытии (esse), подобно тому как мы сказали бы, определяя тень: это — отсутствие света там, где должен быть свет**2**.

Но, может быть, ты возразишь, что, поскольку воля к злодеянию есть грех, делающий нас виновными перед Богом так же, как воля к добродетели делает нас правыми, то грех заключается в злой воле так же, как добродетель — в доброй; в таком случае грех, как и добродетель, находится не только в небытии, но также и в бытии. Желая, таким образом, делать то, что, как мы думаем, угодно Богу, мы угождаем Богу, а желая делать то, что, на наш взгляд, противно Богу, мы гневим Бога и, возможно, оскорбляем или презираем Его.

Но я отвечаю, что, если мы внимательно рассмотрим вопрос, то помыслить об этом нужно иначе, чем кажется. Ведь так как иногда мы грешим безо всякой злой воли и так как сама злая воля обуздывается, не погаснув, то она может оказаться источником борьбы и пальмовой ветвью для тех, кто ей противится, и увенчать их короной славы. О воле [в таком случае ] стоит сказать, что она уже — не столько грех, сколько некая неизбежная слабость. В самом деле: вот некий человек, на которого в припадке бешенства напал его жестокий хозяин и преследовал его с обнаженным мечом, стараясь убить. Тот долго бегал от него, стараясь, насколько можно, ускользнуть от смерти и, не желая убивать господина, был к тому принужден, чтобы не быть самому убитым. Можешь ли ты, кто бы ты ни был, сказать мне, что в этом деянии возымела быть злая воля? Ведь, правда же, пытаясь избегнуть смерти, он хотел сохранить собственную жизнь. Но разве была тут злая воля? Нет, конечно же, и я так думаю. Но она стала бы таковой, когда бы он пожелал убить преследующего [его ] господина. Обещаю: ты ответишь правильно и тонко, если сможешь определить [его ] волю самозащитой. Но, как я уже о том сказал, он совершил вопреки желанию убийство, которое отсрочивал, сколько мог, не желая навредить жизни [господина ] и зная, что из-за такого убийства подвергнет опасности собственную жизнь. Разве охотно он совершил то, что грозило ему самому опасностью для жизни?

Если ты ответишь, что он все же действовал по охоте и, хотя, несомненно, не желал убивать своего господина, стремясь избегнуть [собственной ] смерти, и был, что ясно, до того доведен, то нам на это нечего возразить. Но, как уже сказано, воля, с помощью которой он, как ты говоришь, хотел избегнуть смерти, а не убить господина, не должна быть порицаема как зло. Тем не менее он совершил ошибку, будучи принужденным согласиться на убийство, хотя бы и под страхом неправедной смерти; скорее ему следовало принять смерть, нежели причинить ее, поскольку он все же сам завладел мечом [господина ], а не получил его от власти. Отсюда истина: все взявшие меч, мечом погибнут (Мф. 26,52), что значит: из-за такой неосмотрительности он подвергнется осуждению своей души. Итак, он желал, как сказано, избегнуть смерти, не убивая господина, но, так как он согласился на убийство, соглашаться на которое был не должен, то его грехом и было то неправедное согласие, предваряющее убийство. Может быть, кто-нибудь скажет так: поскольку он хотел убить своего господина ради того, чтобы избегнуть смерти, то из этого нельзя просто сделать вывод, что он желал его убить; как если бы я кому-нибудь сказал: поскольку я хочу, чтобы ты владел моим плащом, то ты мне за это [должен ] дать пять солидов, что значит: за эту цену я охотно бы согласился, чтобы плащ стал твоим, но на этом основании [еще ] не признаю, что желал бы, чтобы он был твоим. Если также некий человек, который должен сесть в тюрьму, захотел бы поместить туда вместо себя сына, чтобы подыскать за себя выкуп, можем ли только на этом основании признать, что он желал бы заключить в тюрьму своего сына? Ведь его принуждают претерпеть это с великими охами и вздохами.

**3**См: Aurelii Augustini. In lohannis Euangelium tractatus, CXXIII, 5 см. также: Petri Abaelardi. Sic et Non//MPL, t. 178, col. 1468. ;

Как бы то ни было, как я о том сказал, волю, состоящую из огромной душевной печали, нужно называть не столько волей, сколько — скорее — страстью (passio). И так же [можно сказать ]: «этого хотят ради того», как если бы утверждалось; претерпевается то, чего не хотят, ради того, чего жаждут. Так говорят, что робкому делают прижигание или ампутацию ради его выздоровления, мученики принимают страсти, дабы возвыситься до Христа, а сам Христос [умаляется ] — дабы через Его Страсти мы были спасены. Однако заставить нас уступить не просто, как этого ни желай. Ведь страсти может не быть, если что-либо не устанавливается против воли. И никто не претерпевает там, где исполняется его воля и он наслаждается тем, что делает. Апостол во всяком случае сказал: Имею желание разрешиться и быть со Христом (Флп. 1, 23), что значит умереть ради того, чтобы возвыситься до Него. Сам он напоминает в другом месте: Мы не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью (2 Кор. 5, 4). Ту же мысль, высказанную Господом, напомнил блаженный Августин, [мысль ], где Христос сказал Петру: Прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь (Ин. 21, 18) **3**. Христос же по слабости человеческой природы сказал Отцу: Если возможно, да минует Меня чаша сия: впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Ведь душа Его, естественно, страшилась великого испытания смертью, и то, что Он полагал злодейской карой, не могло быть желанным для Него. О том в другом месте написано: Он истязуем был, но страдал добровольно (Ис. 53, 7). Или же [это ] нужно понять так, что речь идет о Божественной природе, от Чьей воли зависело принятие человеком страсти. Или же слова «Он страдал добровольно» употреблены [здесь ] вместо «Он решил [страдать ]», как у псалмопевца: Что Сам возжелал, Он сделал.

Итак, ясно, что иногда грех можно совершить вовсе без злой воли, а отсюда — уверенность: нельзя говорить, будто грех — это воля.

Ты, конечно, скажешь, что мы грешим, когда принуждены грешить, но не так, как грешат добровольно, как если бы дело обстояло так, будто мы хотели совершить то, о чем знаем, что нам никоим образом не должно совершать. В таком случае кажется, что та злая воля и грех — одно и то же. Мужчина, к примеру, увидев некую женщину, жаждет обладать [ею ], и его дух (mens) через телесное вожделение вздымается так, что воспламеняется позорным желанием соития. Скажешь ли ты из-за этого, что такая воля и постыдное желание — нечто иное, как грех?

Отвечаю: если та воля обуздывается добродетелью воздержания и, однако, не подавляется, то что же она сохраняет для битвы и что упорствует в сражении и, побежденная, [все же ] не угасает? Где же битва, если нет источника для сражения? И откуда бы взяться великой награде, если бы не было того, за что мы тяжко претерпели? Когда сражение завершилось, не с чем уже бороться, остается только получить награду; в этом мире мы непрестанно сражаемся, чтобы в том получить венец победителя. Но чтобы битва состоялась, нужно существование врага, который бы сопротивлялся и совершенно не ослабевал. Этот враг — наша злая воля, над которой мы одерживаем победу, подчиняя ее Божьей воле, [но ] подчиняя не полностью, так что всегда у нас остается то, против чего мы могли бы упорно бороться.

**4**В русском синодальном переводе: «тот не может быть Моим учеником». См. также: Мф. 10, 37.

Что значительного мы сделали бы ради Бога, если бы не претерпели ничего противного нашей воле, но наслаждались бы тем, чего хотели? Кто мог бы выразить нам признательность, если бы мы ублажали нашу волю тем, относительно чего утверждаем, что делаем это заради самих себя? Или что, ты можешь спросить, заслуживается у Бога: что делаем мы охотно или сопротивляясь? Я, по крайней мере, ничего [на это ] не отвечу: ибо при воздаянии Он взвешивает не столько наши деяния, сколько душу, и, как мы в дальнейшем обнаружим, деяние ничего не добавляет к нашим заслугам, [независимо от того ], проистекает ли оно из злой или доброй воли. Так как мы предпочитали Божью волю нашей, чтобы скорее следовать Ему, нежели себе, то мы добиваемся перед Ним весомой заслуги на основании совершенства истины, в коей выражается Его совершенство: Я сошел [с небес] не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня [Отца] (Ин. 6, 38). К тому Он увещает и нас: Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, [и жены и детей...], а притом и самой жизни своей (то есть если не отказывается от внушений своих [родичей ] и от собственной воли, чтобы полностью подчиниться Моим наставлениям), тот не достоин Меня (Лк.14.26) .**4**

Таким образом, нам предписывается ненавидеть отца нашего, не убивая его; таким же образом предписывается ненавидеть нашу волю, чтобы не следовать ей, не разрушая ее, однако, до основания. Ведь Тот, Кто говорит: Я не есть желания твои и Отстранись от воли своей (Ср.: Иез. 18, 31) — повелевает нам не удовлетворять наших желаний, но и не полностью освобождаться от них. Конечно, удовлетворение их — порок, а лишиться их невозможно по нашей слабости. Грех заключен, следовательно, не в вожделении женщины, но в согласии на вожделение. Осуждается не плотское желание, но согласие на него.

Что мы сказали о сладострастии, то же можем заметить и относительно сластолюбия. Некий человек проходит через сад и при виде сладких плодов его охватывает страсть их отведать, однако он сопротивляется своему вожделению, чтобы ничего там тайком, то есть [совершив ] грабеж, не сорвать, хотя дух его распалился великой жаждой в предвкушении удовольствия съесть их. Где желание, там несомненно и воля. Тот человек желает [отведать ] плод, он не сомневается, что, съев его, испытает удовольствие; его слабая природа, разумеется, побуждает его соблазниться тем, чего нельзя допустить без ведома или без позволения владельца. Человек тот подавляет желание или нет? Нельзя сказать, что он погасил его, но так как он не поддался ему, то греха с ним не случилось.

**5**Aurelii Augustini. De sermone Domini in Monte//MPL, t. 34, col. 1246.  
**6** См.: Aurelii Augustini. De libero arbitrio//MPL, t. 32, col. 1225; idem. Retractationes//ibidem, col. 603—604; Petri Abaelardi. Theologia scholarium//Opera Petri Abaelardi. Ed. V. Cousin. P., 1859, t. II, p. 145.

Но зачем об этом? Чтобы прояснить, наконец, на таких [примерах ], что сама воля, то есть желание сделать недозволенное, совсем не называется грехом, ибо, как мы утверждали, он состоит в согласии на него. Мы соглашаемся на недозволенное тогда, когда никоим образом не уклоняемся от его совершения, будучи внутренне готовыми довести это до конца, лишь только представится возможность. Итак, всякому, кого ловят на этом умысле (intentio), обвинение кое-что добавляет, преувеличивая грех, но перед Богом он все равно обвиняемый, который силится, сколько может, ради такой проделки, и проделывает это [настолько успешно ], насколько [это ] от него зависит, даже если его, как вспоминает блаженный Августин, застигнут за сим делом **5**. Но хотя воля не есть грех, и мы подчас, как сказали, совершаем грех против воли, кое-кто тем не менее утверждает, что всякий грех доброволен; [правда ], в этом вопросе они проводят некоторое различие между грехом и волей, так как одно можно назвать волей (voluntas), a другое своеволием (voluntarium), то есть одно означает собственно волю, а другое — произвол. Но если мы называем грехом то, что предварительно называли собственно грехом, то есть презрение Бога, или: согласие на то, относительно чего знаем, что ради Бога это нужно прекратить,— то каким образом мы можем сказать, что грех — это произвол, а значит, что мы хотим презреть Бога? «Грешить» значит, что мы сами хотим либо стать хуже, либо стать достойными осуждения? Как бы ни хотели мы совершить то, за что впоследствии, знаем, нас должно настичь возмездие, то есть за что мы удостоимся наказания,— мы, однако, наказанными быть не желаем. Тем самым мы очевидно неправедны, потому , что хотим совершить неправедное, но не хотим подвергнуться беспристрастному праведному наказанию: праведная кара неприятна, неправедное же деяние приятно**6**.

**7** См.: Petri Abaelardi. Commentaria In Epistolam ad Romanes//MPL, t. 178, col. 894— 895A.

Часто случается так, что, желая возлечь с той [особой ], о которой известно, что она замужем, мы, хотя и .прельщены ее внешностью, никоим образом не хотели бы вступить с нею в связь именно оттого, что она замужем. Существует, напротив, множество людей, кто из самолюбия домогается жен сильных мира сего, [притом ] гораздо сильнее, чем если бы то были девицы, [именно ] оттого, что они жены таких людей. Они жаждут совершить прелюбодеяние больше, нежели предаться разврату, то есть отклониться от закона не меньше, а больше. Есть и такие, кому очень стыдно, что они вовлеклись в соблазн вожделения, поддавшись злой воле, и из этого делают вывод, что по телесной слабости возжелали того, чего никоим образом не желали бы вожделеть. Как можно назвать добровольным согласие, которого мы не хотим давать, хотя, как было сказано, по [утверждению ] некоторых, всякий грех мы можем назвать добровольным? Я совершенно не вижу на то оснований, если только под «добровольным» мы не подразумеваем все, за исключением неминуемого, когда, очевидно, никакого греха избежать нельзя. Иначе пришлось бы назвать добровольным то, что происходит в результате любого воления. В самом деле, тот, кто принужден был убить своего господина, не имел желания убивать, однако это совершилось на основании некоего воления, потому что, очевидно, он хотел избежать или отсрочить собственную смерть**7**.

**8** См.: Petri Abaelardi. Sic et Non, cap. 130; idem. Problemata Haeloissae, 42//MPL, t. 178, col. 1560—1563.

Некоторые испытывают огромное волнение, слыша, как мы говорим, что греховный поступок ничего не добавляет ни к вине, ни к Божьему осуждению. Они, естественно, возражают, что в греховном поступке преследовалось некое наслаждение, которое увеличивает грех,— как, например, при соитии либо при поедании [чужих плодов ], о чем мы говорили. То, что они утверждали, не было бы абсурдным, если бы они нас убедили, что такого рода телесное удовольствие есть грех, а не нечто такое, что можно совершать и безгрешно. Конечно, если они так считают, то при всех обстоятельствах никому нельзя заниматься телесной усладой. Тогда и супруги не свободны от греха, так как соединяются друг с другом ради узаконенного физического наслаждения. Также и тот, кто испытывает удовольствие, смакуя плоды. Равно повинны были бы и те больные, которые для выздоровления поддерживают себя более вкусной пищей, способствующей избавлению от недуга; эту [пищу ] они никоим образом не принимают без удовольствия, а если бы принимали, то она не принесла бы им ни малейшей пользы. Наконец, и Господь, Творец как пищи, так и плоти, не остался бы за порогом вины, если отпустил им такие лакомства, что по неведению они невольно принудили себя к греху, благодаря самонаслаждению. Как же Он создал таковые [яства ] нам в пищу, или: как Он позволил ими питаться, если нам было бы невозможно их есть безгрешно? Как можно утверждать, что совершается грех, [когда речь идет ] о том, что дозволено? Ведь и бывшее когда-то незаконным и запретным, а затем дозволенное и ставшее законным, уже вовсе совершается безгрешно. Например, у нас ныне дозволено употребление свинины и многого другого, некогда запрещенного иудеям (см.: Ис. 65, 4; 66, 17). Когда, таким образом, мы видим, что даже иудеи, обращенные ко Христу, свободно употребляют такого рода пищу, которую запрещал [им ] Закон, разве мы в таком случае утверждали бы, что они невинны, если бы не признали, что это им было предоставлено Богом **8**? Итак, если прежде им был запрет на такую пищу, а теперь вышло дозволение, и само дозволение освобождает от греха и устраняет обвинение в презрении Бога, то кто будет утверждать, что некто в том согрешил, ибо Божье соизволение это узаконивает? Если в первый день творения нам было дозволено сожительство с женой либо пропитание вкусной пищей, благодаря которой безгрешно жилось в раю, то кто может обвинить нас грешниками, если мы не преступали границ дозволенного?

Но снова утверждают, что супружеские отношения и желание вкусно поесть позволительны только при условии исключения всякого удовольствия и что то же самое можно делать совершенно без услады. Но если это так, то людям дозволено поступать так, как никоим образом поступать нельзя, и неразумным было разрешение, предоставляющее действовать подобным образом, каковым оно несомненно стать не может. Более того, на каком основании Закон некогда понуждал к браку, чтобы каждый в Израиле оставил потомство? Или — на каком основании апостол заставляет супругов согласно исполнять [супружеский ] долг, если они никоим образом не могут сделать этого безгрешно? Каким же образом говорит он о долге там, где грех неизбежен? Или — как можно принуждать кого бы то ни было к такому поступку, которым будет [нанесено 1 оскорбление Богу? Отсюда ясно, как я полагаю, что никакую естественную телесную усладу не стоит причислять к греху, признавая виной то, что позволяет испытать радость по мере возможности. Если, например, какого-либо благочестивого [человека ] некто принудил лечь среди женщин, связав веревками, и у того от мягкой постели и женского окружения возбуждается желание, но не согласие на него, то кто осмелится назвать грехом позыв, который природа с необходимостью налагает [на человека ]?

**9**Здесь дан перевод соответствующего места Септуагинты — Библии 70 толковников. В еврейском тексте, Вульгате и русском переводе так: «Кто родится чистым от нечистого? ни один». Ср.: Sancti Hieronimi. Cominentariorum Ionas liber//MPL, t. 25, col. 114; idem. Commentariorum in Hiezechielem liber// Ibidem, col. 169; Petri Abaelardi. Sic et Non, col. 1502.

Ты можешь возразить, что, по мнению некоторых, даже в законном сожительстве телесное вожделение считается грехом. Ведь и Давид говорит: Вот, я в беззаконии зачат (Пс, 50, 7) и апостол, изрекший; Потом опять будьте вместе и т. д. (1 Кор. 6,5),— затем добавил: Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление (1 Кор. 7, 6). Кажется, больше на основании авторитета, чем разума, мы признаем, чтобы то самое телесное развлечение почитали грехом. Известно, что Давид был зачат в браке, а не в разврате, и об индульгенции, то есть прощении, не мог просить, как заявляют, там, где вовсе нет вины. Мне же кажется, что, когда Давид говорил, что он был зачат в беззаконии, то есть в грехах, не добавив, о каких [грехах идет речь ], то он намекает на общее проклятие [идущее от ] первородного греха, из-за которой каждый, очевидно, по вине прародителей, подвергается осуждению подобно тому, как о том написано в другом месте: Никто не чист от грязи, даже дитя новорожденное (Иов XIV, 4) **9**. Как напоминает блаженный Иероним, сам разум уличает, что, пока душа в детстве формируется, она не знает греха. Если же она равно чиста от греха и нечиста от грязи греха, то нельзя ли понять это не как вину, а как кару? Ясно же, что [такая душа ] не имеет вины презрения к Богу, потому что разумом не воспринимает того, что ей надобно делать; тем не менее она не избавлена от грязи греха прародителей, начиная с которого она навлекает на себя хотя и не вину, но кару, и претерпевает в наказание то, что те совершили, как грех. Так, когда Давид сказал, что зачат он был в беззаконии, то есть в грехах, то он [тем самым ] отметил, что по вине прародителей был подвержен общему приговору к осуждению, и обращает эти преступления не столько к ближайшим, сколько к далеким родичам.

Что же до слов апостола об индульгенции, то понимать это нужно не так, как обычно воспринимают, то есть: будто он сказал об индульгенции как об отпущении, прощении греха. Вот что он утверждал: по позволению, а не по повелению; как если бы говорил: по отпущении, а не по принуждению. Если же супруги желают и единодушно решат, то они могут полностью отказаться от телесных уз, и никаким принуждением их нельзя к тому побудить. Если же таковое не является их решением, то они имеют и [на то ] индульгенцию, то есть отпущение, ибо отклоняются от более совершенной жизни из-за привычки к жизни не слишком стесненной. Потому апостол здесь трактует индульгенцию не как прощение греха, но как допущение более широкой, хотя и менее совершенной жизни во избежание блуда, упреждая людей от великого греха, и лучше пусть меньшее пойдет в заслугу, нежели большее вменится в прегрешение. Здесь мы подвели к тому, чтобы тот, кто, возможно, пожелает всякое телесное удовольствие счесть грехом, не сказал бы, что грех увеличивается от [такого ] поступка; тот, например, кто само согласие души переносит на совершение деяния, так что душа загрязнилась бы не только согласием на позорное деяние, но и самим позорным деянием, как если бы можно загрязнить ее тем, что случилось вовне, в теле. На деле же совершение поступков нимало не способствует увеличению любого рода греха, и ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия, относительно которого мы утверждаем, что только оно одно и составляет грех, предшествуя воле и душе или следуя за исполнением поступков. Впрочем, хотим мы или совершаем то, чего не нужно, однако по этой причине еще не грешим, ибо и воление, и его исполнение часто бывают безгрешны. Как и наоборот, согласия на грех можно добиться без того и другого. Отчасти мы уже показали на примере, как воля, вызванная вожделением и сопровождаясь соблазном, при виде женщины или чужого яблока, не ведет к согласию. Мы показали это также на примере дурного согласия при отсутствии дурного желания, сославшись на случай убийства [слугой ] своего господина, что не являлось пороком.

**10**См. также: Aurelii Augustini De sermone Domini in Monte, col. 1246.

Относительно того, что не должно случаться, я полагаю, никто не скрывает, что часто это происходит безгрешно, ибо — очевидно — свершается по принуждению или неведению. Некая, например, женщина, претерпев насилие, могла лечь в постель с мужем другой либо некий муж, каким-то образом обманутый, спал с той, кого принял за жену, либо же кто-то по ошибке убивает [человека ], полагая себя обязанным убить его в качестве его судьи. Грех, таким образом, не в том, чтобы возжелать жену другого или войти с нею в связь, но скорее в том, чтобы согласиться на это желание или на этот поступок. Именно согласие с желанием Закон называет [просто ] желанием, когда гласит: Не возжелай (Втор. 5, 21). В самом деле, «не возжелай» означает не предотвращение того, чего бы не можем избежать и в чем, как сказано, не грешим, но предотвращение согласия на это. Именно так нужно понимать то, что сказал Господь: Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением (5, 28), то есть: кто посмотрит [на нее ] так, что возникает согласие с вожделением, уже прелюбодействовал [с нею ] в сердце своем (там же), хотя бы на деле не предавался распутству; это значит, он уже несет на себе вину за грех, хотя бы до сих пор воздерживался от [его ] осуществления **10**.

И, как мы обстоятельно обсуждали, повсюду, где кажется, что действия ограждаются правилом или запретом, это нужно относить либо на счет воли, либо на счет согласия на действие, нежели на счет самого действия; впрочем, ничто из относящегося к заслуге не подпадало под запрет; [поступки же ] чем менее достойны наставления, тем менее находятся в нашей власти. Ибо много такого, что запрещает нам действовать, но воля и согласие всегда в нашей власти. Так, сказал Господь: Не убий. Не лжесвидетельствуй (Втор. 5, 17, 20). [В словах ] относительно деяния и речи нет ни о запрете вины, ни о ее предостережении, если мы воспримем их буквально, а только о деянии [как выражении ] вины. Ибо грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки ] иногда могут совершаться безгрешно. В самом деле, если запрет такого рода — относительно действия — воспринимается буквально, то тот, кто хочет принести лжесвидетельство или даже согласится [на него ] на словах, не станет обвиняемым на основании закона, пока не станет известно, что по некоей причине он о чем-то умалчивает. Ведь не сказано, чтобы мы не желали лжесвидетельствовать либо не желали на словах соглашаться на это, но только чтобы мы действительно так не говорили. Или же: Закон запрещает нам жениться на наших сестрах или вступать с ними в кровосмесительную связь. Однако нет никого, кто мог бы соблюдать этот завет, так как никто не может опознать в точности в той или иной женщине свою сестру. Никто, утверждаю, если бы Он не установил завета не столько на действия, сколько на согласие [на них]. Если же случается, что кто-либо по неведению женится на своей сестре, то разве он — преступник завета, хотя и содеял то, что Закон запретил делать? Не преступник, ответишь ты, так как он не соглашался на нарушение, ибо не ведал, что творил. Так что говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том ], кто соглашается на то, что известно как запретное. Запрет, следовательно, нужно понимать не на основании поступка, а на основании согласия [на него ], что очевидно, когда повелевают: не делай того-то или того-то, или, как говорится, не предвкушай сознательно того-то.

**11**Aurelii Augustini. De doctrina christiana//MPL, 1. 34, col. 71.  
**12** Aurelii Augustini. In Epistolam Iohannis Parthos Tractatus VII, cap. IV//MPL, t. 35, col. 2932—2933.  
**13**В русском тексте соответственно: «Тот, Который Сына Своего предал ...за всех нас» и «Сын Божий... предавший Себя за Меня».  
**14** См.: Aurelii Augustini, De sermone Domini in Monte, col. 1289;Petri Abaelardi. Dialogus..., col. 1677.

И блаженный Августин, тщательно обдумав это [и поняв ], что всякий грех влечется к благости либо к алчности скорее, нежели к [свершению ] поступков, сказал: Никакой закон не предписывает ничего, кроме благодати, и не запрещает ничего, кроме алчности **11**. Отсюда и апостол: Все заповеди,— говорит,— заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего как самого себя»,— и затем: Любовь есть исполнение закона (Рим. 13, 9—10). Конечно, заслуга не уменьшится, если ты подашь готовую милостыню бедняку, а милосердие побуждает тебя ее раздавать, но пусть будет готова твоя воля на это, когда такой возможности нет и нет сил у тебя [что-либо сделать ], ибо нет условий. Известно, конечно, что есть поступки, которые следует совершать либо вовсе не исполнять в равной мере как добрым, так и дурным людям. И одно [лишь ] намерение различает их. Как напоминает вышеназванный доктор, в том же поступке, в котором нам явлены Бог Отец и Господь Иисус Христос, мы обнаруживаем и [действия ] Иуды-предателя **12**. То же самое, [что Богом и Господом Иисусом ], содеяно и этим предателем, как напоминает апостол: Как Отец предал Сына Своего, а Сын предал Сам Себя (Римл. 8, 32; Гал. 12,20) **13**, так и Иуда предал своего Учителя. Изменник совершил тот же поступок, что и Бог **14**. Но разве он поступил хорошо? Ведь даже если [в конечном счете и ] благо, то при всех обстоятельствах не хорошо, или же: он не должен был [совершать ] то, что было выгодно ему лично. В самом деле, Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать [нечто ]; и не в поступке, а в намерении (intentio) поступающего состоит заслуга или подвиг. Часто, однако, одно и то же совершается по-разному: благодаря праведности одного и неправедности другого. Двое, к примеру, вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершается одно и то же деяние — повешение — и при всех обстоятельствах они совершают то, что сделать — благо, и то, чего требует справедливость, но из-за разницы намерения одно и то же делается разно: одним — со злом, другим — с благом.

**15**Размышления над историей с Авраамом имели дальние следствия. Достаточно вспомнить «Страх и трепет» С. Кьеркегора, где эта история — ось анализа. Этика как всеобщее представлена С. Кьеркегором как искушение для индивида, который в качестве единичного устанавливает с Богом-Абсолютом абсолютные отношения, то есть выступает как нравственный индивид. Абеляр рассматривает иной парадокс: испытание Авраама представляется как внимательное вслушивание в заповеди для опознания истинной воли Бога, имеющее своим следствием осознанный поступок.

Кто, наконец, не знает, что сам дьявол не делает ничего, что не позволил бы ему делать Бог? Ни когда он заслуженно наказывает неправедного, ни когда ему дозволяется унизить какого-либо праведника ради его очищения или же ради того, чтобы тот [показал ] пример терпения? Но хотя он делает то, что Бог позволяет ему делать, подстрекаемый своей подлостью, и хотя воля его всегда неправедна, но могущество его называется благим или даже праведным: могущество он получил от Бога, а воля — его собственная. Что до трудов, то кого из избранных можно отождествить с лицемерами? Кто [как не избранники ] из любви к Богу претерпевают или совершают столько, сколько те — из жажды людской славы? Кто, наконец, не знает, что подчас праведно совершается то, что Бог запрещает делать, как и наоборот: начинают иногда [совершать ] то, что, однако, менее всего следует делать. Так, мы в самом деле знаем, что Он запретил распространять слухи о некоторых чудесах, с помощью которых исцеляются больные ради примера смирения, дабы никто случайно не возжелал бы себе славы от подобного перешептывания. Но тем не менее получившие эту милость не прекращали разглашать о ней из почтения к Тому, Кто это делал и Кто запретил [это ] открывать, о чем написано: Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали и т. д. (7, 36). Разве осудишь за преступление таких виновников, которые совершили [его ] и притом сознательно вопреки завету, ими полученному? Кто обвинит их в преступлении, разве что в том, что решались совершить [его ] из почтения к Нему, ибо не совершили ничего из-за презрения Того, Кто повелел [молчать ]. Скажи, умоляю, повелел ли Христос то, чего не нужно было предписывать или же те [люди ] распустили слух о том, относительно чего нужно было сдерживаться? Благом было повелеть то, что не было благом выполнить. Обвинишь ли ты Господа в том, что случилось с Авраамом, коему Он сначала повелел принести в жертву своего сына, а затем Сам остановил предписанное? Разве не во благо Бог повелел совершить то, что не стало бы благим по свершении? А если оно стало бы благим, то почему впоследствии было предотвращено? Если же были одинаково благими и повеление, и предотвращение [жертвоприношения ] — не без разумного же повода Бог позволяет или заставляет делать нечто,— то, как видишь, одно лишь намерение исполнить завет, а не совершение поступка оправдывает перед Богом, так как Он повелевает во благо то, что не является благим при исполнении. В самом деле, у Бога не было намерения и [в действительности ] Он повелевал так поступить не для того, чтобы Авраам принес в жертву сына, но чтобы испытать этим его повиновение, незыблемость его веры либо любви к Нему и поставить нам в пример. Именно это сам Господь затем открыто признал, когда сказал: Теперь я знаю, что боишься ты Бога (Быт. 22, 12) и столь искренне сказал: Я повелел тебе это ради того, чтобы узнать, что ты готов [повиноваться ] и чтобы другие узнали, что я сделал то, что Сам Я знал о тебе до [начала ] времени. Намерение Бога было в [испытании ] поступка, которое было праведным. И столь же праведным был запрет его, касающийся тех вышеназванных [случаев ], которые, как мы упоминали. Он запретил [разглашать ], но не ради того, чтобы соблюдали запрет, а ради того, чтобы даровать нам, немощным, примеры воздержания от тщеславия. Потому [Аврааму ] Бог повелел то, свершение чего не было бы благим, как и, наоборот, [исцеленным ] запретил то, свершение чего было бы благим. И как там намерение оправдывает Его, так и здесь оно оправдывает тех, кто на деле не исполнил завета. Ибо они знали, что Он заповедал не для того, чтобы сдержали заповеданное, а чтобы возвеличить вышеуказанный пример. Таким образом, волею Повелителя они.не презрели того, Чьей воле, как понимали, они не противятся. Если бы мы даже судили более по делам, нежели по намерениям, то учли бы, что иногда нам не только можно действовать против Божьего завета, но действовать основательно и сознательно, не будучи обвиненными в каком-либо грехе **15**; и не нужно называть злыми ни волю, ни поступок под предлогом, что завет Бога соблюдается ради деяния, хотя намерение [получившего завет ] волею Повелителя не противоречит установившему сей завет. Так же умысел Повелителя оправдывает Его Самого, повелевшего совершить то, что, однако, совершать следует менее всего; так и стремление к благодати оправдывает того, кому был завет.

Чтобы кратко заключить вышесказанное, рассмотрим четыре [компонента греха ], которые нужно различать последовательно и весьма тщательно, а именно: изъян души, толкающий к прегрешению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, то есть в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок. Так же как хотеть — значит не то же, что исполнить волю свою, также и согрешить — не значит совершить преступное деяние. Грех [проистекает ] из согласия души, благодаря которому мы грешим; преступное деяние нужно понимать на основании совершения поступка, то есть когда мы на деле осуществили то, на что прежде дали согласие.

**16**Aurelii Augustini. De sermone Domini in Monte, col. 1246— 1247; Sancti Gregorii papae I. Homiliarum in Evangelia liber 1//MPL, t. 76, col. 1)35.

Грех, или искушение, как мы полагаем, выражается тремя способами: внушением, удовольствием и согласием **16**. Понимать это надо так, что благодаря этой троице мы часто низводимся до преступного деяния, как то случилось с прародителями. Ведь [всему ] предшествовало именно внушение дьявола, обещавшего бессмертие, если [те ] отведают запретный [плод ] с древа. Затем настал черед удовольствия, когда жена, увидев красоту древа и поняв, что [плод ] его приятен на вкус, зажглась желанием [отведать ] его, предвкушая наслаждение едой. Она была втянута в преступление, согласившись на него, тоща как должна была подавить [свое желание ], дабы повиноваться запрету. Хотя она должна была искупать это прегрешение раскаянием, чтобы заслужить прощение, она, напротив, закрепила его деянием; таким образом, она, совершая грех, прошла по трем ступеням. Так и мы часто теми же тремя ступенями идем не к провинности, но к греховному деянию, то есть через внушение, или поощрение со стороны другого, извне толкающего нас на поступок, [совершать ] который не следует. Поскольку мы познали, сколь приятно поступать подобным образом, то даже прежде содеянного наш дух зачаровывается удовольствием от самого деяния и через удовольствие искушает нас в [наших ] помыслах. Пока мы льстим этому удовольствию, соглашаясь [на него ], мы грешим. Тогда этими тремя ступенями мы и доходим до греховного деяния.

**17**В русском тексте Библии: «Грехов юности моей и преступлений моих не вспоминай».

Кое-кто желал бы понимать под именем внушения внушение плоти, [осуществляющееся ] даже в отсутствие внушающего, например, когда кто-либо начинает испытывать вожделение при виде женщины. Но такое внушение на деле нужно называть ничем иным, как удовольствием. Именно это удовольствие, полученное, так сказать, из необходимости, и прочие [удовольствия ] того же рода, которые, как мы выше упоминали, не есть прегрешение, апостол называет человеческим искушением, когда говорит: Вас постигло искушение не иное, как человеческое; —и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести (1 Кор. 10, 13). Искушением же вообще называется любая склонность души к какому-либо поступку, который не следует [совершать ], будь на то воля или согласие. Человеческим же называют искушение, без которого едва ли [можно ] или даже никогда нельзя совладать с человеческой слабостью, например, с плотским вожделением или желанием вкусно поесть, от которых просил избавить себя тот, кто говорил: От грехов юности освободи меня, Господи (Пс. 24, 7) **17**, то есть от тех искушений, что естественно и необходимо [рождены ] вожделением, дабы они не заманили к согласию. Или же: пусть я вовсе освобожусь от них, завершив ту, полную искушений жизнь. Поэтому и говорит апостол: Вас постигло искушение не иное, как человеческое; точно та же мысль и когда он говорил: если склоняется дух ваш к удовольствию, которое, как мы назвали, есть человеческое искушение, то, распалившись, пусть дух ваш не склонится к согласию, в коем и состоит грех. Ибо сказал он, как если бы кто-либо спросил его, могли бы мы какой-нибудь нашей силой сопротивляться этим вожделениям: И верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми, что значит: Ему нужно довериться скорее, чем надеяться на себя, [Ему ], Который, обещав нам свою помощь, истинен во всех своих обетах, потому что Он — Тот, Кто верен, так что всем, разумеется, нужно оказывать ему доверие. В этом случае Он не допускает нас к искушению сверх наших возможностей, так как через милосердие свое умеряет сей человеческий соблазн так, чтобы не оказать давления на грех больше, чем мы могли бы претерпеть, сопротивляясь ему. Тогда Он делает сверх того: само это искушение обращает на пользу, и хотя через него Он нас испытывает, [но ] так, чтобы затем, когда предупредит, Он мог бы нас не столь удручать, и мы меньше стали бы бояться вражеского натиска, над которым уже одержали победу, научившись выдерживать [его ]. Всякую битву, нами не испытанную, мы переносим тяжелее и более странимся [ее ]. Когда же обыкновением станет побеждать, то равно ослабеет и сила врага и страх [перед ним ].

## О внушениях демонов

**18**См.: Isidori Etymologise, I; VIII; XI, 15—16 (ed. W. M. Lindtay). Oxford, 1911. Представления о демонических связях ученых сохранились до наших дней. История Фауста — один из ярчайших примеров.— С. Н.  
**19**См.: Вергилий. Георгики, IV, 281 и далее.

Внушения исходят не только от людей, но и от демонов, так как случается, что они подстрекают нас на грех не столько словами, сколько делами. Обладающие от природы как изворотливостью ума, так и долговременной опытностью, отчего их и называют демонами, то есть учеными (scientes) **18**, они познали природные силы и оттого могут легко возбуждать человеческую слабость, толкая к чувственности или прочим [желаниям 1. Так, с Божьего дозволения они иногда насылают недуги на некоторых [людей ], а затем исцеляют тех, кто им молится, и часто считается, когда [болезни ] прекращаются, что они-то и есть их целители. Даже в Египте им через посредничество магов было дозволено творить чудеса против Моисея (Исх. VII, 11, 22), и воистину они действовали благодаря собственной силе, которую познали; что же касается тех [чудес ], которые они совершали, то нужно признать, что они — не столь их творцы, сколь устроители: если, например, кто-либо, следуя рецепту Вергилия, сокрушит тушу быка, дабы обеспечить таким деянием появление роя пчел**19**, то называть его нужно создателем не столько пчел, сколько их среды. Потому на основании познания природы вещей, которым обладают демоны, они возбуждают в нас плотское желание или другие страсти души: неким, нам неизвестным, искусством они пробуждали их в нас либо через вкусовые ощущения, либо через прикосновение на ложе, либо с использованием какого-либо другого способа изнутри или извне. Ведь много естественных сил в травах и семенах, в деревьях и в камнях, способных возбудить или усмирить наш дух, благодаря чему тот, кто внимательно их изучал, легко мог бы сделать то же самое.

## Почему греховные деяния караются более, нежели сам грех?

**20**Aurelli Augustini In Epistolam Iohannis ad Parthos Tractatus VI, col. 2033.

Кое-кто гневается, когда слышит, что греховный поступок не называется собственно грехом или же что он ничего не добавляет к греху; поэтому на грешников возлагается более суровое наказание на основании совершенного поступка, а не на основании состава вины. Им я прежде всего отвечаю на это: почему же они не удивляются тому, главным образом, что подчас великая мука наказания назначается там, где никакой виновности и не возникало, и мы должны были карать тех, кого знаем как невинных? Вот, например, какая-то бедолага вскармливает дитя, а у нее нет одежды, чтобы прикрыть и малыша в колыбели, и самое себя. Движимая состраданием к ребенку, она прижимает его к себе, чтобы согреть в собственных лохмотьях, и тогда, думается, покорившись природной слабости, она душит того, кого обнимает с бесконечной любовью. Будь милостив,— говорит Августин,— и делай, что хочешь**20**. Когда же она пришла к епископу для рассмотрения дела, то к этой женщине применяют суровое наказание не за вину ее, которую она совершила, а ради того, чтобы сама она или другие женщины впредь были осмотрительнее в таких ситуациях. Иногда также случается, что кого-то его враги обвиняют перед судьей, да так, чтобы судью ввести в заблуждение. Однако судья признает его невинным. Но так как те настаивают, требуя судебного разбирательства, то в назначенный день они начинают дело, приведя, вероятно, для убедительности, лжесвидетелей против обвиняемого. Поскольку судья никак не может возразить против таких свидетелей, то законом ему вменяется в обязанность получить от них [сведения ], а, получив их «доказательства», он должен покарать невинного, не заслуживающего никакого наказания. Итак, он должен покарать, хотя [тот ] и не заслужил кары. Несмотря на это, судья осуждает его справедливо, на основании закона. Из этого, следовательно, ясно, что иногда кара резонно налагается на того, в ком прежде не было никакой вины. Что же в таком случае удивительного, если там, где прежде была вина, последующее деяние увеличивает ее в [глазах ] людей в этой жизни, хотя и не в будущей, в [глазах ] Бога? Ведь люди судят на основании очевидного, а не скрытого, и они взвешивают не столько состояние вины, сколько последствия поступка. Ведь один только Бог внимает не столько тому, что [люди ] совершают, сколько тому, с какими душевными [помыслами ] они [это ] делают. Он мерит нашу виновность по умыслу, а суд исследует преступное деяние, отсюда и говорится: Тот, Кто испытывает внутренность и сердце (Иер. XX, 12) и Кто видит потаенное (Иез. VIII, 12). Там, где Он видит наисовершенно, там не видит никто, ибо, карая, он вникает не в грешность, но в дух поступка. У нас же наоборот: мы вникаем не в дух, который не видим, но в факт поступка, который знаем. Потому мы часто караем невинных — по заблуждению либо на основании законов по иску, как мы уже сказали,— или оправдываем преступников. Тот, Кто испытывает внутренность и сердце, называется Богом, т. е. Он испытывает любые помышления на основании душевной страсти, возникающей либо по слабости [природы ], либо от телесного вожделения.

## О духовных и плотских прегрешениях

**21** См.: Sancti Gregorii papae I Moralia XXXI, 45, п. 88.— MPL, t. 76, col. 621; Peter Abaelards. Philosophische Schriften. Zum ersten male Herauigegeben von dr. Geyer. Muenster, 1919. S. 281—284.  
**22**См.: Притчи, XXIV, 12; Псалмы, VII, 10; Иеремия, XX, 12.  
**23**Ср. с русским текстом: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним».

Все грехи принадлежат только душе, а не телу, ибо там, где могут пребывать вина и небрежение к Богу, там должны пребывать понимание и рассудок. Однако некоторые прегрешения называются духовными, а другие — плотскими, т. е. одни происходят от пороков души, а другие от телесной слабости **21**. Похоть, как и воля, принадлежит одной лишь душе, ибо вожделеть, или томиться, мы можем не иначе, как только актом воли, да и о телесной похоти говорится так же, как о похоти душевной: Плоть желает противного духу, а дух— противного плоти (Гал. V, 17), т. е. на основании телесного вожделения, которого человек жаждет и почитает желанным то, что суждения разума отказываются считать желанным.

## Почему говорят, что Бог испытывает внутренность и сердце? ****22****

По причине такого двойного [вожделения]; о чем мы только что сказали,—вожделения плоти и вожделения души,— Бог был назван Тем, Кто испытывает внутренность и сердце, т. е. выявляет намерения либо согласие, [из них ] проистекающее. Мы же — те, кто не в состоянии ни различать, ни обсуждать эти намерения и соглашения, мы в большей степени направляем наше рассуждение на поступки и караем не столь за вину, сколь за деяния, пытаясь отметить не столь за то, что вредит душе, сколь за то, что могло бы повредить другим, так что мы скорее упреждаем общественный урон, нежели восполняем урон личный, следуя словам Господа: Если же согрешит против тебя брат твой, покарай его лично (Мф. XVIII, 15) **23**. Нужно ли понимать [слова ] «согрешил против тебя» так, как если бы это исключало грех, совершенный против другого, ибо разве наш долг в том, чтобы исправить или отметить за больший ущерб, нанесенный нам, нежели другим? Нисколько. Он сказал: Если же согрешит против тебя, — если он явно действовал так, что его пример мог бы тебя развратить. Так что если он грешит лишь против себя, если вина его скрыта и он становится виновным только в собственных глазах, то его пример никак не может повлиять на греховность другого, поскольку он действует только против себя. И даже если нет никого, кто подражал бы его дурному поступку, даже не знал бы [о нем ], однако, по мнению людей, нужно наказывать более сам поступок, нежели душевную вину, так как он может причинить больший ущерб и стать, к примеру, опаснее, чем потаенное прегрешение души. Ведь все, что может случиться в преизбытке для общего ли несчастья или для общественной погибели, нужно покарать бичом более суровым, и то, что причиняет больший ущерб, заслуживает у нас более тяжкой кары, вызывая большее возмущение людей, и подвергается у людей более суровому мучению даже при меньшей предшествующей вине.

В самом деле, предположим, что некто в церкви вошел к женщине, тем самым опозорив ее. Когда слух о том дошел до народа, то он вознегодовал не столько на осквернение женщины и истинного Храма Божьего, сколько тем, что был загажен материальный храм. Однако оскорбление женщины более тяжко, нежели стен, как более тяжка неправедность по отношению к человеку, чем к месту. Мы же суровее наказываем за пожар в доме, нежели за совершенный блуд, хотя блуд перед Богом — гораздо более тяжкий [грех ], нежели пожары.

И воистину, дело идет не столько о воплощении справедливости, сколько о мере распределения наказаний, ибо мы в первую очередь, как уже говорилось, задумывались — ради общей пользы — о необходимости предотвратить общественный ущерб. Итак, мы часто караем малейшие прегрешения тягчайшими карами, заботясь не столько о беспристрастии правосудия над предшествующей ему виной, сколько тем, чтобы рассчитать, какой вред может быть нанесен в будущем, если наказание будет смягчено. Следовательно, предоставляя Божьему Суду ошибки духа, мы оставляем за собой суд над их результатами: в нашем суде мы должны быть озабочены, как мы уже отмечали, определением наказаний, т. е. сообразованном с благоразумием, а не с чистой беспристрастностью. Бог определяет кару для каждого в отдельности по степени виновности и в дальнейшем равно карает всякого, кто заслуживает презрения, независимо от того, какими были условия или занятия каждого.

В самом деле, если монах или мирянин согласны на блуд, и ум мирянина даже им разгорячен, и если он не отказался из благоговения перед Богом от этого позора,— то, хотя он и не монах, он заслуживает той же кары, что и монах. Это же нужно принять и относительно тех, кто, согрешив, открыто смущает и развращает примером многих, и тех, кто грешит скрытно, нанося вред только самому себе. Действительно: если тот, кто тайно совершает тот же грех, что и другой, совершающий его [явно ], и, презирая Бога, живет так, будто не наносит ущерба другим, то ему от Бога достается неожиданно большая кара сравнительно с виной, оставленной им после себя; и кто не умерил себя ради Бога, тот также обуздывается Богом, поскольку совершил ту же вину тайно или явно, так как при воздаянии за добро или зло Бог принимает во внимание только дух, а не результаты деяний. Он же оценивает обстоятельства нашей вины или нашей доброй воли, но Сам судит душу по предъявлении намерения ее, а не результата внешнего поступка. Ибо, как мы уже говорили, общие и безразличные сами по себе деяния злодеев и избранных нельзя называть добрыми или дурными иначе, как на основании намерения деятеля; не потому, разумеется, деяния должно считать добрыми или злонамеренными, что таков их результат, а по тому — во благе или во зле они возникают, т. е. на основании намерения, при котором их следует или не следует совершать.

**24**См.: Aurelii Augustini. De libero arbitrio// MPL,t. 32, 3, 17, 47.

Действительно, как напоминает блаженный Августин, само зло может быть благом, потому что Бог использует его во благо, а иначе Он не дозволил бы ему быть, так как само оно никоим образом не было благим **24**. Так что когда мы говорим, что намерение человека благое и что его поступок благ, мы различаем двоицу: намерение и поступок. Однако существует лишь одно благо — благо намерения; это значит, что, если мы говорим о добром человеке и о сыне этого доброго человека, то должны воображать просто двух людей, а не две доброты. Следовательно, как говорится, человек добр на основании своей собственной доброты, сыну же этого доброго человека нельзя приписать свойства доброты; из этого вытекает: намерение называется добрым само по себе, деяние — на основании того, что проистекает из этого доброго намерения. Следовательно, существует лишь доброта, благодаря которой и намерение, и деяние называются благими, так как есть одна доброта, на основании которой именуется человек добрым, а сын — сыном этого доброго человека; либо же: одна доброта, на основании которой человек называется добрым и доброй же — воля этого человека.

Следовательно, те, кто возражает, что деянию воздается по намерению или что деяние содействует увеличению воздаяния, должны допустить мысль о нелепости их возражения. Они говорят о двух благостях: благом намерении и его результате, а благо, присоединенное к благу, должно оцениваться выше, чем каждое из них в отдельности. Им я отвечу, что, даже если мы решимся оценивать их совокупность выше, чем каждое в отдельности, то разве в этом причина нашего согласия с тем, что такая совокупность достойна большего воздаяния? Никоим образом. Существуют в действительности одушевленное и неодушевленное, что гораздо полезнее вместе, нежели тогда, когда их берут по отдельности, однако ни одному из них не полагается за это решительно никакого дополнительного воздаяния. В самом деле: при соединении быка с быком или с лошадью либо бревна с бревном или с железом возникают полезные вещи, ценимые гораздо больше, чем каждая из них в отдельности, не претендуя, однако, на большее воздаяние.

Действительно,— скажешь ты,— так оно и есть, ибо нет ничего такого, что могло бы стяжать вознаграждение, не будучи разумным. Но разве наше деяние не разумно для снискания награды? Разумеется, нет,— ответишь ты; однако говорят, что оно достойно похвалы, потому что позволяет нам выслужиться, т. е. делает нас достойными воздаяния или, по крайней мере, увеличивая его. Но именно это мы ранее отрицали, и подумай, каковы причины такого отрицания помимо того, что мы уже указали. У двоих людей, к примеру, возникло одинаковое намерение строить дома для бедных; один удовлетворяет свою благочестивую страсть, другому же, только что насильственно лишившемуся приготовленных денег, не удалось ее осуществить, хотя, будучи скован одним лишь насилием, он сам не совершил никакой вины. Разве его заслуга из-за того, что случилось по внешним причинам, может уменьшиться перед Богом? Разве коварство кого-то третьего могло бы уменьшить его признание Богом? Того, кто все, что мог, делал ради Бога? Впрочем, может ли крупное состояние сделать кого-либо лучше и достойнее, если именно оно, как таковое, ведет к заслуге или способно ее увеличить? Тогда — чем богаче люди, тем лучше они становились бы, потому что вследствие громадности состояния можно сделать больше благочестивых дел? Верх глупости — считать, будто богатство содействует прибавлению хоть мелочи к истинному блаженству — к достоинству души либо изъятию малости из заслуг бедняков. Даже если обладание вещами не способствует усовершенствованию души, то при всем этом оно не может ни сделать его более дорогим для Бога, ни добавить ему какой-либо заслуги в блаженстве.

## О воздаянии за внешние поступки

Однако мы не отрицаем, что в этой жизни признается нечто важное за благими и пагубными деяниями, чтобы немедленным воздаянием нас можно было поощрить за добро или отвратить от зла, а другие могли бы извлечь примеры из чего-либо иного, чтобы научиться делать то, что должно, либо остерегаться того, чего нужно избегать.

## О том, что Бог и человек, единые во Христе, не есть нечто лучшее, чем Единый Бог

Нам нужно, наконец, вернуться к предпосылке, где было ясно сказано, что сложенное благо есть нечто лучшее, чем каждое из них само по себе; смотри, как бы тебя не подвели к тому, что ты скажешь, что Христос, т.е. Бог и человек, объединенные вместе в одном лице,— нечто лучше самой Божественности или человечности Христа. То есть лучше, чем сам Бог, причащающий человека, или человек, причастный Богу. Ведь известно, что во Христе — благо как причащающийся человек, так и причащающий Бог, и что каждая из субстанций может быть понята как благая, а у человека каждая из субстанций — и телесная, и бестелесная — сама по себе блага, хотя благо плоти никак не относится к достоинству, или заслуге, души. Но кто осмелился бы чему-либо оказать предпочтение перед тем целым, что называется Христом, т. е. единением Бога и человека, или же каким-то совокупностям вещей — перед Богом, как если бы что-то могло быть лучше того, что есть вместе с тем и Высшее Благо? — от Него производят то благое, что принимают все.

В самом деле, кажется, что для того, чтобы вести дела, необходимы какие-то помощники, и Бог вместе с ними осуществляет их — они подобны опорам или первопричинам, однако ничто, даже самое великое, не может быть названо более совершенным, чем Бог. Известно, правда, большое число благих вещей; так, многим присуща доброта,— но не в этом причина того, что доброта стала столь велика; громадное увеличение ученых или возрастание количества знаний не является причиной того, что возрастает знание каждого [из нас ]. Так, поскольку Бог — сам по себе благо и создатель бесчисленных тварей, которые только через Него обладают благим бытием, то доброта через Него явлена во всем этом множестве, так что благо численно увеличивается; тем не менее никакую доброту нельзя предпочесть или приравнять к Его доброте, коль скоро субстанции, или природы, тех, кому принадлежит благо, различны; однако нельзя уравнять или предпочесть благости любого Божественного свойства благость сотворенного. Именно поэтому ни о чем нельзя сказать, что оно лучше, т. е. имеет большее благо, чем Бог.

## О том, что множество благ не лучше одного блага

Кажется, что количество добросердия или добродетельности не имеет значения для деяния и намерения. Ведь когда говорят о благом намерении и благодеянии, т. е. о чем-то проистекающем из благого намерения, то здесь имеет значение только благость намерения; и не в одном и том же значении употребляется имя блага, чтобы можно было нам говорить о множественности блага. Ведь когда мы говорим «человек прост» и «это — простое высказывание», то еще нет причины для нашего согласия с тем, что эта множественность проста, так как имя «простой» здесь употребляется так, а там — иначе. Никто из нас, следовательно, не думает, что, добавляя благое деяние к благому намерению, мы соглашаемся, будто благо добавляется к благу, как если бы существовало множество благ, благодаря чему воздаяние должно бы возрасти,— хотя, как сказано, нам нельзя говорить о множестве благ, так как слово «благой» употребляется в разных смыслах.

## О том, что благодеяние состоит в благом намерении

**25** См.: Аристотель. Категории, 13b; его же. Метафизика, 1004b 1-4.

Когда мы говорим: намерение (intentio) — благое, это значит, что намерение само по себе правильно. Когда мы говорим: благодеяние, это значит, что деяние само по себе благом не обладает, но проистекает из благого намерения. Поэтому один и тот же человек в разное время может делать одно и то же, но из-за различия намерений его деяние заслужит имя либо благого, либо злого, так что кажется, будто оно изменчиво относительно добра и зла. Например, в предложении «Сократ сидит» истинность или ложность его смысла изменчивы в соответствии с тем, сидит ли Сократ или встает. Аристотель по этому поводу говорит, что разная трансформация предложений относительно их истинности и ложности касается не самих предложений, которые принимают на себя нечто изменчивое, изменяя свою истинность и ложность, а того реального субъекта (res subiecta), т. е. Сократа, кто сам по себе может двигаться, переходя из сидячего положения в положение стоя, и наоборот **25**.

## Почему намерение можно назвать благим?

Кое-кто думает, что намерение оказывается благим, или правильным, всякий раз, когда кто-нибудь считает, что он поступает хорошо, а то, что он делает, угодно Богу. Так, например, полагают те, кто преследовал мучеников и о ком Истина через Евангелие гласит: Наступит время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу (Иоан. XVI, 2). Об их неведении и апостол жалеючи сказал: Ибо свидетельствую, что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению (Рим. X, 2). То есть они имеют большое рвение и желание отличиться в том, что, они считают, угодно Богу; но, поскольку усердие их духа или рвение в этом обманывает, то намерение их — ложное, а сердечное видение не достаточно просто, чтобы стать ясновидением, т. е. предохранить себя от заблуждения. Поэтому Господь, внимательно рассматривая поступки согласно праведности или неправедности намерения, взывал к очам разума, т. е. к намерению простому и как бы не запятнанному грязью, чтобы достичь ясного видения, противоположного замутненному, говоря: Если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло (Мф. VI, 22). То есть если намерение твое будет правым, то и .все дела, из него проистекающие, будут достойны света, что и можно обнаружить даже в способе воздействия телесных вещей, т. е. они будут благими, и наоборот. Следовательно, намерение нужно называть благим не потому, что оно таковым кажется, но только в том случае, если оно таково, каким считается, если проясняет то, на что направлено, если есть вера не только в то, что это угодно Богу, но и, кроме того, что оно не сможет ввести в заблуждение. В противном случае даже и неверные совершали бы добрые, как и мы, поступки, потому что они, так же, как и мы, верят в то, что спасутся своими деяниями, т. е. что они угодны Богу.

## О том, что грех — это то, что совершается вопреки сознанию

Но если кто-нибудь спросит, совершили ли гонители мучеников или Христа грех из-за того, что верили, будто это угодно Богу, или же они могли прекратить [делать ] то, что, по их мнению, никоим образом не нужно было прекращать — тогда и греха нет. В самом деле, на основании того (как мы выше описали), что грех — это презрение Бога, т. е. согласие [на поступок ], на который, полагают, соглашаться не нужно,— мы не можем сказать, что они в том прегрешили, и грех есть не неведение его, даже не неверие, при котором никто не может спастись. Те, кто не ведают Христа и из-за того отталкивают христианскую веру, потому что верят, что она противна Богу,— разве в том презирали Бога, что делают ради Бога и оттого полагают, что делают благо? Особенно когда апостол сказал: Если наше сердце не внушает нам, мы заслуживаем доверия у Бога (Иоан. III, 21),— как если бы он имел в виду: когда мы не предчувствуем, что это против нашего сознания, то нам напрасно бояться, что станем виной виновными пред Богом. Или: если невежество таких людей меньше всего нужно вменять им в грех, то каким образом получается, что Господь сам молит за распинающих Его, говоря: Отче! прости им, ибо не знают, что делают (Лк. XXIII, 34), или Стефан, наставленный этим примером, молит за побивающих [его ] каменьями, говоря: Господи, не вмени им греха сего (Деян. VII, 60)? Кажется, что нет нужды в прощении того, чему не предшествует вина; и вот что обычно называется прощением: быть прощенным — ничто иное как отказ от кары, которую заслужила вина. Стефан, более того, говорил, очевидно, о том грехе, который был грехом по неведению.

## Сколько способов выражения греха?

**26**Pseudo-Athanasius. «Quicumque»// Enchiridion Symbolorum. Ed. H. Denzinger. Freibourg, 1965. P. 42.

Но чтобы мы полнее могли ответить на возражения, нужно знать, что слово (потеп) «грех» понимается по-разному. Собственно грехом, однако, называется презрение Бога, т. е., как мы выше сказали, согласие на зло. От него свободны малые дети и прирожденные идиоты — те, кто, будучи лишен разума, не имеют заслуг; ничто им не вменяется в грех, и они спасаются только лишь таинством причастия. Грехом называют также искупительную жертву за грех, относительно которой апостол говорит, что Иисус Христос взял на себя [наш ] грех (2 Кор. V, 21). Грехом, или проклятьем, называют также кару за грех, относительно чего мы говорим, что грех отпущен, т. е. отпущены муки, и Господь Иисус Христос нес наши грехи, т. е. претерпел казнь за наши грехи, т. е. за их последствия. Но когда мы говорим, что и малые дети повинны в первородном грехе,— или что, по слову апостола, мы все согрешили в Адаме,— это все равно что сказать, что происхождение нашего греха либо приговор по нему были предопределены его прегрешением. Сами же греховные поступки или то, чего мы не знаем, либо должным образом не жаждем, мы никоим образом не называем грехами. В самом деле: что означает совершить грех, кроме как претворить результат первородного греха? И не удивительно, потому что — наоборот — мы называем прегрешениями сами деяния, о чем у Афанасия: И те,— говорит он,— кто представит причину собственных поступков, и те, кто действовал во благо, отойдут в жизнь вечную, а кто во зло,— в вечный огонь**26**. Итак, что же это за собственные поступки? Нужно ли думать, что суд над ними устроен потому, что они осуществлены как деяния, так что тот, кто преуспел в такого рода труде, тот и получил большее воздаяние, а кто не смог осуществить задуманное, освобожден от суда,— будь то сам дьявол, не добившийся предвкушаемого результата? Отнюдь нет. Под собственными поступками Афанасий понимает все же согласие, на основании которого люди решили действовать, т. е. грехи, которые у Господа считаются делом свершенным, потому что он карает за них, как если бы действительно их совершили. Когда Стефан говорит о грехе, который евреи по неведению содеяли по отношению к нему, то он называет грехом и казнь, которую он претерпел из-за первородного греха, и иные последствия, и неправедное деяние, осуществленное ими, когда те забрасывали его каменьями» Его мольба не вменять им [это в вину ] означает: не карать их за это телесной карой, поскольку часто при подобных обстоятельствах Бог карает телесно, хотя вина этого не требует. И, однако, карает не без причины,— когда, например, посылает на скорбь праведников ради их очищения или испытания, дозволяя их, скажем, ранить ради того, чтобы затем избавить от мук и прославить за то, что они содействовали благодати,— как в случае с тем слепцом, о котором Господь Сам сказал: Не согрешил ни он, ни родители его, хотя он родился слепым, но произошло это для того, чтобы на нем явились дела Божий (Иоан. IX, 3). Кто же будет отрицать, что иногда невинные сыновья подвергались опасности и страдали за грехи своих злосчастных родителей, как это было в Содоме (Быт, XIX), или, как нередко происходит со многими народами, ради наибольшего распространения кары и сильнейшего устрашения злодеев? Именно о таком грехе размышляет св. Стефан, оттого он умолял не вменять им в вину казни, которую он претерпел от иудеев, либо оттого, что они неправедно совершили, т. е. не наказывать их за это телесно.

**27** Sancti Gregorii papae I Moralium in Iob, lib. XVI, 10, n 14//MPL, t. 75, col. 1126 В.  
**28**В русском тексте Библии: Будучи праведен. Ты всем управляешь праведно, почитая не свойственным Твоей силе осудить того, кто не заслуживает наказания.

Мнение же Господа сосредоточенно выражено в такой сентенции: Отче, прости их (Лк. XXIII, 34), что значит: не карай за то, что они совершают против меня, даже телесной карой; она, впрочем, могла бы быть разумной, даже если бы никакой иной вины у них не было прежде; так что зрители или даже они сами, очевидно, не усмотрели бы неправедности в том, что Он действовал карая. И Господь увещевал, побуждая нас в этой молитве к добродетели терпения и к проявлению высшей любви, так что завет, которому Он Сам обучал нас,— молиться именно за врагов,— Он исполнил на деле, собственным примером. Когда Он сказал: Прости,— Он намекал не на предшествовавшую вину, т. е. на презрение Бога, которая на них была, но на истинную причину кары, какую необходимо разыскать; как мы сказали, кара не могла бы воспоследовать беспричинно, даже если бы прежде у них и не было вины. Это, например, случилось с пророком, пришедшим из Самарии и вкусившим пищу, что было запрещено ему Господом,— в чем, кстати, нет какого-либо презрения Бога,— но, обманутый другим пророком, он, будучи невиновным, принял смерть не столько из-за провинности в проступке, сколько из-за совершения поступка (3 Цар. XIII, 11—24). Ведь Бог, как сказал св. Григорий, иногда изменяет свою мысль (sententia), но никогда — свое решение **27**. Это значит: нередко по какой-то причине Он не исполняет то, о чем заранее упреждал или чем угрожал. Однако Его решение остается незыблемым. То есть своим промыслом Он устроил так, что Его решение не лишается исполнения. Так, Он сдержал завет Аврааму о принесении в жертву сына (Быт. XXII) и не реализовал угрозу жителям Ниневии; тем самым, как мы сказали, Он изменил свою мысль. Поэтому и пророк, коему Он запретил по пути вкушать пищу, предположил, что Его мысль изменилась, а его собственная вина увеличится, если он не послушает другого пророка, явившегося к нему вестником Божиим, чтобы тот подкрепил пищей свою усталую плоть. Следовательно, он, помышляя избегнуть вины, совершил поступок безвинно, и не причинила ему вреда внезапная смерть, освободившая его от бедствий настоящей жизни и послужившая подмогой Провидению для того, чтобы все видели, что праведник наказан безвинно. Здесь совершается то, о чем сказано Господом в другом месте: О, Боже, Ты, поскольку Ты праведен, распоряжаешься всем по справедливости, осуждая даже то, что не должно карать (Прем. XII, 15) **28**. То есть Ты осуждаешь не на смерть вечную, но на смерть плоти. И спасение некоторых не сообразно их заслугам,— например, [спасение ] младенцев, получающих вечную жизнь. Таким образом, не бессмысленно и что кое-кто осужден на незаслуженное телесное наказание,— подобно младенцам, умершим без благодати крещения, обреченным на смерть телесную и на вечную смерть; и многие погибают, даже невинные. Что же, следовательно, неразумного и удивительного в том, что распявшие Господа могут подвергнуться, как мы уже сказали, временной каре за свое неправедное деяние, хотя бы неведение и освобождало их от вины? Потому и сказано: «Прости их», т. е., как мы отмечали: не подвергай их по этой причине наказанию, хотя они не могут ему подвергнуться безрассудно.

**29** Boet. In Categ. Arist., lib. II, col. 223 AB.

Подобно этому собственно грехом, т. е. презрением Бога, не называют то, что совершается по неведению вообще или по этому самому неведению. Следовательно, не называют грехом неверие, хотя взрослым, уже пользующимся разумом, оно невольно преграждает доступ к вечной жизни. Для осуждения ведь достаточно не верить в Евангелие, не исповедовать веру во Христа и не получать святых даров от Церкви, хотя это и может происходить не от злокозненности, а от неверия. О таких Истина и вещала: Не верующий уже осужден (Иоан. III, 18),— и апостол: А кто не разумеет,— говорит,— пусть не разумеет (1 Кор. XIV, 38). Но когда мы говорим, что грешим по неведению, т. е. совершая то, что не следует,— мы рождаем грех не из презрения, но поступком. Ведь и философы говорят, что можно грешить неподобающей речью,— хотя, кажется, это никоим образом не относится к презрению Бога. Поэтому Аристотель, истолковывая плохое обозначение того, что соотнесено, пишет: Не стоит по нескольку раз обращаться к чему-либо прежде, чем обозначишь адекватно то, о чем говоришь. Ошибается, к примеру, тот, кто называет крылом то, что относится к птице **29**. Если и мы ведем такую же речь, то, всё, что мы делаем,— всякий раз грех, т. е. мы действуем против нашего спасения. Мы можем назвать грехом в особенности неверие и неведение того, во что, ради спасения, необходимо верить,— хотя, казалось бы, при этом нет никакого презрения Бога. Я, однако, считаю, что следует называть собственно грехом то, к чему безвинно и притронуться нельзя. Действительно: незнание Бога, или неверие в него, или же поступки, которые совершаются неправедно, многими могут восприниматься как безвинные. Если кто-то в самом деле не верит в Евангелие, т. е. в Христа, потому что до него не доходила проповедь, как о том сказано в слове апостола: Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? (Рим. X, 14), то какую вину можно вменить ему за такое неверие? Корнелий не верил в Христа, пока Петр, посланный к нему, не наставил в этом его, признававшего и любившего Бога и прежде, по естественному закону, благодаря чему и заслужил, чтобы Тот выслушал его молитву и принял бы милостыни, творившиеся пред Богом (Деян. X, 1—33). Тем не менее, если бы случилось, что до [обретения ] веры в Христа он покинул бы сей мир, мы никоим образом не осмелились бы обещать ему вечную жизнь, сколь бы благими ни казались его поступки, и не причислили бы его к [сонму ] верных, но скорее к сонму неверных, даже если бы он был одержим страстью спасения. Ведь суждения Божий — великая бездна, притягивающая тех, кто сопротивляется или мало озабочен своим спасением, и отталкивающая — глубиной своего замысла относительно распределения блага — тех, кто уготовлен и подготовлен к вере более других. Так, он действительно отверг известного по Писанию юношу, который предлагал себя, говоря: Учитель, я последую за тобой, куда ты пойдешь (Мф. VIII, 19). Отверг и другого, оправдавшегося исполнением долга по отношению к отцу; Он не стерпел такого оправдания отеческой преданностью. Наконец, попрекнув в упрямстве некоторые города, он сказал: Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись (Мф. XI, 21). Им Он пожаловал не только свою проповедь, но и явил чудеса,— им, о которых наперед, однако, знал, что верить они не будут. Зато Он не удостоил своим посещением другие города язычников, относительно которых ведал, что их легко можно склонить к вере. [Многие ] из них погибли бы, так как слово проповеди их обошло, хотя они и были готовы к приятию его; однако кто же мог бы вменить им в вину то, что, как мы видим, случилось не по их неведению? Мы не утверждаем, что их неверия, в коем они закоснели, достаточно для осуждения, хотя причина слепоты, в которую ввел их Господь, и не ясна. В самом деле, если кто-либо вменил им в грех такую слепоту, то не может ли показаться абсурдным само дозволение осудить их, невинных?

Однако, как мы уже часто напоминали, мы полагаем, что собственно грехом можно назвать лишь то, что заключено в вине презрения Бога, и нет никого, какого бы возраста он ни был, кто за это не навлек бы на себя осуждения. В самой возможности включения сюда и младенцев, и тех, кому не было возвещено Евангелия, я не усматриваю, что они не верят в Христа. То есть налицо не какой-либо грех, а лишь отсутствие веры, являющееся следствием неведения, которого невозможно было избежать. Например, кто-то, намереваясь пострелять зверей или птиц, случайно в лесу стрелой убил человека, которого не заметил. Если мы утверждаем, что он, однако, согрешил по неведению,— если даже признаем, что он не согрешил ни осознанно, ни в своих помыслах,— то и в этом случае мы применяем понятие греха не в собственном смысле, как вину, а в широком смысле: как то, что, хотя и, разумеется, совершенно запрещено делать, но произошло из-за ошибки, неведения или по какой-то иной досадной причине. Так, грех по неведению не предполагает вины, а лишь действие, которого не следует совершать; грех в помыслах значит желание того, что нам вовсе не следует желать; грех слова либо поступка — это говорить или делать то, что нам не следует ни говорить, ни делать, даже если это происходит вопреки нашей воле, по неведению. Таким образом, мы утверждаем, что грех гонителей Христа и его [приверженцев ], которых, как они полагали, нужно преследовать,— это грех прежде всего деяния; однако их грех был бы более тяжким прегрешением, если бы они вопреки сознанию проявили к ним пощаду.

## Всякий ли грех запретен?

Спрашивают также, всякий ли грех запретил нам Бог? Если мы на это ответим еда», то окажется, что Он действовал бы неразумно, потому что жизнь в этом мире никоим образом не может протекать без греха, по крайней мере — без простительных грехов. В самом деле, если Он повелевает нам избегать всякого греха, то мы никак не можем избежать его в любых обстоятельствах, так как Он обещал нам, что бремя его приятно, т. е. возлагал легкое бремя; но мы не в состоянии [его ] долго вынести, потому что это превышает наши силы, как и заявил о бремени Закона апостол Петр (2 Пет.). Кто в состоянии заранее предвидеть для себя последствия греха,— например, суетного слова,— чтобы сохранить в себе, никогда не впадая в самовозвеличивание, то совершенство, о котором говорит св. Иаков: Кто не согрешает, в слове, тот человек совершенный (Иак. Ill, 2)? Он же несколько выше сказал: Ибо все мы много согрешаем. И другой апостол великого совершенства провозглашает: Если говорим, что не имеем греха,— обманываем самих себя, и истины нет в нас (1 Ин. I, 8).

Я думаю, никто не скрывает, что трудно, если не совсем невозможно из-за нашей слабой природы, оставаться полностью свободным от прегрешения. Если же, как мы сказали, употреблять слово «грех» в самом широком смысле, то мы называем грехами те поступки, которые совершаем неподобающим образом. Если же мы понимаем под грехом то, что собственно таково, т. с. презрение Бога, то жизнь в этом мире действительно может протечь без него, хотя и с большим трудом. И в самом деле: как мы выше упомянули, Бог ничего нам не запретил, кроме согласия на зло, которым мы оскорбляем Бога, хотя может показаться, что запрет касается самого поступка; выше мы показали, что в противном случае нам никоим образом нельзя будет соблюсти его заветы.

**30**0 различии между грехом и преступлением см.: Aurelii Augustini Enchiridion//MPL, t. 40, со]. 265; Sancti Gregorii papae I Moralia, XXI, 12, n. 19//MPL, t. 76. col. 20).  
**31** В русском тексте: «Они развратились, совершили гнусные дела».

Некоторые грехи называются простительными и как бы легкими, а другие — смертными, т. е. тяжкими. Среди смертных одни называются преступными, которые бесчестят человека (persona) и, если о них узнают, делают его преступником, другие — нет **30**. Простительные — это такие прегрешения, когда мы соглашаемся на то, на что, мы знаем, соглашаться не нужно, но в тот момент это наше знание исчезло из памяти. Ведь и во сне многое узнаем, о чем, бодрствуя, не вспоминаем. Даже во сне мы не утрачиваем нашего знания, т. е. не становимся невеждами, а, бодрствуя, не делаемся мудрыми. Так, иногда мы соглашаемся на пустословие, чревоугодие или возлияния,— хотя, однако же, знаем, что этого никоим образом не нужно делать; но в тот момент мы не помнили, что делать этого нельзя. Именно такое согласие, которое проистекает из забвения, называется легким, или простительным, грехом. То есть для того, чтобы этот грех искупить, не нужно большого наказания. Нас не карают такими, например, карами, как отлучение от Церкви или строгий пост; раскаиваясь в таких оплошностях, мы в ежедневной исповеди молим о прощении, вспоминая лишь легкие, а не тяжкие прегрешения. В самом деле, здесь нам не стоит говорить: «Я согрешил неправедностью, убийством, неверностью»,— тем, что называют смертными и тяжкими грехами. Их жертвами мы становимся не по рассеянности, как в других случаях, но совершаем их намеренно и обдуманно, становясь омерзительными для Бога,— как о том говорит Псалмопевец: Они омерзительны 'сделались в намерениях своих (Пс. XIII, 1) **31**: их осознанный характер действительно делает их гнусными и ненавистными. Некоторые из таких [тяжких грехов ], опознаваемых по клейму, наносят своим воздействием вред человеку и потому называются преступными. Среди них согласие на клятвопреступление, на убийство, неверность,— грехи, более всего возмущающие Церковь. Если мы предаемся обжорству или из тщеславия жаждем для себя большого почета, то, хотя мы и совершаем это сознательно, такого рода грехи не относятся к преступным; многие даже считают, что они скорее заслуживают похвалы, нежели хулы.

## Легче ли воздерживаться от легких грехов, чем от тяжких?

**32** Marcus Tullius Cicero. Retorica ad C. Herennium, IV, 4.

Кое-кто считает большим совершенством, а потому заслуживающим похвалы стремление охранить себя скорее от простительных, нежели от преступных грехов, так как последние кажутся более трудными и нуждаются в более ревностном попечении. На это я отвечаю прежде всего словами Туллия [Цицерона ]: трудно — не то же, что славно **32**. К тому же перед Богом гораздо более заслуженными были бы те, кто нес тяжкое бремя Закона, нежели те, кто предан евангельской свободе, ибо страх влечет за собой кару, коей чужда совершенная любовь, и действия под властью страха,— независимо от того, кто действовал,— связаны с большими испытаниями и страданиями, чем действия непосредственно по любви. Поэтому Господь призывает трудящихся и обремененных принять тяготы не [Закона ], а приятные, легкие тяготы, принять которые нужно, разумеется, оттого, что они переходят от рабства Закона, которым были угнетены, к свободе Евангелия, и те, кто сначала был движим страхом, усовершенствуются благодаря любви, которая все выдерживает без труда, все терпит; ведь ничто не трудно любящему; в особенности сильна и истинна любовь Бога, поскольку она не телесна, а духовна. Кто не знает, что нам труднее защитить себя от блох, чем от врага, и от спотыкания о маленький камень, нежели о большой? Но разве оттого мы считаем, что вещь, от которой труднее защититься, лучше или спасительнее той, от которой защититься легче? Вовсе нет. Почему? Потому что того, что труднее, можно избежать, причинив менее вреда. Так, следовательно, если мы допустим, что защищаться от простительных грехов труднее, чем от преступных, то более, однако, следует избегать того, что опаснее, что заслуживает большей кары и относительно чего мы думаем, что Бога ими оскорбляют сильнее и потому они более неугодны Ему. Чем более ревностно мы Ему преданы благодаря любви, тем более чутко мы должны избегать того, чем Он сильнее всего оскорбляется и что более всего порицает. Тот, кто кого-нибудь истинно почитает, волнуется не столько о том, чтобы самому не претерпеть какого-либо ущерба, сколько о нанесении ущерба или оскорбления другу, как о том сказано у апостола: Любовь не ищет своего (1 Кор. XIII, 5), и еще: Никто не ищи своего, но каждый пользы другого (там же, X, 24). Итак, если мы должны избегать прегрешений не столько из-за нанесения нам ущерба, сколько из-за ущерба для Бога, то, право же, тем более нужно избегать того, что больше оскорбляет Его. Потому, если мы вспомним поэтическую сентенцию о почитании нравов:

**33**Квинт Гораций Флакк. Эподы, I, XVI, 52.

Они ненавидят грехи, любя добродетель **33**,— то чем больше внушаемая им ненависть, тем постыднее они сами себя почитают; чем дальше они удаляются от уважения добродетели, тем естественнее для них оскорбление других.

Наконец, поскольку мы тщательнее разбираем грехи по одному, сопоставляя их друг с другом, можно сравнить грехи простительные с преступными, а именно: с возлияниями, чревоугодием, клятвопреступлением и неверностью. И мы задаем вопрос: нарушение чего — наибольший грех? Или; где больше презирается и чем более всего оскорбляется Бог? Я не знаю,— может быть, ты ответишь, почему некоторые философы считали, что все грехи равны? Но если ты хочешь следовать этой философии, даже больше — явной глупости,— то это значит хорошо уметь избегать и преступных, и простительных грехов, плохо совершать и те, и эти. Почему, в таком случае, кто-то считает, что воздерживаться от простительных грехов предпочтительнее воздержания от преступных? Потому что, если кто-то спросит, на каком основании мы можем заключить, что неверность более угодна Богу, чем чревоугодие, то Божественный Закон, как я полагаю, может нам объяснить, что он не установил никакого возмездия за последний проступок, тогда как за первый устанавливает не какое-то простое наказание, но осуждение на жесточайшую смерть. Ибо неверность оскорбительна для любви к ближнему, в которой апостол видит исполнение Закона (Рим. XIII, 10) и, коль скоро она противоположна этой любви, она и карается сильнее.

Но, сравнив таким образом по отдельности грехи простительные с преступными, не хотим ли мы напоследок обсудить их в целом, чтобы полностью удовлетворить всех,— разумеется, на наш салтык? Я никоим образом от этого не уклоняюсь. Итак, предположим, что некто с большим тщанием избегает всех простительных грехов, не заботясь о том, чтобы уклониться от преступных. И хотя он полностью избегает первых, он нацелен на вторые. Кто же поверит, что здесь он согрешил менее тяжко и что он стал лучше, если, остерегаясь тех [простительных ], он стал жертвой этих [преступных ]? Последовательно сравнив таким образом, как мы и сказали, все виды грехов как по отдельности, так и вместе, я полагаю, стало очевидным, что воздержание от простительных, а не от преступных грехов еще не заслуживает похвалы и не является свидетельством большего совершенствования. Если, однако, кто-то, стремясь избегать прежде всего преступных грехов, а затем, как это случается, пожелал бы избежать и других, простительных,— то результатом этого (хотя я и настаиваю, что к совершенству его ведет лишь добродетель) не является ни установление совершенной добродетели, ни то, что воздержание от простительных грехов становится примером для воздержания от преступных, ни равное воздаяние за каждый из них. Ибо при строительстве какого-либо здания те, кто завершает его [отделку ], делают зачастую менее тех, кто прежде трудился над тем, чтобы закончить его [конструирование ], положив последнюю жердь на венец дома, так как только таким образом конструкция дома становится окончательной, ибо, пока она не завершена, и дела бы не было.

Я полагаю, что для познания греха достаточно сколь можно полнее представить его в сознании, ведь избежать его можно тем успешнее, чем более тщательно он познан. Конечно, нет предела в познании зла, и никто не может избежать порока, если не стремится познать его.

## Об отпущении грехов

**34** Цитата не обнаружена. По предположению Д. Е. Ласкомба, не исключено, что это — одна из многочисленных медицинских аллюзий, встречающихся у св. Иеронима. См.: Pease A. S. Medical allusions in the Works of St. Jerome//Studies in Classical Philology, XXV. Harvard, 1914. Pp. 73—86.  
**35** Aurelii Augustini Epistola ad Macedonium//MPL, t. 33, col. 662.  
**36** Цитата ме обнаружена.  
**37**См.: Marcus-Tullius Cicero. De inventione,I, 109. .

Описав душевную рану, попытаемся указать и средство врачевания, как то следует по Иерониму: Врач, если ты опытен, то так же, как ты установил причину болезни, укажи нам и средство исцеления **34**. Поскольку мы оскорбили Бога прегрешением, остается искать средства, какими мы можем с Ним примириться. Для примирения грешника с Богом есть три [средства ]: раскаяние, исповедь, искупление.

## Что называется собственно раскаянием?

Собственно раскаянием называется скорбь души над тем, относительно чего она провинилась, ибо ей, разумеется, совестно превращаться во что-то [преступное ]. Раскаяние может возникнуть из любви к Богу, и тогда оно благотворно. Можно раскаяться в каком-либо [причиненном нами ] ущербе, которым мы не хотели бы тяготиться. Таково раскаяние осужденных, о которых сказано в Писании: Видящие, они будут взволнованы ужасным страхом, они удивятся внезапному откровению нежданного спасения, движимые раскаянием, будут они говорить между собой и застонут от нехватки духа, говоря: «Вот те, кого порой мы выставляли на посмеяние» и т. д. Можно прочесть и о раскаянии Иуды в своем предательстве Господа, но полагаем, что оно проистекало из осознания не вины за грех, а своего падения, так как он понял, что осужден всеобщим судом. Ведь если кто-либо увлек кого-то другого на погибель деньгами или каким-либо иным образом соблазнил его, то нет изменника презреннее его, никто не верит ему, и уж тем более — тот, кто испытал его вероломство. Именно поэтому мы ежедневно видим, что многие [люди ], готовясь к уходу из этой жизни, раскаиваются за совершеннее гнусности и оплакивают их с тяжкими угрызениями совести, руководимые не столько любовью к Богу, которого они оскорбили, или ненавистью к совершенному греху, сколько страхом перед мучениями, в которые, как они боятся, будут ввергнуты. Люди эти пребывают в таком нечестии оттого, что их удручает не столько беспокойство о вине, сколько тяжесть близящегося праведного наказания, ибо они не столько ненавидят то, что совершили, как бы скверно то ни было, сколько праведный Божий суд, потому что страшатся кары, ненавидя скорее праведность, нежели беззаконие. Именно этих с давних пор слепцов, призванных, правда, к тому, чтобы отвратиться от своих злодейств, Божий суд причисляет к осужденным. Он решительно отвращает Свое лицо от впавших в слепоту, ибо они не ведают спасительного раскаяния и не способны воспринять муку, так или иначе нужную для оправдания. Ведь мы, ежедневно наблюдая за умирающими, слышим их тяжкие стоны, оттого что их серьезно обвиняют в ростовщичестве, грабежах, притеснениях бедняков или в каких-то иных нечестивых поступках, которые они совершали, и они обращаются за советом к священнику о том, как исправиться. Но когда им, как следует, рекомендуют прежде всего возместить награбленное у других, продав имение, а они, как о том Говорит Августин, имея возможность возвратить добро, принадлежащее другому, его не возвращают,— то действуют они не из раскаяния, но из притворства; в их ответе — признание, что их раскаяние суетно **35**. Как же, отвечают они, будет существовать мой дом? Что я оставлю моим сыновьям, что — жене? Как они смогут содержать себя? Именно к ним прежде всего обращен укор Господень: Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? (Лк. 12, 20); О, человек, ты — нищий, вернее — самый нищий из нищих и самый глупый из глупцов, ты не заготавливаешь то, благодаря чему спасешься; что ж скопидомствуешь ты за счет других? К какому доводу ты прибегаешь, оскорбляя Бога, к Коему спешишь на Суд, которого тебе нужно бояться, коль благоволишь своим родным, обогащая их награбленным у бедняков? Кто не посмеется над тобой, услышав о твоих надеждах на то, что другие будут милостивее к тебе, чем ты сам к себе? Ты надеешься на милость своих родных, делая их наследниками неправедного богатства, им оставляя имение, принадлежащее другим и приобретенное грабежом. Лишая бедняков жизни, отбирая у них их добро, из-за чего они нуждаются в прддержке, ты в их лице вновь замышляешь убить Христа, о чем Он Сам сказал: Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне (Мф. 25, 40). Что же ты, чрезмерно благоволящий к своим [родным ], но в то же время проявляющий жестокость по отношению к себе и к Богу,— что же ты ждешь от праведного Судии, к Которому волей-неволей торопишься и Который потребует отчета не только о вымогательствах, но и о пустословии? Кто, заботясь об отмщении, сразу же покарал первых людей? Адам согрешил лишь однажды, и его грех, сравнительно с нашими, был весьма легким, о чем напоминает блаженный Иероним**36**. Адам никого не притеснял насилием и ничего не отнимал у другого; он лишь вкусил от плода, который мог бы вырасти снова. Карая за такое легкое нарушение и распространяя всю полноту кары на адамово потомство, Господь предупреждает, что может быть сделано за более тяжкие прегрешения. Пример богача, которому Господь сказал, что он попадет в ад не потому, что похитил чужое, а потому, что не уделил нуждающемуся Лазарю из состояния» которым сам богач законно владел,— этот пример ясно показывает, какому наказанию подвергнутся те, кто ворует чужое, если осужден и погребен во аде тот, кто не роздал своего собственного добра. Память о тебе будет похоронена вместе с тобой, и, как только высохнут слезы тех, кто шел за твоим гробом (а по слову ритора Аполлония: Ничто не высыхает быстрее слез**37**), жена твоя немедленно приготовится вступить в новый брак, чтобы предаваться похоти с новым мужем; все это — результат награбленного богатства, которое ты ей оставил; и когда твое тело еще будет на земле, она уже согреет постель для другого. Из-за тебя, несчастного, горящего в пламени геенны, они сплетут объятия. Того же нужно ожидать и от сыновей твоих.

Но если кто-то, быть может, спросит: почему, вспоминая о тебе, они не вступаются за тебя своими милостынями, ибо, кажется, по многим причинам они могут защитить тебя? Вот что они могли бы ответить: «Он не желал быть милостивым к себе. Как же глупо надеяться на благосклонность других и другим доверять спасение своей души, о чем прежде всего должен был заботиться сам! Кто же, он полагал, более милостив к себе, кроме себя самого? Жестокий к себе, от кого же он жаждал милосердия?» Они могут, наконец, в оправдание своей алчности сказать: «Мы прекрасно знаем, что оставленное нам состояние не позволяет нам творить милостыню». Тот, кто согласится с этим, вызовет смех. Они и будут смеяться! Заставляющий ограбленных бедняков плакать сейчас — в вечности заплачет сам.

Кто-то, желая скрыть свое небрежение не к Богу, но к людям, говорит в оправдание своих грехов: тех, кого мы обобрали, так много, что мы не в состоянии всех их узнать и найти. Потому они, не предпринимающие к тому каких-либо усилий, подвергаются такому апостольскому суждению: А кто не разумеет, пусть не разумеет (I Кор. 14, 38). Они не находят тех, кого ограбили, так как не ищут; да отыщет их десница Божия, которую они презрели. Отчего и написано: Десница Твоя найдет [всех} ненавидящих Тебя (Пс. 20, 9). И тот же Пророк, произнеся эти слова, ужаснулся и, нигде не находя никакого пристанища, сказал: Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты (Пс. 138, 7—8). И так как в большинстве случаев священники алчны не меньше, чем народ,— ведь, по слову пророка: «Н что будет с народом, то и со священником» (Ос. 4,9),— то многих умирающих совращает жадность священников, которые обещают им лжеспасение при условии, что те пожертвуют им свое имение и купят мессы, которых даром никогда не допросились бы. Известно, что на этот товар у них существует определенная цена — за одну мессу 1 денарий, а за одну годовую — 40. Они советуют умирающим не возвращать награбленное, а пожертвовать его, вопреки написанному: Предлагать жертву деньгами, принадлежащими беднякам, все равно что жертвовать сыном в присутствии отца,— ведь убийство сына на глазах отца более мучительно, чем убийство, которого он не видел; принесение в жертву сына — то же самое, что класть на жертвенник имущество (substantia) бедняков, ради чего он положил жизнь. Истина предпочитает жертве милосердие: Научитесь, что значит: «милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9, 13). Итак, сохранять награбленное хуже, чем пренебречь милостью. То есть отобрать у бедняков принадлежащее им хуже, чем не использовать нашего состояния, как мы о том напомнили выше на примере осуждения богача.

## О благодатном покаянии

Рассказав о безуспешном покаянии, нам нужно рассмотреть благотворное покаяние более тщательно, тем более что оно спасительно. Именно к этому Апостол приглашает упрямца, бесстрашно ожидающего Божьего Суда: Или пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благость Божия ведет тебя к покаянию? (Рим. 2,4). Из этих слов ясно, в чем состоит спасительное покаяние, проистекающее скорее из любви к Богу, чем от страха перед Ним, и Он прозрачно говорит, что страдаем мы от оскорбления Бога, то есть от небрежения Им, потому что Он наиблагий, ибо справедлив. Ведь мы столь долго пренебрегаем Им оттого, что не верим, что за оскорбление Свое Он выносит приговор Свой не тотчас, в то время как князья ' мира делают наоборот: когда их оскорбляют, они не умеют щадить и откладывать месть за причиненную себе обиду. Потому справедливее, что небрежение Его влечет за собой более тяжкую кару, и чем более Он был поглощен мщением, тем терпеливее Он в ожидании. Именно это впоследствии и имел в виду Апостол, когда говорил: Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева (Рим. 2, 5); что тогда будет день гнева, то ныне — день кротости, что тогда будет день мщения, то теперь — день терпения. Тогда, как того требует справедливость, Он будет мстить за Свое небрежение тем более тяжко, чем менее Им должно было пренебрегать и чем долее Он терпел • это небрежение. Мы боимся оскорблять людей и со стыдом бежим от тех, кого мы сами не прогоняем из страха оскорбить. Предаваясь разврату, мы ищем тайное убежище, чтобы на нас не глазели люди, потому что в этот миг для нас нестерпим взгляд даже одного человека. Мы чувствуем присутствие Бога, от Которого ничто не может укрыться; мы не краснеем, что Он, а с Ним и вся небесная курия видят нас во время этого мерзкого дела, за которое нам было бы стыдно,— будь при этом свидетелем хотя бы один человечишко. Мы боимся земного суда, представляя себе, за что будем наказаны не вечной, а лишь временной карой. Плотское вожделение побуждает нас совершать или терпеть многие малодуховные дела. Если бы ради Бога, Коему все обязаны, мы сделали или претерпели столько, сколько ради жены, сыновей или же ради первой попавшейся блудницы!

Скажи, умоляю, какой кары заслуживает та обида, которую мы наносим Ему, [предпочитая Ему ] блудницу? Судя по [словам] Пророка, Он жалуется, что не получил ради Себя ни любви, которую должны давать Отцу, ни страха, которым обязаны перед Господом: Сын,— говорит Он,— чтит отца и раб — господина своего; если Я Отец, то где почтение ко Мне? и если Я Господь, то где благоговение предо Мною? (Мал. 1,6). Он сетует, что Ему предпочитают отца или господина. Подумайте же, насколько Он возмущен, что Ему предпочли блудницу и тем больше оскорбляют по Его благости за высшее терпение, за которое Его должно было бы сильнее любить! Перед этой добротой и чрезвычайным долготерпением испытывают страх те, кто каются по здравом размышлении, отвращаются от своих прегрешений не столько из страха наказания, сколько из любви к Нему. Об этом можно судить по упомянутым ободряющим словам того же Апостола, когда он заботливо описывает целительное покаяние и взывает, напротив, к тому, кто его не испытывал: Почему ты презираешь (ибо ясно, что Он не карает немедленно) сокровища доброты Его,— понимая под этой добротой богатую, изобильную и даже преизбыточную щедрость такого долготерпения, в котором Он так длительно пребывает, не подозревая, то есть не задумываясь, что такая Его щедрость, обилие ее в Нем, ведет тебя к покаянию, то есть к тому, что ты должен был бы, рассудив об этой щедрости, обратиться к покаянию оттого, что презирал такую благость? И такое покаяние в грехе воистину благотворно, ибо печалование и удрученность души проистекают из любви к Богу (рассматриваемого нами как Благое), а не из страха наказаний.

Благодаря стенанию и сокрушению сердца (что мы и называем истинным покаянием), не сохраняются ни грех, то есть небрежение Бога, ни согласие на зло, так как Божественное милосердие, вдохновившее это стенание, несовместимо с виной. Благодаря такому стенанию мы примиряемся с Богом и получаем отпущение предшествующего греха, по [слову ] Пророка: Я беззаконник за беззаконие свое не падет в день обращения от беззакония своего (Иез. 33, 12), то есть: он заслужит спасение своей души. Он не говорит: «в тот год», или «в тот месяц», или «в ту неделю», или «в тот день», но «в тот час», чтобы указать: достойному прощение дается немедленно и [раскаявшийся ] не должен обрести вечные муки, которых заслуживал грех. Но если случится, что у грешника, толкаемого нуждой, нет места, куда бы он мог прийти для исповеди, или времени принять возмездие, то никоим образом он, уйдя в таком стенании из этой жизни, не попадет в геенну. Потому что грех [его ] должен быть прощен Богом, то есть он станет таким, что уже не заслуживает, чтобы душу [его ] вследствие прегрешения Бог подверг вечным мукам. Но хотя Бог прощает грех кающимся, Он прощает, или отпускает, не всякий грех, но только вечные муки. Многие раскаявшиеся грешники, умершие прежде, чем в этой жизни обеспокоились принять муку покаяния, также подвергаются не вечному осуждению, но мукам очищения. Отсюда, хотя воскресение должно произойти вдруг, во мгновение ока (I Кир. 15, 52), неизвестно, сколько продлится последний Судный День, где множество верующих должно подвергнуться внезапной каре, чтобы заплатить за свои грехи столько, сколько повелел Бог, и расплатиться за то, что они не хотели или промешкали [сделать].

## Можно ли в одном грехе покаяться, а в другом — нет?

**38**Sancti Gregorii papae I Homiliarum in Evangelia Liber II, XXXIV, IS.— MPL, t. 76, col. 1256 В; см. также: Pseudo-Ambrosii Sermo XXV.—MPL, t. 17, 655 A.

Некоторые спрашивают, можно ли покаяться в одном грехе, но не в другом,— например, в человекоубийстве, но не в блуде, которым не престали заниматься? Если, однако, мы понимаем под благотворным раскаянием то, что внушает любовь к Богу и на что св. Григорий, рассуждая, указывал: В покаянии нужно оплакивать совершенное прегрешение и не совершать того, о чем нужно стенать**38** побуждает нас не любовь к Богу, а одно презрение, сколько бы оно ни сдерживалось. Ведь если любовь к Богу влечет меня, как то и происходит, к такому покаянию и склоняет на то душу, ибо я скорблю из-за своего согласия на оскорбление Бога одним прегрешением,— то я не вижу, почему та же любовь не побуждает нас раскаяться и в презрении к Богу, что выразилось в другом прегрешении, то есть не приводит к такому настрою души, при котором забывается мое нежелание скорбеть из-за других прегрешений, о которых я готов был бы печаловаться. Каждый раз, когда покаяние подлинно, то есть исходит лишь из любви к Богу, нет места для небрежения Бога, о чем совершенно верно сказала Истина: Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к Нему и обитель у Него сотворим (Ин. 14, 23). Всякий пребывающий в любви к Богу необходимо обретает спасение. Это спасение не будет достигнуто, если останется в душе хоть один грех — небрежение к Богу. Так как в покаявшемся Бог уже не находит никакого греха, то не находит Он и никакой причины для осуждения; необходимо, чтобы при прекращении греха сразу же исчезло бы и осуждение, то есть наказание вечной мукой. То есть Бог освобождал бы от вечной и заслуженной, как мы говорили, кары предшествующий грех, что Он и предведал. Ведь хотя Бог уже не обнаруживает в раскаивающемся того, за что Он должен наказать его вечной мукой, однако, говорят, Он освобождает его от возмездия за предыдущий грех, ибо вследствие того, что грешник испытывает стыд от угрызений совести, Он удостаивает его прощения, благодаря которому с этого момента ему не полагается вечных мук, и тогда, уходя из жизни, он неизбежно будет спасен. Но если он вновь обретет то же небрежение, то едва лишь впадет в грех, снова скатится к заслуженному наказанию, так как снова должен быть наказан тот, кто, раскаявшись, заслужил ранее не получать наказания.

Возможно, кто-то скажет: грех отпущен Богом; это примерно то же, что сказать: Бог никогда не осудит грешника за совершенное прегрешение, либо же так: Бог для себя решил, что Он не осудит того грешника за это прегрешение, ибо, совершив его, тот грешник согрешил прежде, чем раскаялся; кажется, что Бог, прощая, отпустил тот грех, то есть постановил для Себя, что из-за него грешник не будет осужден. Ведь Бог решил, или устроил, это не сейчас, но все, что бы ни было, было сотворено Им от века и предначертано в Провидении Его — как относительно отпущения какого-либо греха, так и относительно какого бы то ни было другого события. Кажется, нам потому и хотелось бы лучше понять, что Бог прощает грех кому угодно, как мы сказали, вменяя ему стыд от угрызений совести и удостаивая его милости, то есть никогда не допуская осуждения его, если человек продолжит в том же духе. Потому Бог отпускает грех тогда, когда тот, кому должно назначить кару и внушить раскаяние, делает то, из-за чего кару уже не нужно применять.

## Нет ничего неправедного в том, чтобы достойный не получил вознаграждения

Но, может быть, ты задашь вопрос: если тот, кто раскаивается, уже удостоен вечной жизни, то не тот ли он, кто впредь не заслуживает осуждения? Если мы с этим согласимся, то нам могут выдвинуть [иное ] возражение: тот, кто, раскаявшись; вновь впадет в грех, тот [вновь ] погибнет, а пока он кается, он заслуживает вечной жизни; и кажется, что [в таком случае ] нужно было бы обвинять в неправедности Бога, Который не воздает награды тому, кто, по крайней мере, был ее достоин, чтобы тем самым упредить его осуждение. Так, ведь если в это время человек умер, то, .удостоенный вечной жизни по праведности его тогдашнего существования, он был бы спасен. Даже если впоследствии он согрешил, то на основании того состояния духа, в котором он пребывал прежде, он был бы удостоен спасения. Но я [на такое возражение ] отвечаю: хотя многие часто заслуживают осуждения, но в этой своей . низости не умирают, потому что заслуженное ими осуждение воздается Богом; однако не стоит обвинять Бога в неправедности, ибо Он подверг их каре, которую они заслужили. Таким образом возвращающимся к благу награда обещана так же, как и упорствующим в зле — кара; о том свидетельствует Истина: Претерпевший же до конца спасется (Мф. 10, 22). Нам не нужно признавать, что Бог будет сравнивать одно грешное состояние с другим, безгрешным: человек, некогда удостоенный кары или награды, вновь сможет пребыть достойным и праведным, так как Он предвидел, что его лучше использовать каким-либо иным способом, ибо Он пользуется даже злом во благо и наилучшим образом располагает даже то, что является наихудшим. Если же кто-то, быть может, скажет, что тот, кто любит Бога лишь на час и, хотя кается искренне, но не усердствует в своем покаянии, то есть в любви, собственно, не заслуживает воздания за жизнь, но так как в то же время они не признают, что он поистине заслужил осуждения,— то будет очевидно, что во всех этих обстоятельствах он не был ни праведником, ни грешником.

## О непростительном грехе

**39** См. также: Petri Abaelardi Problemata Heloissae, N. 13, col. 694—696 В.

Так как всякий грех, как мы говорили, допускается отпустить сразу после покаяния, то спрашивается, почему Истина утверждает некий непростительный грех, то есть такой, который не может быть отпущен, например, грех хулы на Св. Духа, о чем Матфей сказал, говоря про то: Всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам (Мф. 13,31) **39**, и: если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (там же, 12, 32). А по какому поводу он это сказал, уточнил Марк — потому что евреи говорили: в Нем нечистый.дух (Мк. 3,30). Речь идет о грехе, который совершают, отчаявшись в прощении, когда кто-либо из-за тяжести прегрешений сомневается в Божественной благодати, под которой понимается Дух Святой, так что ни покаянием, ни любой другой мерой нельзя вымолить прощения. Но если это мы называем «грешить, или возводить хулу на Духа», то что для нас означает «грешить против Сына Человеческого»? Насколько мне кажется, «грешить, или возводить хулу на Сына Человеческого» означает здесь умаление превосходства человеческой природы Христа (exellentia humanitatis Christi),— словно бы мы отрицали, что она была замыслена. безгрешной, то есть была востребована Богом по причине очевидной слабости плоти. Это в самом деле нельзя понять человеческим разумом, но лишь поверить Божественному откровению. Вот, следовательно, то, что Он сказал: Всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа [не простится ],— это означает, что Бог решил не прощать не всякую хулу, но только эту, а [потому ], если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему,— то есть тот, как мы сказали, кто умалит снисканное человеческое достоинство, не будет из-за этого осужден, если не вмешаются другие причины для осуждения. Ведь, в самом деле, никого нельзя обвинить в презрении Бога, если тот противоречит Истине по заблуждению, а не действует вопреки сознанию,— главным образом, когда речь идет о том, что нельзя понять человеческим разумом, но что более кажется противоречащим разуму. Возводить же хулу на Духа означает, следовательно, клевету на действенность явленной благодати Божией, когда то, что приписывалось Святому Духу (то есть что становится благодатным по Божьей милости), признается за дьявольские деяния, как бы утверждая, что тот, никуда не годный, дух и есть Божий Дух и что, таким образом, Бог есть дьявол,

Итак, тот, кто согрешил против Христа (говоря, разумеется, неосознанно), что Он не изгнал демонов в лице Вельзевула, князя демонов,— тот окончательно отпал от Царствия Небесного и полностью лишен Его благодати, так что никто из таковых даже через покаяние не может отныне заслужить прощения. Мы не отрицаем, что они могли бы спастись, покаявшись, мы говорим только, что они не могут постичь действенности покаяния.

## Уносят ли с собой покаявшиеся стыд печалования своего?

**40** См.: Petri Abaelardi Theologia scholarium, III.// Opera Petri Abaelardi. Ed. V. Cousin, v. II, pp. 148—149.

Возможно, некто спросит: уносят ли те, кто уходит из этой жизни в покаянии, с тем стоном в сердце и в сокрушении от скорби, предлагаемой Богу как достоверная жертва, как в том слове:Жертва Богу дух сокрушен (Пс. 50,19),— уносят ли они с собой стыд и скорбь, расставаясь с этим светом, чтобы в той, небесной, жизни скорбеть о совершенном,— хотя и написано, что из того места печаль и воздыхание удалятся (Ис. 35,10)? Но, воистину, подобно тому как наши грехи не угодны Богу или ангелам, не вызывая у них, однако, никакой мучительной скорби,хотя ясно, что они не одобряют того, на что взирают, как на зло,— так и нам не угодны наши провинности. А хотели бы мы совершать их, зная, что они соответствуют порядку, благоустроенному Богом, и служили нам во благо, по слову апостола: Притом знаем, что любящим Бога... все содействует ко благу (Рим. 8,28),— другой вопрос, который по мере сил мы разрешили в III книге нашей «Теологии»**40**.

## Об исповеди

Теперь нам нужно порассуждать об исповеди в грехах. Призывая нас к этому, апостол Иаков сказал: Признавайтесь друг перед другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться; много может усиленная молитва праведного (Иак. 5,16). Есть те, кто полагают, что исповедоваться нужно только Богу — некоторые вменяют это грекам. Но почему же исповедь ценится у Бога, Который все знает? Какое прощение может вымолить нам язык — ведь сказал Пророк: Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего (Пс. 3'1,5)? По многим причинам верующие исповедуют свои грехи поочередно, по слову апостола, приведенному выше, и прежде всего по той причине, что мы ободряемся молитвами тех, кому исповедуемся, а также и потому, что в смирении перед исповедью заключена львиная доля наказания, а во внешней расслабленности, происходящей от покаяния,— наибольшее отпущение грехов, как сказано Давидом. Он, будучи обвинен пророком Нафаном, ответил: Согрешил я,— и тотчас же пророк донес исходящий от Него ответ: Господь снял с тебя грех твой (2 Цар. 12,13). Ибо чем больше было величие царя, тем приятнее было Богу решительное смирение.

Наконец, священники, которым вверены души исповедующихся, должны склонять их принять муку покаяния, чтобы те, кто в гордыне злоупотребил своей волей, презрев Бога, исправился бы волею иной власти, и чем более кротко они совершают, это, тем лучше; повинуясь своим пастырям, они следуют не столько собственной, сколько их воле. Если же случится, что пастыри наставляли неправильно, то, коль скоро кающийся был готов повиноваться скорее священникам, нежели своей воле,— нужно вменить тем в вину их грех. Нам не безызвестны, умыслы Сатаны,— говорит Апостол (2 Кор. 2,11). И не следует пренебрегать его низостью,, толкающей нас во грех и отвращающей от исповеди. Ведь, подстрекая нас к греху, он равно лишает нас и страха, и стыда, так что не остается ничего, что смогло бы отвратить нас от греха. Ведь из-за великого страха перед мучением мы не осмеливаемся совершать его; мы стыдимся пойти на него из-за огромного вреда, который он может причинить нашему доброму имени, даже если бы мы могли сделать это безнаказанно. Освободившийся от этих пут уже готов к греху в тех же самых условиях, которые Сатана ранее у него отнял для введения в грех, а теперь возвращает ради отвращения от исповеди. В этом случае [грешник ] боится или стыдится исповедаться, хотя [совершить грех ] он не боялся и не стыдился, тогда как именно этого прежде всего следовало бы [бояться и стыдиться ]. Он боится, как бы его, не устрашившегося Божьего наказания и сознавшегося на исповеди, не наказали люди. Он стыдится, что о нем узнают люди, хотя не стыдился совершать грех перед лицом Бога. Но желающий исцелить рану, сколь бы грязной, сколько бы зловонной она ни была, должен показать ее врачу, дабы за ней был надлежащий уход. Здесь же для того, чтобы установить наказание, вместо врача держат священников.

## О том, что исповеди иногда можно избежать

**41**Ambrosii Mediolanensis Expositio Evangelii secundum Lucam, X, 88//MPL, t. 15, col. 1825 B-1826A; этот и другие фрагменты см. также: Petri Abaelardi Sic et Non, col. 1599— 1600.

Нужно, однако, знать, что при спасительном руководстве иногда можно избегнуть исповеди,— как то было, мы полагаем, в случае с Петром, слезы которого по поводу отступничества его нам известны. Мы ничего не можем прочесть ни о каком-либо его принятии искупления, ни об исповеди. Именно по поводу отречения Петра и его плача Амвросий говорил в комментарии к Евангелию от Луки: Я не обнаруживаю здесь ничего, что бы он мог сказать, я обнаруживаю лишь, что он стенал; я читаю о его слезах, я не читаю о его искуплении. Слезы смягчают грех, в котором стыдно исповедаться громко, они открывают путь к прощению и стыду. Слезы говорят о грехе без отвращения, с их помощью исповедуются, не оскорбляя стыдливости. Слезы не взывают к прощению, оно ими заслуживается **41** (см. Лк. 22,62).

Я открываю причину, почему молчал Петр: чтобы жалоба не стала бы тотчас преградой для его прощения. Но нужно рассмотреть, что же значит эта стыдливость, или благоговение, перед исповедью, отчего Петр удовлетворился стенанием, а не исповедью. Ведь если бы он стыдился исповедаться лишь из-за того, что, признав свой грех, он стал бы смиреннее,— то он был бы гордецом, озабоченным своей славой, а не спасением души. Но если эта стыдливость сдерживалась не столько из-за себя, сколько ради Церкви, то это осуждать нельзя. Он, возможно, предвидел, что, Господь поставит его князем своего народа, и боялся, как бы то его тройственное отречение [если бы оно ] вскоре открылось в исповеди народу, не оскорбило бы тяжко Церковь и не смутило бы ее мучительным стыдом, оттого что Господь поставил над нею мужа столь склонного к отречению от Него и столь малодушного. Если же он избежал исповеди, охраняя свою честь ради Церкви, а не для устыжения своей души, то сделал он это из благоразумия, а не. из гордыни. И страх его проистекал из разумной причины — более из [боязни ] ущерба для Церкви, чем из-за ущерба для собственного доброго имени. Ведь он знал, что Церковь была введена Господом главным образом его попечению, так как Господь сказал ему: Некогда обратившись, утверди братьев твоих в вере (Лк. 22,32). Если же это его мерзкое падение, .изобличенное его собственной исповедью, достигло бы ушей Церкви,— то кто не сказал бы с легкостью: Не хотим, чтобы он царствовал над нами (Лк. 19,14); и не легко ли осудила бы она Божественное решение, которое избрало для укрепления [в вере ] братьев того, кто первый отрекся [от Него ]? Многие могут безгрешно отложить исповедь из-за предусмотрительности такого рода или даже вовсе освободиться [от нее ],— если, разумеется, рассудят, что она может более навредить, чем принести пользу, ибо в этом случае мы не наносим никакого оскорбления Богу — вследствие вины,— потому что никоим образом Его не презираем. Петр отказался исповедаться в своем грехе, поскольку Церковь относительно веры была еще в младенческом возрасте и немощна, прежде чем добродетель Петра попыталась бы его проповедями и чудесами. Позднее, когда он укрепился в добродетели, Петр сам мог исповедаться в падении [своем ], не [вызывая ] отчаянием [своим ] из-за грехов возмущения Церкви, как о том оставлено в Писании евангелистами.

Возможно, найдутся такие, кому кажется, что Петр, бывший главой всех людей и не имевший никого стоящего над собой, кому была бы вверена его душа, вовсе не считал необходимым кому бы то ни было исповедоваться в своем грехе так, будто покаяние должно было быть наложено на него неким человеком и он был бы обязан повиноваться завету его как настоятелям своим. Но если он не должен был исповедоваться ради того, чтобы на него наложили эпитимью, то он мог, по крайней мере, сделать это через слово молитвы; о том и шла речь, когда говорилось: Признавайтесь друг перед другом в проступках,— и добавлялось: И молитесь друг за друга, чтоб исцелиться. Ничто не мешает пастырям избирать для исповеди или для покаяния людей (subiectus), чтобы после свершения сих таинств это стало столь же приятнее Богу, сколь смиреннее это ими делается. Кто же запрещает кому бы то ни было избирать среди стольких людей более благочестивую персону или более знающую, дабы тот, по воле кого эта персона совершила бы свое покаяние, более всего поддержал бы ее своими молитвами? Отсюда к сентенции: И молитесь друг за друга, чтоб исцелиться — тотчас добавляется следующая: Много может усиленная молитва праведного.

Ведь, действительно: как существуют неумелые врачеватели, которым бесполезно или даже опасно доверять больных, так и среди церковных пастырей находятся много таких неблагочестивых, безрассудных, а сверх того и легкомысленных, кто раскрывают [миру ] прегрешения исповедующихся,— так что, кажется, исповедоваться им не только бесполезно, но и вредно. Ведь они хлопочут не о том, чтобы молиться, да и в. молитвах своих не заслуживают того, чтобы быть услышанными. И так как они не знают канонического права, то не знают при наложении эпитимьи и как ее взвесить. Часто в таких [случаях ] они обещают кающимся ложную безопасность и успокаивают их тщетной надеждой,— по слову Истины: Слепые — поводыри слепых (Мф. 15,14),— и еще: Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму (там же). Необдуманно обнародуя [открытое ] на исповеди, они подстрекают кающихся к возмущению, и те, кто должен был бы исцелять от' грехов, наносят раны новых прегрешений, отталкивая внимающих [им ] по обычаю исповеди.

Иногда даже, открывая в гневе или по легкомыслию [доверенные им] грехи, они тяжко оскорбляют Церковь и подвергают жестокой опасности тех, кого исповедовали. Поэтому не нужно порицать [кающихся ] решивших бежать от своих пастырей и избрать для таких [дел ] других, которых они полагают более достойными для этого; напротив, скорее нужно одобрить их, чтобы они обратились к более искусному целителю. Тем не менее, если они, делая это, могут добиться согласия своих пастырей направить их к другим [исповедникам], то их поведение более подобающе, если они смиренно осуществляют его в послушании. Но если , пастыри в гордыне [своей] откажут им в этом, посчитав себя как бы униженными, если [вместо них ] требуются лучшие врачеватели, то больной, однако, в заботе о своем спасении (ибо он верит в лучшее снадобье) требует и большего попечения и повинуется лучшему совету. Ведь никто не должен следовать за поводырем, предоставленным ему кем-либо, в яму, если окажется, что тот слеп; и лучше избрать поводыря зрячего, чтобы достигнуть того, к чему стремишься, нежели упрямо следовать в пропасть за тем, чьему попечению предал себя напрасно. Или: тот, кто вверил его попечениям такого поводыря, который должен был бы указывать путь, сделал это сознательно, по злобе,— или невинно, по неведению? Если по злобе, то [от него] нужно было защищаться; если по неведению, то никоим образом речь не идет о том, чтобы действовать против своей воли, раз мы не следуем опасному пути, который [поводырь ] сам нам показал, чтобы [по нему ] вести. Полезно, однако, прежде всего нам посоветоваться с теми, о ком известно, что им вверены наши души; и, лишь поняв их совет, можно искать снадобье более спасительное, если надеемся не пренебрегать им, так как прежде всего мы полагаем, что [пастыри ] игнорируют закон и не только ничего не делают, не исцеляют, но и не знают того, чем больны [люди]; они, следовательно, худшие из тех, кого нужно иметь [в качестве целителя ], о ком Истина глаголет: На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак, все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте (Мф. 23, 2-3),— как если бы Она провозгласила: таковые [люди ] соблюдают букву Закона, деяния же их, поскольку они действуют, дурны, и потому нужно их с презрением отвергнуть, но слова Бога, которые они произносят с престола Моисеева, то есть в силу непреложности Закона, нужно принять; так что нам одновременно надлежит отбросить их деяния, принадлежащие им одним, и сохранить слова, принадлежащие Богу.

**42**Pseudo Augustini Liber de vera et falsa poenitentia, cap. 18.//MPL, t. 40, col. 1)28.

Не нужно, следовательно, осуждать учения (docfrina) тех, кто хорошо проповедует, хотя плохо живет, и кто наставляет словом, хотя не просвещает примером; они показывают путь, которому сами следовать не желают не из-за слепого неведения, а из-за греха небрежения, который надобно осудить. Они даже не способны показать добрый путь людям (subiectus), вверяющимся их руководству и ищущим в них образец (documentum), которому они не умеют научить. И, однако, люди (subiectus) не должны отчаиваться в милосердии Божием, если они полностью готовы к покаянию, [назначенному им ] пастырями, пусть даже и слепцами, предают себя [их ] воле и, хотя те ошибочно назначают эпитимью меньшую [чем нужно ], они, повинуясь, усердно ее выдерживают. Ведь ни один грех пастырей не ляжет на людей (subiectus), и никакой порок не послужит к их обвинению; и никакая вина, из-за которой те умрут, не вменится людям (subiectus), которых, как мы сказали, угрызения совести примирили с Богом прежде, чем они пришли на исповедь, то есть получили наставление для покаяния. Что же до кары, следуемой после покаяния, то если она установлена меньшей, чем следует, то Бог, который не отпускает ненаказанным ни одного греха и карает каждого настолько, насколько тот должен быть покаран, соблюдет справедливость в искуплении, судя по силе прегрешения, так что сами кающиеся, разумеется, предназначались бы не для вечных мук, но для сокрушения [вины ] очистительными муками в этой или будущей жизни, [в случае ] если мы, говорю, были небрежны при искуплении. Поэтому Апостол писал: Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы (I Кор. 11,31), что должно означать: если бы мы наказывали сами себя либо исправляли бы грехи, то не нуждались бы в наказании от Него. Действительно, велико милосердие Божие, ибо Он отсылает нас к нашему суду, дабы Самому не наказать гораздо тяжелее. Мы называем искуплением эти муки настоящей жизни, которой искупаем грехи, постясь либо молясь, бодрствуя либо иными какими способами умерщвляя плоть, или же освобождаемся от своего имущества, жертвуя его нуждающимся. Мы знаем, что в Евангелии эти муки называются другим именем — плодом покаяния (Мф. 3,8), где ясно говорится: Сотворите же достойный плод покаяния. Итак, прямо сказано: исцеляясь достойным наказанием за свою провинность, вы, таким образом, примиряетесь с Богом, дабы затем Он не обнаружил бы ничего, за что Сам наказал бы, и более легкими муками предупредите тягчайшие. Действительно, как утверждал Августин Блаженный, любые муки будущей жизни, даже муки чистилища, тяжелее всех мук жизни настоящей **42**. Нужно поэтому приложить огромную заботу о них и предпринять большие усилия, дабы, по наставлениям святых Отцов, это возмездие было бы принято в таком виде, чтобы не осталось ничего нуждающегося в очищении. Когда священники безрассудно, игнорируя эти канонические установления, налагают наказания меньшие, чем следует, они тем самым причиняют кающимся огромный вред, ибо впоследствии их, к несчастью, доверчивых, карают более тяжкими муками, тогда как они могли бы здесь получить не столь мучительное возмездие.

**43**Публий Овидий Назон. Метаморфозы, I, 524. Весь этот и следующий фрагменты, на мой взгляд, передают двусмысленность термина «субъект».— Здесь, очевидно, подразумевается такой верующий, который, полностью вверяющий себя (не вверенный) пастырю духовному, есть вместе с тем свободно поступающий, фиксируя в раскаянии, угрызениях совести, исповеди моменты самосознания и самодетерминации, в эти моменты переставая быть обычным прихожанином, но, напротив, осмысляя себя распорядителем собственной судьбы.

Некоторые священники не столько по ошибке, сколько из жадности обманывают людей (subiectus), отпуская либо уменьшая положенные при покаянии кары за денежное подношение; они не столько внимают тому, что одобрил бы Господь, сколь тому, как утешают деньги. Именно их обличал Господь, говоря устами Пророка: Священники мои не говорили: Где Господь? (Иер. 2,8), что значит — они говорили: где же деньги? Мы знаем, что не только священники, но и князья Церкви, то есть епископы, бесстыдно возгораются такою жадностью, так что, когда при освящении церквей или алтарей, при благословении погостов или при каких-либо иных торжествах они созывают народные сходы, то расточают отпущения грехов там, откуда ждут богатого подношения; они отпускают либо третью, либо четвертую часть наказания всем вкупе под предлогом якобы милосердия, на деле же из-за величайшей жадности. Они бахвалятся могуществом, которое, по их словам, получили от Петра или апостолов, будто это им говорилось Господом: Кому простите грехи, тому простятся (Ин. 20,23), или же: Что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф. 18,8); в то же время они больше всего похваляются, что делают то, что является [их ] неотъемлемым [правом ], распространяя щедрость свою на людей (subiectus). О, если бы они это делали ради них, а не ради денег, дабы проявилась хоть какая-то щедрость, а не скупость! Но если и в самом деле следует благодарить их за щедрость, потому что они отпускают треть или четверть наказания, то гораздо более нужно было бы хвалить их за благочестие, ' отпусти они половину или целиком всю кару, ибо они заявляют, что имеют на то право, данное им от Господа, как если бы Небеса были даны им в руки,— судя по вышеприведенным свидетельствам, касающимся прощения, или отпущения, грехов. Кажется, наконец, что их, напротив, стоило бы обвинить в великом неблагочестии, так как они разрешают не всех людей (subiectus) от их грехов и допускают осуждение некоторых из них,— если и правда, повторю, в их власти отпускать или умерять грехи, то есть открывать или закрывать Небеса для тех, кому им угодно; ибо в таком случае их, по крайней мере, следовало бы называть блаженными, раз уж они могут по своей воле открывать их хотя бы для самих себя. Потому что, если они не могут или не знают, как это сделать, то это, полагаю, по крайней мере соответствует знаменитому поэтическому высказыванию: Если искусство полезно всем, Богу оно не служит **43**.

Пусть кто угодно, только не я, жаждет такого могущества, благодаря которому можно воздействовать скорее на других, нежели на самого себя,— как будто можно быть в состоянии спасти другие души прежде собственной, как это и разумеет всякий здравомыслящий человек.

## Любому ли настоятелю принадлежит [право] связывать и разрешать?

Когда же спрашивают, а что же такое это за власть, что это за ключи от Небесного царства, которые Господь вручил апостолам, и о чем читают также, что, подобно апостолам, ключи были пожалованы викариям, то есть епископам,— то в этом обнаруживается немалая проблема (quaestio). Потому что много есть епископов, не имеющих ни благочестия, ни рассудительности, хотя и обладающих епископской властью. Так каким же образом мы можем сказать, что им принадлежит то же, что и апостолам: Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин. 20,23)? Неужели, если епископ пожелает безрассудно или безмерно увеличить или уменьшить кару за грех, то это в его власти, так что и Бог, выходит, по его воле определял бы наказания, карая больше то, что требует меньшего возмездия, и наоборот,— тогда как Бог должен скорее заботиться о праведности деяния, нежели о людской воле? Неужели, если епископ в припадке гнева или ненависти к кому-либо решит наказать его за легкую вину так же, как за тяжкую, или бесконечно мучить, либо же никогда не прощать его,— то и Господь утвердит это его решение? То, что действительно сказал Господь апостолам: Кому простите и т. д., кажется, нужно отнести к ним, [то есть апостолам ], лично, а не вообще ко всем епископам,— равно и то, что Он сказал им в другом месте: Вы — свет мира и Вы — соль земли (Мф. 5,14,13), и многое другое нужно обращать специально к этим персонам. Так, разумение и святость, которыми Господь одарил апостолов, Он не пожаловал так же и их наследникам, и равно не про всех Он сказал: Блаженны очи, видящие то, что вы видите (Лк. 10,23), и сызнова: Я назвал вас друзьями, потому сказал вам все, что слышал от Отца Моего (Ин. 15,15), и еще раз: Когда же придет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину (Ин. 16,13).

Возможно, кто-либо [на это ] возразит, указывая на пример Иуды, который был в числе апостолов, когда все это произносилось; но очевидно, что Господь не был в неведении относительно того, к кому Он должен был обратить сказанное,— как и тогда, когда говорил: Отче! Прости им, ибо не ведают, что творят (Лк. 23,34). Думается, что эту молитву Его нельзя применять ко всем Его последователям. Ведь когда употребляют местоимения, такие как «тем» или «вы», судя по намерению говорящего,— то речь идет либо обо всех присутствующих, либо о тех из них, кого Он разумел, так что то, чтб ранее было сказано, не нужно относить вообще ко всем апостолам, но исключительно к избранным.

**44**Под словом «там» подразумевается Ветхий Завет, под «здесь» — Новый.  
**45** Sancti Hieronimi Commentariarum in Evangelium Matthaei, Lib. Ill, cap. XVI. //MPL, t. 26, col. 1)8.

Кажется, что таким же образом можно воспринимать и то, о чем Он сказал: Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах (Мф. 16,19); в этих словах, думается, заключена мысль, весьма похожая на то, относительно чего осторожно размышлял блаженный Иероним, когда понял, что нужно объяснить слова из Евангелия от Матфея, где Господь разговаривал с Петром: Все, что вы, епископы и пресвитеры, заключили относительно этого отрывка,— говорит Иероним,— вы не понимаете и выдергиваете оттуда, наподобие спесивых фарисеев, что либо речь идет о том, что Он позволил осуждать невинных, либо, как полагают, оправдывать виновных, тогда как Богом осуждается не мнение священников, но жизнь обвиняемых. В Книге Левит (8,7) мы читаем о прокаженных: то место, где им предписано являться к священникам, [чтобы] священники объявили их нечистыми, если у них проказа, нельзя понимать так, что священники назначали чистых или нечистых, но так, что они имеют представление о прокаженных и непрокаженных и могут различать, кто нечист либо чист. Так же, как там ***44***священник объявлял нечистого прокаженным, так здесь епископ либо пресвитер связывает либо разрешает не вообще виновных или невинных, но тех, о ком они — в силу их служения умея различать истинные мотивы грешников — знают [точно], кого нужно связывать, а кого разрешать [от греха] ***45***.

**46**Origenis Commentaria in Matheum, XII, 14.//0rigenes Werke, X. ed. E. Klostermann. Die greichischen chrisilichen Schriftsteller der ersien drei Jahrhunderte. Leipzig, 1935, 9828— 10026. Латинский текст Абеляра в сравнении с греческим содержит значительные добавления.

Если я не ошибаюсь, то из этих слов Иеронима ясно, что сказанное Петру и другим апостолам о власти связывать грешников узами вины или разрешать от нее должно скорее прилагать лично к апостолам, а не вообще ко всем епископам. Возможно (по крайней мере, на основании разъясненного самим Иеронимом), мы сможем понять эту [власть ] связывать и разрешать как ранее упомянутый приговор [о чистых или нечистых ], в общем виде дарованный всем. [При этом ] подразумевается,, что лишь те, кого сам Господь связал или разрешил, должны были выносить приговор и различать чистых от нечистых. Отсюда то же и у Оригена, который в комментариях к тому же месту из Матфея различает избранных епископов, заслуживших ту же милость, что была пожалована Петру: Те,— говорит он,—.кто домогается епископата, пользуются текстом: «Что свяжешь на земле»,— так, как будто кто-нибудь [из них], наподобие Петра, получил от Христа власть над ключами от Царства Небесного и чтобы тот, кто был связан ими, был бы и на Небе связан, а те, кто был разрешен ими, то есть получил отпущение, был разрешен и на Небе. Это нужно отметить, так как говорят они благо, правда, если и труды их таковы же, то есть заслуживают того, благодаря чему Петру и сказано: «Ты — Петр» (Мф. 16,18), то есть таковы, что на них может быть выстроена Церковь Христова, и врата ада не одолеют ее. В противном случае смешно говорить, что некто, связанный оковами своих грехов и таща грехи свои, как длинную вервь, а беззакония — как узду подъяремной телицы,— из-за одного только, что его называют епископом, обладает такой властью, что разрешенное им на земле было бы разрешено и на Небе или связанное на земле было связано на Небе. Итак, чтобы связывать или разрешать от греха другого, да будет сам епископ безупречен, достойным связывать или разрешать на Небе; да будет он супругом одной жены, благоразумным, целомудренным, наставленным, гостеприимным, восприимчивым, не пьяницей, не разбойником, но скромным, не сутяжным, не вожделеющим злата, хорошо управляющим своим домом, имеющим сыновей, воспитанных в совершенной чистоте. Если он таков, то не свяжет неправедно на земле и не разрешит бессудно, потому все, что он ни разрешит здесь, будет разрешено и на Небе; все, что он ни свяжет на земле, будет связано и на Небе; действительно, если кто-либо один, как я сказал, будет некоторым образом Петром и не возымеет того, что в том месте [текста] прилагается Петру, а вообразит, что сможет связывать так, как это было бы связано на Небе, и разрешать так, как это было бы разрешено на Небе, то он ошибается, не понимая смысла Писания, и из-за тщеславия своего предается на суд дьявола **46**.

**47**Aurelii Augustini Sermo LXXXII, cap. 14, 7.//MPL, t. 38, col. 509.  
**48**В смысле: разрешен от греха.  
**49** Sancti Gregorii papaе I Homiliarum in Evangelia Liber • II. Homilia XXVI, 5.//MPL, t. 76, col. 1200A—1201B.

Итак, Ориген в полном согласии с разумом ясно показывает, что полномочия, пожалованные, как мы говорили, Петру, были уступлены не всем епископам, но только тем, кто подражает Петру, стремясь не к высокой кафедре, а к достойным заслугам. Действительно, кто следует своей собственной воле и отвращается от воли Божией, ничего не может иметь против справедливости Божественного правопорядка (rectitude), а так как они действуют неправедно, то и на Бога могут переложить неправедность, изображая дело так, будто Он совершил нечто, как бы подобное тому, что сами они суть. Сам же Он живо возражает и серьезно угрожает им, говоря: в своей неправедности ты подумал, что Я такой же, как ты. Изобличу тебя и представлю пред глаза твои [грехи твои]. У разумейте это, забывающие Бога (Пс. 49, 21,22). Действительно, о ком же больше нужно говорить, что он пренебрегает Богом, искажая смысл передаваемых слов, как не о том, кто присваивает себе такую власть, как бы говоря, что Божественная сентенция о связывании и разрешении людей (subiectus) касается его власти и зависима от его решения; так что, будучи неправедным, он предполагает, что может изменить высшее правосудие Бога, как будто бы он мог тех, кого пожелает, сделать виновными или невинными. Против подобной презумпции возражает самый великий доктор Церкви Августин, знаменитейший среди епископов, говоря в 16-ой проповеди по поводу слов Господних: Ты начал брата своего держать за откупщика; ты связываешь его на земле, но подумай лучше, как праведно укрепить его, ибо праведность разрушает неправедные узы ***47***. Также и блаженный Григорий ясно утверждает и убеждает на евангельских (dominica) примерах, что церковная власть не может связывать или разрешать, если она уклоняется от беспристрастного отношения к праведности и не согласуется с Божьим судом. Отсюда — то, что сказал он в 25-ой гомилии по поводу Евангелия: Часто случается, что место судьи занимает тот, чья жизнь меньше всего сообразна этому месту; и часто случается, что он либо осуждает невинных, либо, связанный сам, разрешает других. Вдохновляемый часто собственной волей при разрешении или связывании врученных ему, он не испытывает заслуг их поступков, отчего бывает, что, действуя по своему капризу, а не ради морального блага своих подопечных, он сам себя лишает власти связывать и разрешать. Часто случается, что пастырь по отношению к одному из ближних своих руководствуется ненавистью или расположением. Но не могут достойно судить о своих подопечных те, кто в делах подопечных повинуются своему или чужому мнению или расположению. Так же [сказано] и у пророка — он умерщвляет души, которые не должны умереть, и оставляет жизнь душам, которые не должны жить (Иез. 13,19). Естественно, осуждая праведника, он умерщвляет не умирающего, а пытаясь уберечь от наказания виновного, он оживляет не предназначенного к жизни. Следовательно, нужно взвесить все казусы и тогда лишь применять власть связывать и разрешать. Нужно видеть, какова вина и каково раскаяние, за нею последовавшее, дабы пастырский суд (sententia) разрешил от греха тех, кого посетило и отметило милосердие Всемогущего. В таком случае разрешение настоятелей истинно постольку, поскольку соответствует решению Судии. Именно это означает воскрешение того, кто был мертв четыре дня; оно-то ясно и доказывает это, ибо Господь сначала позвал умершего и дал жизнь, говоря: Лазарь! иди вон (Ин. 11,43), и только затем тот, кто вышел живым из могилы, был распеленут ***48***учениками. Ученики развязывают того, кого Учитель только что воскресил из мертвых; ведь если бы они развязали Лазаря еще мертвым, то обнаружили бы больше зловония, нежели добродетели. Это рассуждение заставляет нас обратить внимание на то, что в силу пастырского авторитета мы должны развязывать тех, о ком знаем, что Создатель наш дал им жизнь, милосердием воскресив их; оживление, конечно, происходит до свершения правосудия, что мы признаем одной лишь исповедью в грехах. Потому никоим образом самому мертвецу не сказано: «оживи», но — «иди вон», как если бы кому-либо из умерших в грехе было ясно сказано: «изгони вон, через исповедь, то, чему ты небрежением своим позволил спрятаться у себя внутри». Итак, пусть «выйдет вон», то есть пусть грешник исповедует свой грех. Ученики vie да развяжут выходящего вон, то есть пастыри Церкви да отведут от него кару, так как он не постыдился исповедаться в содеянном. Я еще: пусть кого-то и связал пастырь справедливо; его приговоров, обращенных к толпе, нужно, однако, бояться, чтобы тому, кто находится в его окормлении, не было бы навязано решения, обязывающего его к искуплению на основании чужой вины.***49***

Там же: Тот, кто находится под рукой пастыря, да убоится быть связанным праведно или неправедно. И не следует легкомысленно отрицать суд пастыря над собой, дабы не совершить нового греха гордыни из страха порицания, даже если он был связан неправедно..

**50** Воаможно, имеется • виду Карфагенский собор 419г.— С. Н.

Из этих речений (dictum} Григория и на основании свидетельства Божественного авторитета ясно, что сентенция епископов не имеет никакой цены, если она не сообразуется с Божественной справедливостью, по слову Пророка: И бесславите Меня пред народом Моим за горсти ячменя и за куски хлеба, умерщвляя души, которые не должны умереть, и оставляя жизнь душам, которые не должны жить (Иез. 13,19). Такие епископы будут лишены причастия судом других иерархов, ибо они дерзали неправедно отлучать от Церкви своих подопечных. Потому Африканский собор в 210 правиле постановил: Пусть епископ никого не лишает причастия по легкомыслию, и пока сам епископ не причастит отлученного, этому епископу не будет причастия ни от одного другого епископа, чтобы епископ был более внимательным, не высказываясь против кого-либо, не пытаясь убедить на других примерах**50**.

**51**Перевод текста, заключенного в угловые скобки и отсутствующего в издании «Латинской патрологии» Миня, осуществлен по: Abaelard's Ethic»/Ed. D. E. Luscombe. Oxford, 1971.

(Окончена книга первая **51**.

**Начинается книга вторая.**

В предыдущей книжечке нашей этики были приложены усилия [на постижение ] того, что необходимо для познания или исправления грехов, а сами грехи отличить от пороков, которые [так ] называются по противоположности добродетелям. Теперь же мне остается согласиться со [словом ] Псалмопевца: Уклоняйся от зла и делай добро (Пс. 34,27); обсудив, как нужно уклоняться от зла, мы должны обратить перо наше на то, что нужно, по нашему учению, для сотворения блага.

Благоразумие, то есть различение добра и зла,— скорее мать добродетелей, чем [сама ] добродетель. Это оттого, что распределение лиц относительно [их ] достоинства происходит на основании [требований ] времени или места.

**52** Аристотель. Категории, 8b 30.  
**53** Там же, 8b 25— 41—9а 1—13.   
**54** Boet. Categ. Arist., col 240D— 241A.  
**55**Аристотель. Категории, 8b 28—29.

Подобно тому, как мы отличили пороки от грехов, так же, по-видимому [необходимо от пороков отличить и добродетели ]. В противоположность порокам добродетели отличаются некоторым образом тем., что благодаря им мы снискиваем блаженство блага; последнее же заключается в благе послушания. В самом деле: как добродетели противоположны порокам, так и грех, называемый, собственно, небрежением Бога, вероятно, супротивен благу послушания, то есть воле, приуготовленной к покорности Богу. Волю, пожалуй, можно считать добродетелью [лишь ] иногда, поскольку, обретаемая в определенный момент, она не сразу становилась прочной и с трудом меняющейся **52**,— как то можно сказать о добродетели. Ведь нельзя в угоду философам говорить о добродетели в нас, если нет наилучшего состояния духа, то есть [такого ] состояния духа, [который ] решительно [направлен ] на благо. То, чтб называется устойчивым или преходящим свойствами (habitus vei dispositio), Аристотель строго различил, [говоря ] о первом виде качества**53**. В [его ] учении эти качества, которые не врождены нам, но оказываются таковыми при нашем с ними соединении, называются устойчивыми или преходящими свойствами **54**. Устойчивые свойства, поскольку они с трудом меняются,— это, как он утверждает, знания и добродетели***55***. Преходящие же — [это те свойства], которые, напротив, быстро изменяются. Если, следовательно, на этом [основании ] и можно назвать устойчивое свойство нашей добродетелью, то, по-видимому, не абсурдно [предположить ], что воля готова к покорности [лишь ] иногда, так как она быстро изменяется; прежде чем ее укрепят, ее никоим образом нельзя называть добродетелью, поскольку она — не устойчивое свойство.

**56** Здесь трактат П. Абеляра обрывается. Неизвестно даже, был ли он завершен автором или же это — сохранившийся до наших дней его фрагмент.— С. Н.

Некоторые, однако, завершили жизнь, лишь намереваясь [обрести ] такую волю. Таких [людей ] ни в коем случае нельзя считать осужденными. Это о них мы читаем в книге Премудрости: Представляя, что он сотворен любезным Богу, он живым был пронесен мимо грешников. Он был уведен, чтобы злоба не помутила его разума или мятежное деяние не ввело в заблуждение душу его. Вскорости окончив жизнь, он преисполнился многого времени. Ведь возлюблена Богом была душа его. Из-за этого Он и поспешил увести ее от забот. Ибо много есть верных, у кого нет такой стойкости, чтобы могли они выдержать единоборства fagones/) мучеников, или тех, кто не легко переживал бедствия. Предвидя немощь их. Господь не дозволяет искушать их сверх того, что'они могут (I Кор. 10,13,), и не испытывает с помощью противников тех, кого считал малодушными и немощными. Те, кто не забывает благодеяний Его и по этой причине не обращается к Богу за малейшими милостями, настолько смиреннее существуют, насколько немощнее признают себя, они не могут быть отчуждены от любви Бога, к благостыням Которого не пребывают в неблагодарности, выказывая, что они должны Ему тем более, что более в подобных случаях получили от Него (Прем. 4, 10—11, 13—14) ...) **56**.

Перевод с латинского и комментарий   
С. С. НЕРЕТИНОЙ

