



**О ВРЕМЕНАХ,
О ПРАВАХ**

О ФОРМАХ И СОДЕРЖАНИИ НРАВСТВЕННЫХ ПРЕДПИСАНИЙ В КАТОЛИЧЕСКОЙ НАЗИДАТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

© 2018

DOI: 10.31857/S023620070002348-9



М.А. Корзо

**Корзо
Маргарита
Анатольевна** —
старший научный
сотрудник Институ-
та философии РАН,
кандидат историче-
ских наук. В журна-
ле “Человек” публи-
куется впервые.
Электронный адрес:
korzo@mail.ru

Под католической назидательной литературой понимаются очень разные в жанровом отношении тексты, посредством которых верующие получали представления о своих обязанностях как членов христианской общины, семьи, определенной социальной или профессиональной группы; о неподобающем и должном; им предлагались готовые сценарии достойного поведения христианина в конкретных жизненных ситуациях. Понятие “назидательная литература” (или “религиозная назидательная литература”) в большей степени передает смысл немецкого термина “Erbauungsliteratur” (впервые появляется в XIV веке, но входит в широкое употребление лишь в XVII–XVIII веках), нежели близкое ему по значению английское “christian devotional literature” [32]. Важной особенностью всех этих текстов служит их сугубо прикладной характер и отсутствие развернутой аргументации: представления о том, как необходимо поступать, преподносятся в виде готовых предписаний или выводятся на основе анализа конкретных казусов из повседневной жизни. В XVI веке под влиянием Реформации и процессов религиозного обновления в лоне Католической церкви происходит расширение жанрового многообразия назидательной литературы, которая начинает рассматриваться представителями всех христианских конфессий как органичная часть программы по нравственному реформированию общества [42].

К наиболее распространенным жанрам можно отнести различного рода “зеркала”: добродетелей, правил поведения и обязанностей отдельных сословий, профессиональных и социальных групп и ролей (детей, родителей, супругов, вдов, правителей, купцов, судей, адвокатов, врачей, воинов, др.). Неко-

Статья подготовлена
в рамках коллектив-
ного гранта РФФИ
“Моральная филосо-
фия раннего Нового
времени: ключевые
характеристики, ос-
новные идеи и тен-
денции”. Грант
№ 18–011–00297.



М. Корзо
О формах
и содержании
нравственных
предписаний

Руководство
по подготовке
к смерти: как
страшиться грехов
и избегать их.
Летучий листок,
Германия, XVII в.

торые из этих “зерцал” вполне можно рассматривать как отдельный прообраз современных кодексов профессиональной этики. Данный жанр литературы восходит к более ранней эпохе [12, р. 53–54]; в Новое время на смену универсальным каталогам энциклопедического характера приходят специализированные издания для отдельных групп (например, получившие широкое распространение не только у католиков, но и у представителей отдельных протестантских конфессий “зеркала” для супругов или вдов [19] или “зеркала” поведения в переломных ситуациях в жизни верующего (подготовки к предстоящей смерти или “искусство умирания”) [35]).

Порокам и добродетелям отдельных групп христиан (число которых вполне можно достигать нескольких сотен) посвящены не утратившие своей актуальности с эпохи Средневековья проповеди “ad status” [2; 23] и разнообразная в жанровом отношении аскетическая литература, которая все чаще создается с учетом конкретной аудитории. С началом Реформации новую жизнь обретает жанр “домашних таблиц” или “скрижалей” (Tabula oesonomica или Haustafel) в составе катехизисов (впервые — в “Кратком катехизисе” 1529 года Мартина Лютера в качестве лаконичного изложения основ социальной этики становящейся лютеранской конфессии) или иных изданий — своеобразный свод обязанностей как развернутое толкование на 5–6 главы Послания к Ефессянам ап. Павла или (реже) на иные библейские фрагменты [15; 38, р. 157, 163; 43].

К жанру назидательной литературы можно причислить и изложение заповедей Декалога в составе различного рода



катехизических изданий, которые зачастую заучивались наизусть; тексты “испытаний совести” (examen conscientiae), на основе которых католикам предписывалось готовиться к таинству исповеди. Последнее, построенное как тематически организованное, детальное перечисление грехов, охватывавшее широчайшую область человеческой жизнедеятельности и сферу разных видов профессионального труда, служили своего рода “контрольным списком”, с которым пенитент¹ должен был соотносить свое собственное поведение [41, р. 19]. В состав “испытаний совести” уже в предреформационную эпоху включаются обстоятельства, связанные с профессиональным статусом пенитента и его обязанностями как представителя определенной социальной группы [20, р. 6]. Заслуга превращения данной практики из рекомендуемой в обязатель-

Мнемотехнические приемы “испытания совести”. Гравюра Петра Оверадта, первая треть XVII в.

ную принадлежала в раннее Новое время членам Общества Иисуса [30].

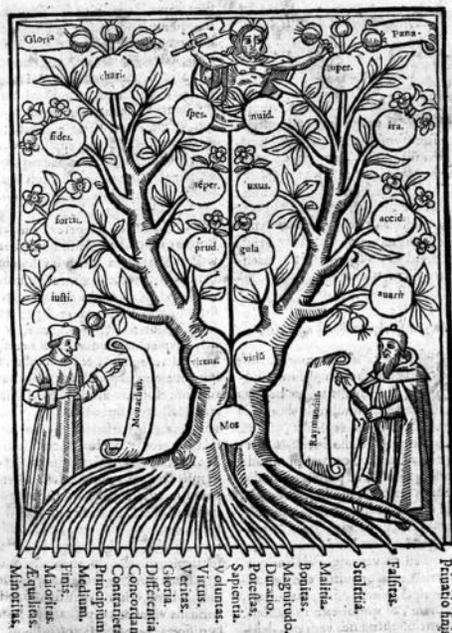
Адресатом всех этих многообразных в жанровом отношении назидательных сочинений выступала в первую очередь не ученая публика, посещавшая университетские курсы и читавшая (а зачастую и сочинявшая сама) трактаты моралистического характера. Речь идет о довольно широкой аудитории верующих, значительная часть которых не имела непосредственного контакта с письменным словом, но воспринимала адресованные ей нравственные предписания посредством разных форм устного наставления: через проповедь, заучивание наизусть катехизисов, песнопения и др. В данном исследовании мы не затрагиваем сюжет визуализации нравственных предписаний, которая также была одним из важнейших каналов распространения определенных представлений о подобающем и неподобающем.

Сами же нравственные предписания могли принимать разные формы в интересующую нас эпоху. Морально предосудительное изображалось в первую очередь как конкретный набор проступков (грехов), которых верующему надлежало избегать.

¹ Кающийся (грешник).

Соответственно, морально желательное или то, к чему надлежит стремиться, — как набор добрых дел. При этом добродетель выступала не как абстрактное качество (качества), но как перечень конкретных поступков и действий. Нравственные предписания могли преподноситься в форме примера (*exemplum*) или казуса, в котором подробно описывалось, как надлежит поступать в конкретной ситуации и в ситуациях, которые допускают противоречивые решения. В раннее Новое время потребность в подобного рода практических руководствах приобретает особое значение в связи с активно обсуждавшейся в католическом моральном богословии проблемой “неуверенной совести” или такой совести, которая не может принять не только правильного, но и вообще какого-либо решения, постоянно мечется и во всем склонна видеть только дурное. Повышенный интерес моралистов к “состояниям” совести, моральным дилеммам и процессу принятия решений в неоднозначных с нравственной точки зрения ситуациях был не в последнюю очередь вызван значительным усложнением социальной реальности в раннее Новое время, что создавало новые вызовы для человека той эпохи [9; 41].

Рассмотрение грехов и противостоящих им добродетелей в паре является традиционным для христианского дискурса. Такая форма рассуждения восходит еще к раннехристианской эпохе, когда в монашеской среде активно обсуждалась проблема, с какими страстями надлежит бороться и с помощью каких благих поступков (добродетелей) им можно противостоять. Именно в ту эпоху и зарождается концепт семи смертных грехов, на основе которого выстраивалась вся система христианской этики в Средние века. Но поскольку конструкция семи смертных грехов оставалась скорее системой морального планирования в изъяснительной форме, ей на смену после XV века постепенно приходит Декалог как своего рода нравственный кодекс с сильным акцентом на нравственные обязанности [4, р. 216–217]. Десять заповедей сформулированы как аподиктические предписания или безусловные повеления и запреты, не связанные с конкретными ситуациями и не налагающие определенного наказания. С XVI века схема Декалога в трактатах по моральному богословию начинает использоваться в качестве основного принципа организации материала и систематизации человеческих поступков. В предшествующую эпоху данный способ структурирования материала в сочинениях “высокого” богословия встречался лишь эпизодически (например, у доминиканца Йоганнеса Нидера в “*Expositio Praeceptorum Decalogi*”). Его утверждение в качестве доминирующего связывают с именами португальского канониста Мартина Аспилкуэты (“*Enchiridion sive manuale confessoriarum et poenitentium*”. Коимбра, 1549) и испанского иезуита, советника генерала Общества по каноническому праву Джуана Азора (“*Institutiones morales*”. Рим, 1600) [18, р. 153; 31, р. 265].



Древо грехов
и добродетелей.
Гравюра из издания
“Древо знания”
Раймунда Луллия.
Лион, 1515

Особенностью ранневременного дискурса (который сформировался не одномоментно, но складывался постепенно на протяжении нескольких столетий) было безусловное доминирование рассуждений о морально предосудительном: то, что хорошо и добродетельно, описывалось посредством того, что есть плохо и греховно, и содержание добра раскрывалось преимущественно через содержание зла. Нравственные предписания давались практически исключительно в негативной форме и в форме запретов [18, р. 141]. Данная особенность хорошо заметна, в частности, на примере толкования заповедей Декалога в аскетических и катехизических назидательных сочинениях. Из десяти заповедей, как известно, только две (о почитании субботы и родителей) даются как позитивные предписания, в то время как все остальные — в качестве запретов. В понимании представителей всех христианских конфессий Декалог выступал в качестве своего рода зеркала, в котором отражается несовершенство человека, поэтому даже две сформулированные в позитивной модальности заповеди анализировались по следующей схеме: преимущественное внимание уделялось тому, что запрещается данной заповедью, и гораздо меньше тому, что ею предписывается. При этом запрещающая часть безусловно доминировала [34, р. 490, 501, 514, 529]. И даже в пользу соблюдения той или иной заповеди зачастую приводилась отрицательная аргументация: ее нарушителя неизбежно постигнут всяческие беды и несчастья, а иллюстрацией служили ветхозаветные сцены гнева Бога, карающего грешников. Примечательно, что даже Мартин Лютер, в чьем толковании Декалога заметно усиление позитивной составляющей, резюмирует раздел о заповедях в “Кратком катехизисе” фрагментом из Исх. 20:5 (“Я Господь, Бог твой <...> наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода <...>”). Для интересующей нас эпохи важен был акцент на нарушение предписания или обязанности, за которым неминуемо должно последовать наказание (от налагаемого священником покаяния до вечных мук в аду). А потому одним

из главных стимулов соблюдать предписания выступал страх, а не стремление к добротворению, нравственному совершенству или достойной жизни [7].

Одним из объяснений, почему назидательная литература раннего Нового времени унаследовала от предыдущей эпохи интерес к морально предосудительному, может быть то, что в католической традиции “зеркала” грехов и обязанностей, а также толкования заповедей Декалога, на основе которых зачастую выстраивались “испытания совести”, служили преимущественно одной цели — подготовке верующего к исповеди. Тридентский собор (1545—1563) окончательно формализовал таинство покаяния в Католической церкви и предписал верующим называть во время исповеди не только все грехи, совершенные словом, мыслью и делом, но также и все сопутствующие им обстоятельства, которые могли как отяготить, так и смягчить тяжесть греха; а следовательно, усугубить или облегчить получаемое после отпущения грехов наказание [6, р. 81]. Обстоятельства греховного поступка надлежало анализировать с помощью определенного набора вопросов: кто? что? где? с чьей помощью? как часто? почему? каким образом? Данная схема описания поступка была позаимствована из античной теории красноречия еще средневековыми канонистами [14; 33]. Ориентация многих жанров назидательной литературы на практическую подготовку к исповеди означала, что верующего надлежало научить в первую очередь тому, что есть грех, но не тому — что есть добродетель; христианин должен был стремиться главным образом к наиболее полному осознанию и ограничению проявлений своей греховности во всех сферах жизнедеятельности, а не к тому, чтобы преуспевать в добродетельной жизни.

Обозначенная выше особенность назидательной литературы, когда морально предосудительному отводится ключевая роль, а то, как надлежит поступать, лишь додумывается или достраивается из того, как поступать не должно, в полной мере отражало тогдашнюю ситуацию на уровне “высокого” или теоретического богословия. В компендиумах по моральному богословию второй половины XVI — значительной части



Изображение заповедей Декалога в форме “древа грехов и добродетелей”. Летучий листок. Дармштадт, 1655



Символическое изображение борьбы грехов и добродетелей за душу человека. Летучий листок. Германия, XVII в.

XVII века центральное место отводилось проблемам греха и соблюдения закона, а сюжеты о добродетелях и счастье (блаженстве) оказались вытеснены на периферию рассуждения или в другие области богословского знания (аскетику и мистику) [31, р. 230].

Говоря о конкретном содержании нравственных предписаний, мы остановимся только на двух сюжетах: на тройственных обязанностях человека и на содержании, которое скрывалось за предписанием “поступай добродетельно” по отношению к другому или “делай добро”, если использовать принципиально важную для рассуждений моралистов той эпохи цитату: “Уклоняйся от зла и делай добро” (Пс. 34 (33):15).

Концепт тройственных обязанностей вырастает из одной из классификаций греховных поступков, которые человек совершает по отношению к Богу, ближнему и самому себе. Данная классификация появляется не позднее XII века в приписываемом Гуго Сен-Викторскому (французский философ, богослов, педагог) трактате “Собрание сентенций” (“*Nono peccat in se, in Deum, in proximum*” [16, р. 113]), где она неверно атрибутируется Исидору Севильскому. Вслед за Гуго Сен-Викторским классификацию повторяет Петр Ломбардский, перенося грехи по отношению к самому себе с первого на последнее место [28, р.753], а в более развернутой форме ее анализирует Фома Аквинский в “Сумме теологии” (I–II, q. 72, а. 4), сохраняя позаимствованную у Гуго атрибуцию. Фома отсылает к сочинению Исидора “О высшем благе”, больше известному как “Сентенции” [17] — нравственно-богословскому трактату, в основу ко-

того были положены преимущественно труды Августина и Григория Великого.

Фома выделяет данные грехи по критерию лица, в отношении которого совершается неупорядоченное действие или такое действие, которое нарушает существующий в человеке тройственный порядок (*ordo*). Человек может нарушить данный порядок или преступив Божье право, которым ему надлежит руководствоваться (это грехи против Бога); или нарушив правила, установленные разумом, ибо все действия и страсти должны быть соразмерны требованиям разума (это грехи против самого себя); также нарушив законы социального общения, поскольку человек — существо социальное (грехи против других людей). Данные грехи Фома рассматривает как три связанных между собой круга: малый в середине символизирует неупорядоченные действия по отношению к ближним, более крупный вокруг первого — по отношению к самому себе, а самый большой круг, включающий два предыдущих, — неупорядоченные действия по отношению к Богу, поскольку любой грех есть в первую очередь преступление против Бога [10, р. 153]. С тройственной формой греха корреспондирует и тройкого рода наказание, которое постигает грешника: от Бога, людей и от самого себя (в виде угрызений совести) (I–II, гл. 87, а. 1).

У Аквината встречается еще одна триада, которая привязана к описанному концепту тройственной разновидности греха, а именно одна из его классификаций добродетелей, выступающих в качестве оппозиции к названным неупорядоченным действиям: грехам по отношению к Богу противостоят богословские добродетели (вера, надежда, любовь); по отношению к самому себе — умеренность или владение собой (*temperantia*); по отношению к ближним — справедливость (*iustitia*) (I–II, гл. 72, а. 4).

Впоследствии тройственная классификация греха тиражируется у комментаторов “Суммы теологии” вплоть до раннего Нового времени и в крупных компендиумах по моральному богословию, начиная, по крайней мере, с эпохи Антонина Флорентийского (1389–1459) [1, р. 178v]. Встречается она также и в различного рода практических пособиях по отправлению таинства покаяния: например, в “Сумме для исповедников” Раймунда из Пеньяфорте (1175–1275), которая задала модель для позднейших сочинений этого жанра, служивших основным каналом трансляции сформулированных в “высоком” моральном богословии представлений на повседневную практику исповеди.

К XVI веку тройственная классификация грехов постепенно трансформируется в религиозном дискурсе в рассуждение о тройственных обязанностях: грехи против Бога, себя и других есть нарушение обязанностей христианина по отношению к Богу, самому себе и ближнему. Сама категория “обязаннос-



тей” оказалась в центре морального рассуждения значительно ранее — еще в эпоху усиливающегося влияния номиналистов, а для католического богословия XVI–XVII веков характерно окончательное становление моральных систем, в которых данная категория является ключевой. Даже богословские добродетели превращаются лишь в одну из частных тем, служащих для классификации различного рода “obligationes” [31]. В постепенной трансформации “грехов” в “обязанности”, которая заметна как в сочинениях “высокого” богословия, так и в назидательной литературе, можно усмотреть очень отдаленное предвестие смены акцентов с морально предосудительного (грех) на морально желательное (добродетель). При этом логика предъявления тройственных обязанностей еще долгое время оставалась такой же, как и проанализированная выше: речь идет в первую очередь о негативных обязанностях (набор нежелательных или запрещенных поступков), лишь затем — об обязанностях позитивных (добротворение).

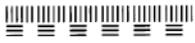
Схожую логику рассуждений мы находим, например, у испанского доминиканца Луиса де Гранады (де Сарриа, 1504–1588) — одного из популярнейших авторов аскетических сочинений, переведенных на большинство европейских языков. Описанные им обязанности по отношению к самому себе сформулированы не столько в позитивной, сколько в негативной модальности и в форме запретов: нельзя не должным для христианина образом обходиться с собственным телом, испытывать чувство зависти и ненависти к тому, кто в чем-то тебя превосходит, идти на поводу своей неустойчивой в принятии решений воли, давать волю своему злему языку, др. [27, р. 12–13v.]. В другом месте Луис де Гранада дополняет перечень обязанностей-запретов позитивными предписаниями по отношению к себе (обходиться благоразумно с душой и телом; внешним видом, манерой говорить и двигаться, показывать положительный пример окружающим; контролировать речь и проявления чувств; контролировать волю, воображение — *imaginatio* и разумную часть души — *intellectus*) и по отношению к ближнему (любить его, давать ему добрый совет, помогать, не отвечать злом на причиненное зло и терпеливо переносить обиды, др.) [26, р. 84, 102].

И каталоги грехов, на основе которых выстраивалось “испытание совести” перед исповедью, формулировались преимущественно как перечни нарушений негативных обязанностей, подобные примеры встречаются у представителей разных школ католической мысли. В качестве примера сошлемся на иезуитов Франца Костера (1531–1619), Винченцо Бруно (1532–1594), Мартино Форнари (1547–1612). Представителям Ордена Иисуса принадлежало своего рода лидерство в подготовке различных в жанровом отношении сочинений, связанных с таинством исповеди: между 1554 годом (годом публикации первого пособия) и 1650-м (когда янсенисты начали бо-

роться с подобного рода “вредными” в их представлении сочинениями) иезуиты напечатали 58 трактатов, или в общей сложности 763 издания [29, р. 32]. Модель “испытания совести” на основе каталогов тройственных обязанностей по отношению к Богу, самому себе и ближнему пропагандировал для верующих и Луис де Гранада [25].

В “низовом” религиозном дискурсе той эпохи появляется значительное количество текстов или фрагментов текстов, в которых рассматриваются и специальные обязанности, которые возникают в связи с принадлежностью верующих к определенным группам, сообществам, с вхождением в определенные социальные роли — среди них присутствуют также нравственные обязанности. В использовавшихся для нужд школьного и приходского наставления катехизических сочинениях заповедь любви к Богу рассматривалась именно как обязанность человека, а добродетельная (или благая, в терминологии этих текстов) жизнь подразумевала следование своему призванию и выполнение налагаемых данным призванием обязанностей. Подобный подход встречается в наиболее влиятельных катехизисах конца XVI — начала XVII века, которые вышли из-под пера иезуитов Петра Канизия (1521–1597), Диего Ледесмы (1519–1575), Роберта Беллармино (1542–1621); у Беллармино в приложении к катехизису появляется даже специальный раздел “О христианском достоинстве человека и его обязанностях” [3, р. 53]. Данные сочинения были в обращении вплоть до начала XIX века — на них выросли многие поколения верующих во всей католической Европе.

В рассуждениях об обязанностях в назидательной литературе раннего Нового времени можно встретить разделение их на “совершенные” (или те, что выводятся из заповедей Декалога и обращены ко всем христианам без исключения) и “несовершенные” (конкретизированные в евангельских советах (безбрачие, бедность и послушание), а также рассуждения о евангельских блаженствах, которые обязывают только тех, кто стремится к высшим формам христианского совершенства). Сами понятия, заимствованные из восходящей к Античности традиции стоиков, были переосмыслены в раннесредневековой богословской мысли. Разделение заповедей (как обязанностей несовершенных) и советов (совершенных) было введено в христианскую моральную мысль Климентом Александрийским (ок. 150 — ок. 215) и Амвросием Медиоланским (ок. 340–397) [18, р. 94–95, 141]. Августин осмысляет их в контексте рассуждения о двух — меньшей и большей — степенях совершенства или праведности. Первая из них выражается в свободе от греха, а потому имеет негативный характер; вторая — в способности совершать добрые поступки по собственному произволению. Эта высшая степень праведности недостижима в полной мере в нынешней жизни [36, р. 11]. Впоследствии к этой теме обращался Фома Аквинский (ST II–II, q.



32, а. 2) [36, viii, p. 9, 11, 17], она становится предметом рефлексии и в компендиумах по моральному богословию раннего Нового времени. Уже Антонин Флорентийский подробно останавливается на отличиях между “заповедями” и “евангельскими советами” [1, p. 261v.].

Обязанности человека перед самим собой были, как правило, первичны по отношению к обязанностям перед другими людьми, что обосновывалось заповедью о любви к ближнему: поскольку самый ближний для каждого человека — он сам, то и начинать деятельно любить другого надо с самого себя. Забота о самосохранении и самосовершенствовании (как умственном, так и нравственном) служит важной предпосылкой выполнения наших обязанностей по отношению к другим людям, которые состоят в первую очередь в не нарушении их прав или в том, чтобы поступать по отношению к ним справедливо. В назидательной литературе рассуждение об отношении к ближнему начиналось зачастую с вопроса, что значит поступать добродетельно (или иначе, что значит творить добро другому человеку?). Ответ на этот вопрос (творить добро — значит воздавать каждому должное или свое) перекликался с определением “справедливости” в ее классическом понимании, восходящем еще к Ульпиану — римскому правоведу начала III века. Авторы XVI — XVII веков ссылались при этом преимущественно на книги Ветхого Завета (например, Михея 6:8 “О, человек! Сказано тебе, что добро <...> действовать справедливо...”) [26, p. 83–83v.]. Исследователи отмечают, что и в теоретических трактатах по моральному богословию интересующей нас эпохи очевиден акцент на справедливости как основной, доминирующей над милосердием, принцип регуляции межчеловеческих отношений и разделы о справедливости в подобного рода сочинениях становятся одними из самых пространных [31, p. 231–232].

Мерилом справедливости в католической назидательной литературе измерялись и милосердные поступки — например милостыня, которая выступала и как один из важных механизмов перераспределения материальных благ в обществе. В популярной литературе для верующих данный сюжет традиционно анализировался в контексте толкования заповеди “Не укради”. В сочинениях “высокого” богословия рассуждения о милостыне могли встраиваться в разные контексты: так, вслед за Фомой Аквинским (II—II, q. 32, а. 2) отдельные моралисты обращались к этой теме в разделе о грехах против дел милосердия; в более практически ориентированных трактатах данный сюжет рассматривался в разделе о грехе жадности (*avaritia*) [40, p. 881]. Оказание материальной помощи нуждающимся понималось как выполнение требований естественного права и обязанности справедливости: этим людям отдавалось то, что принадлежало им по праву, поскольку материальные блага были созданы Богом для совместного распоряжения ими всеми людьми. Поде-



“Лестница, ведущая к вечной жизни” — руководство по стяжанию добродетелей. Летучий листок. Германия, XVII в.

литься надлежало всем тем, что превосходило личные потребности дающего; отсутствие подобного излишка (superfluum) освобождало человека от обязанности оказывать другому материальную помощь. Помимо представлений об излишке нужно было руководствоваться и степенью материальной нужды, которую испытывал принимающий милостыню. Католическое моральное богословие выделяло три степени нужды: крайняя (extrema) — угрожающая самому существованию человека; тяжкая (gravis) — не позволяющая человеку жить в соответствии с положением той социальной, профессиональной или сословной группы, к которой он принадлежит; и обычная (communis), когда испытывается недостаток в отдельных, но не жизненно важных вещах [5, р. 59]. В назидательной литературе поднимал-



ся и целый ряд практических вопросов: как надлежит выстраивать приоритеты при раздаче милостыни (например, играет ли какую-то роль родство/свойство дающего и принимающего); имеет ли замужняя женщина право подавать милостыню из имущества своего мужа, не ущемляются ли при этом права ее детей и многое другое.

Как было отмечено выше, трансформация тройственной классификации грехов в систему тройственных обязанностей была как следствием “одержимости” католического морального богословия раннего Нового времени проблемой налагаемых на человека различных обязанностей, так и робким предвестием постепенного отказа от говорения о добре через зло. В назидательной литературе эти перемены выражаются в том, что со временем гораздо больше внимания начинает уделяться тому, как христианину надлежит поступать, а не тому, что предсудительно или запрещено. Как в католической, так и в протестантской традициях постепенно начинает формироваться новая модель изъяснения Декалога, когда каждый запрет дополняется вытекающими из него позитивными предписаниями: именно они были призваны служить руководством для правильного поведения верующего в повседневной жизни [13, р. 429–430].

На уровне “высокого”, теоретизирующего морального богословия изменения особенно заметны на протяжении XVIII века: именно тогда усиливается внимание к добродетелям и они постепенно выходят в трактатах на первое место, оттесняя грехи [8]. Данная тенденция становится очевидной в пособиях по моральному богословию, создававшихся в империи Габсбургов после реформы образования императора Иосифа II 1774 года. Происходил постепенный отказ от организации материала в соответствии с заповедями Декалога, и им на смену в качестве структурообразующего начала приходят различные категории добродетелей; сами пособия приобретают скорее воспитательный характер, постепенно изживая казуистическо-легалистскую тональность [21].

Свидетельством перемен могут служить и немецкоязычные учебники по нравственному воспитанию для школ конца XVIII — начала XIX века, в которых везде основным принципом структурирования материала выступают тройственные обязанности христианина. Отличие от более ранних эпох в том, что они преподносятся в первую очередь как наборы определенных добродетелей (как качеств) и позитивных поступков [11; 22; 37]. Нравственное воспитание понимается в первую очередь как формирование положительных качеств, а не ограничение проявлений грешной природы и отвращение от нравственно предсудительного.

Что стояло за этим очень постепенным смещением акцентов с греха на добродетель? Одним (далеко не единственным!) объяснением может быть то, что в раннее Новое время принципиально расширяются границы нравственного совершенства.



Свое конкретное выражение данные перемены находили в том числе и в масштабных процессах социального дисциплинирования, которые затронули не только сферу публичного, но и приватно-интимного поведения, сферы обычаев и межлических отношений.

Литература

1. *Antoninus Florentinus*. Summae Sacrae Theologiae pars prima. Venetiis: apud Bernardum Iuntam & Socios, 1571.
2. *d'Avray D.L., Tausche M.* Marriage Sermona in "ad status" Collections of the Central Middle Ages // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1980. Vol. 47. P. 71–119.
3. *Bellarmino R.* Summariusz Navki Chrześcijańskiej. Kraków: Andrzej Piotrkowczyk, 1608.
4. *Bossy J.* Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / ed. dy E. Leites. Cambridge: Cambridge UP, 1988. P. 214–234.
5. *Busenbaum H.* Medulla Theologiae Moralis. Lublin: Jerzy Förser, 1655.
6. *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. pontificibus maximis.* Romae: ex typographia Polyglotta S.C. De propaganda fidei, 1904.
7. *Delumeau J.* Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries / trans. by E. Nicholson. N.Y.: St. Martin's Press, 1991.
8. *Derdziuk A.* Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin: KUL, 1996.
9. *Dougherty M.V.* Moral Dilemmas in Medieval Thought. From Gratian to Aquinas. Cambridge: Cambridge UP, 2011.
10. *The Ethics of Aquinas* / ed. by St. J. Pope. Washington: Georgetown UP, 2002.
11. *Galle A.* Populäre Moral der christlichen Religion. Wien: s.n., 1813.
12. *Grabes H.* Speculum, Mirror and Looking Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1973.
13. *Green I.* The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England 1530–1740. Oxford: Clarendon Press, 1996.
14. *Gründel J.* Die Lehre von Umständen der Menschlichen Handlung im Mittelalter. Münster: Aschendorff, 1963.
15. *Haemig M.J.* The Spread and Reception of Haustafel Literature in Europe // Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext / hrsg. von I. Dingel, U. Lotz-Heumann. Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus, 2015. S. 66–80.
16. *Hugo de S. Victore.* Summa Sententiarum // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / ed. by J.-P. Migne. T. 176. Parisiis: J.-P. Migne, 1854. Col. 41–174.
17. *Isidorus Hispalensis.* Sententiarum libri tres // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / ed. by J.-P. Migne. T. 83. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Col. 537–738.
18. *Jonsen A.R., Toulmin S.* The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988.
19. *Kruse B.-J.* Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2007.
20. *Langholm O.* The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks. Leiden; Boston: Brill, 2003.

21. *Laun A.* Die Moraltheologie im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss vom Jansenismus und Aufklärung // Katholische Aufklärung und Josephinismus / hrsg. von E. Kovács. Wien: Verlag für Geschichte und Politik, 1979. S. 266–294.
22. Lehrbuch der Christlichen Religion zum Gebrauche in Kirchen und Schulen. T. 2. Christliche Sittenlehre. München: Joseph Lentner, 1807.
23. *Levin C.* Advice on Women's Behavior in Three Tudor Homilies // International Journal of Women's Studies. 1983. № 6.
24. *Lillicrap M.* Fulfilling the Heroic Ideal: A Triperspectival Approach to Christian Moral Heroism // Themelios. 2016. Vol. 41 (3).
25. *Ludovicus Granatensis.* Memoriale vitae Christianae. Coloniae: apud Geruinum Calenium, 1589.
26. *Ludovicus Granatensis.* Przewodnik grzesznych ludzi: ktory to wszystko pokazuje, co ma czynić Chrześcijanin od początku nawrocenia swego aż do doskonałości. Kraków: Matteusz Siebeneycher, 1579.
27. *Ludovicus Granatensis.* Zwierciadło człowieka Chrześcijańskiego, to jest, Rozmyślenia naboże na każdy dzień. Wilno: Drukarnia Societatis Iesu, 1594.
28. *Petrus Lombardus.* Sententiarum Libri IV // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / ed. by J.-P. Migne. T. 192. Parisiis: J.-P. Migne, 1855. Col. 519–964.
29. *Maryks R.A.* Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Aldershot: Ashgate, 2008.
30. *O'Malley J.W.* The first Jesuits. Harvard: Harvard UP, 1993.
31. *Pinckaers S.* The Sources of Christian Ethics / trans. from the third edition by M.T. Noble. Edinburgh: T&T Clark, 2001.
32. *Procopé J., Mohr R., Wulf H.* Erbauungsliteratur // Theologische Realenzyklopädie. 1982. Bd. 10. S. 28–83.
33. *Robertson D.W.* A Note on the Classical Origin of "Circumstances" in the Medieval Confessional // Studies in Philology. 1946. Vol. 43.
34. *Rusiecki M.* Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699). Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1996.
35. *Schottroff L.* Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
36. *Schumaker M.* Sharing Without Reckoning. Imperfect Right and the Norms of Reciprocity. Waterloo: Wilfrid Laurier, 1992.
37. Sittenlehre für Volksschulen; oder Lesebuch für unstudierte Leute. Stadtamhof: Daisenberger'sche Buchhandlung, 1808.
38. *Strauss G.* Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore; L.: John Hopkins UP, 1978.
39. *Thomas Aquinas.* Summa Theologiae. Vol. 1–6. Romae: Forzani et S., 1894.
40. *Toledo Francisco de.* Summa casuum conscientiae. Coloniae: sumptibus Ioannis Gymnici et Lamberti Rasfeldii, 1614.
41. *Tutino S.* Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism. Oxford: Oxford UP, 2017.
42. *Van de Kamp J.* Die Einführung der christlichen Disziplinierung des Alltags in die deutsche evangelische Erbauungsliteratur durch Lewis Baylys Praxis "pietatis" (1628) // Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Pietismus. Bd. 37. 2011.
43. *Weidinger K.* Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928.
44. *Weismann Ch.* Die Katechismen des Johannes Brenz. Bd. 1: Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1990.