

Российская Академия Наук
Институт философии

М.А. Корзо

**ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ
СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО:
ОСВОЕНИЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ
МОСКОВСКИМИ КНИЖНИКАМИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА**

Москва
2011

УДК 121
ББК 86.3
К 66

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *М.С. Киселева*
кандидат ист. наук *М.В. Лескинен*

К 66

Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 145–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

ISBN 978-5-9540-0186-0

© Корзо М.А., 2011
© ИФ РАН, 2011

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

§ 1. Моральная теология и нравственное богословие до Симеона Полоцкого

В православной традиции христианское нравоучение вплоть до XVIII в. излагалось преимущественно в памятниках аскетического и агиографического жанров, а также в сборниках для нравственно-назидательного чтения, составленных из сочинений Отцов и учителей Церкви¹.

Как самостоятельная область богословского знания нравственное богословие складывается постепенно на рубеже XVII–XVIII вв. сначала в Киевской, а затем и в Московской Духовной Академиях в первую очередь как академическая дисциплина, предмет которой оформляется под влиянием католической моральной теологии, что более верно для раннего периода её становления, и протестантской этики².

Первоначально нравственное богословие было составной частью курсов по догматике. Примерами подобных смешанных курсов могут быть лекции ректора Киевской академии, митрополита Киевского Иоасафа Кроковского (ум. 1718) и «*Scientia sacra*» преподавателя, а затем ректора Славяно-греко-латинской академии в Москве Феофилакта Лопатинского (ок. 1680–1741). Оба курса были схоластичны по своему характеру и в значительной степени опирались на католические образцы³. Первым в образовательном процессе богословие вероучительное и нравоучительное разделил Феофан Прокопович (1681–1736), специализировав их как две самостоятельные области и точнее определив их задачи⁴. Пытаясь противостоять схоластическим католическим моде-

¹ Назаров В.Н. Богословие нравственное // Этика. Энцикл. словарь / Ред. Р.Г.Апресян, А.А.Гусейнов. М., 2001. С. 55.

² В данном исследовании для характеристики католической традиции мы будем использовать понятие «моральная теология», а для традиции православной – «нравственное богословие».

³ Бронзов А.А. Нравственное богословие в России в течение XIX-го столетия. СПб., 1901. С. 27.

⁴ Червяковский П.А. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. Ч. I. С. 71.

лям, Прокопович взял за основу протестантские догматики ведущих лютеранских theologов XVII в. Абрахама Каловия (Calovius, 1612–1686), профессора и ректора Виттенбергского университета Иоанна Квенштедта (Quenstedt, 1617–1688), профессоров теологии в Йене Иоанна Гергарда (Gerhardus, 1582–1637) и Иоанна Буддея (Buddeus, 1667–1729). **Выработанная Прокоповичем система**, оформленная в учебном курсе, прочитанном в 1710 – первой половине 1716 г. в Киеве, и в ряде катехетических сочинений, к середине XVIII в. утвердилась окончательно в Московской Духовной Академии⁵.

Католическая моральная теология как самостоятельная дисциплина сама выделяется из теологии спекулятивной (догматической) лишь во второй половине XVI в. Её содержательную специфику обусловило разработанное и кодифицированное Тридентским собором (1545–1563) учение о таинстве покаяния; особая же форма, в которой данная дисциплина развивалась почти на протяжении двух столетий, была предопределена организацией процесса обучения в коллегиях доминиканцев и (в гораздо большей степени) иезуитов⁶. Моральная теология рассматривалась исключительно как *прикладная* школьная дисциплина, необходимая для подготовки квалифицированных исповедников, а потому её содержание исчерпывалось преимущественно практическими вопросами: как адекватно квалифицировать греховные поступки и налагать соответствующее их тяжести церковное наказание, а также решать возникающие во время исповеди нравственные коллизии. Ограничение содержания новой дисциплины исключительно сферой нравственной патологии привело к тому, что проблемы совершенства, добродетели и блага оказались вне её пределов, в других отраслях богословского знания (в частности, *curriculum*

⁵ Смолиц И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. I. М., 1996. С. 414; Суториус К.В. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века: Дис... канд. ист. наук. СПб., 2008.

⁶ У доминиканцев решение разделить теологию спекулятивную и моральную было принято на Генеральном капитуле 1571 г.; самостоятельная должность профессора моральной теологии была введена в 1585 г. В коллегиях иезуитов преподавание моральной теологии было окончательно введено единым «Планом и организацией школьного обучения Общества Иисуса» 1599 г. (Greniuk Fr. Teologia Moralna w swej przeszłości. Sandomierz, 2006. S. 33–34).

было организовано так, что общие проблемы христианской нравственности изучались в рамках курса по спекулятивной теологии). Подобная узость предметного поля не была изобретением авторов XVI в., но опиралась на богатую традицию средневековых каталогов для исповедников – пенитенциариев. Важной особенностью католической моральной теологии той эпохи было также её развитие в тесной связи с каноническим правом: в коллегиях Общества Иисуса, например, не было самостоятельной кафедры права, и оба предмета вёл один и тот же профессор⁷. Основным методом преподавания моральной теологии стал анализ конкретных нравственных проблем или так называемых казусов совести, а техника их разрешения напоминала судебную процедуру. Огромное влияние, оказанное каноническим правом на развитие моральной теологии, повлияло впоследствии на формирование правового подхода к морали в католической традиции.

Учебные пособия в соответствии с практиковавшимся в коллегиях иезуитов методом преподавания создавались как детальнейшие классификации всех мыслимо возможных греховных деяний и как собрания казусов, призванных учесть максимально возможное число ситуаций. У метода рассмотрения нравственных проблем в виде казусов была своя положительная сторона: он позволял учесть и проанализировать широкий спектр реально существующих коллизий, хотя в своём стремлении охватить реальность во всех её проявлениях и доходил порой до абсурда. Моралисты, создававшие подобного рода учебники, руководствовались интенцией быть как можно более гибкими и адекватными в оценке той или иной возникающей в конфессионале нравственной проблемы.

Основной формой учебника по моральной теологии на протяжении почти всего XVII в. оставались «*Institutiones morales*» («Моральные наставления»). Название происходит от одноимённого сочинения испанского иезуита, советника генерала Общества по каноническому праву Джуана Азора (Azor, 1536–1603)⁸. При создании своих учебных пособий моралисты той эпохи использовали (хотя и с разной степенью полноты) вторую книгу «Суммы теологии»⁹ Фомы Аквинского (Thomas Aquinas, 1225/26–1274),

⁷ *Pryszmont J.* Historia teologii moralnej. W-wa, 1987. S. 130.

⁸ Первый том – Рим, 1600 г.; второй и третий – соответственно, 1606 и 1611 гг.

⁹ Далее цитируется как STh. по: www.corpusthomicum.org.

которая распадается на две части: т. н. *prima secundae* (I–II) и *secunda secundae* (II–II). Часть I–II рассматривает общие принципы нравственности: цель человеческого существования и блаженства; произвольность и непроизвольность поступков; страсти души и их категории; добродетель как внутреннее основание нравственного поступка, законы и благодать Бога как основания внешние; дары и плоды Святого Духа, а часть II–II – **конкретные проявления нравственной жизни**: добродетели и противоположные им греховные наклонности, анализируемые в перспективе возвращения падшего творения ко Творцу¹⁰. Азор также опирался на вторую книгу «Суммы», преимущественно на часть II–II, но не включил в свой учебник разделы о конечной цели человеческого существования, дарах и плодах Св. Духа, евангельских блаженствах и о благодати (из части I–II сочинения Аквината), потому что в «Плане и организации школьного обучения» они были отнесены к компетенции спекулятивной теологии. Эта содержательная особенность будет присуща и всем учебникам по моральной теологии XVII в. Рассмотрение человеческих поступков самих по себе и вне их связи с конечным предназначением христианина (созерцание Бога и блаженства), игнорирование тематики нравственного совершенствования способствовало (помимо других факторов) разрыву моральной теологии с теологией аскетической и превращению первой в чистую казуистику.

Типовая структура «*Institutiones morales*» XVII в., вышедших преимущественно из-под пера иезуитов, в основных чертах соответствовала учебнику Азора. Но со временем всё более расширялся раздел об обязанностях христиан разных сословий и положений; как отзвук дискуссий представителей разных школ моральной теологии появляется рассуждение о сомневающейся (неуверенной) совести¹¹.

Богословское творчество Симеона Полоцкого (в миру – Самуила Гавриловича Ситняновича, 1629–1680)¹² относится к периоду, когда нравственное богословие ещё не приобрело стату-

¹⁰ Бандуровский К.В. «Сумма теологии» // Этика. Энцикл. словарь. С. 480–482.

¹¹ Mahoney J. The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford, 1987. P. 135–143.

¹² Основные биографические данные см.: Панченко А.М. Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 362–379; Робинсон М.А., Сазонова Л.И. Заметки к биографии и твор-

са самостоятельной богословской дисциплины и учебного предмета, а отдельные аспекты нравоучения излагались в катехетических памятниках¹³.

В православной традиции до середины XVI в. не существовало катехизиса как самостоятельного жанра религиозной книжности. Единичные сочинения, именовавшиеся подобным образом, как, например, «Малый» и «Большой» катехизисы византийского богослова Феодора Студита (759–826), представляли собой по сути проповеди аскетического характера. Те же памятники, которые по своей функции могли быть приравнены к катехизису («Вопросы и ответы на разные темы» Анастасия Синаита (ум. после 701), «О нужных христианам изысканиях и писаниях к Антиоху князю» Отца Церкви Афанасия Александрийского (ок. 295–373)), ограничивались по содержанию исключительно сюжетами догматического богословия, в первую очередь учением о Св. Троице и о природах Иисуса Христа. После «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина (ок. 650 – ок. 750) в восточном богословии были лишь отдельные попытки систематического изложения догматов: «Изложение православной веры» Григория Паламы (1296/97–1359), «Изъяснение священного символа православной веры Христовой» архиепископа Солунского Симеона (ум. 1429), «Исповедание православной и неповреждённой веры Христовой» патриарха Константинопольского Геннадия II Схолярия (ок. 1405 – после 1472), составленное для султана Мухаммеда II после взятия Константинополя в 1453 г.¹⁴ Эти сочинения не предназначались непосредственно для пастырских нужд и не могут быть отнесены к памятникам популярного богословия.

честву Симеона Полоцкого // Рус. лит. 1988. № 4. С. 134–141.

¹³ К значимым нравоучительным сочинениям более ранней эпохи А.А.Бронзов и ряд других исследователей относят, например, «Устав скитской жизни» Нила Сорского (ок.1433–1508), а в числе современных Симеону Полоцкому называют утверждённое на Иерусалимском соборе 1672 г. «Изложение православной веры Восточной Церкви» Иерусалимского патриарха Досифея Нотары (1641–1707) (*Бронзов А.А. Нравственное богословие в России. С. 22–26; Никитский С. Вера Православной Восточной Греко-Российской Церкви по её символическим книгам. Репринтное издание М., 1887. СПб., 1998. С. 3–4*). Таким образом, критерии отнесения того или иного памятника к области нравственного богословия довольно размыты.

¹⁴ *Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Т. I. С. 51–52.*

Первые опыты систематического изложения православного веро- и нравоучения именно в форме катехизиса появляются в середине – второй половине XVI в. как результат полемики греческих богословов с представителями иных христианских конфессий¹⁵. В украинско-белорусской книжности сочинения подобного жанра также возникают как ответ на внешний вызов. Эти памятники не претендовали на целостное изложение православного учения, и их содержание всецело определялось полемическими задачами. Одним из источников инспирации для составителей православных катехизисов в Речи Посполитой долгое время оставались сочинения протестантов. Протестантские влияния в православной книжности могли принимать форму прямых и буквальных заимствований. Но чаще всего речь шла о воспроизведении присущих протестантским текстам логики и структуры богословского рассуждения, об обращении православных авторов к сюжетам и проблемам, которые до этого были вне сферы их внимания, о расширении тематического поля богословствования.

Самые ранние катехизисы принадлежат богословам братьям Стефану (ок. 1570 – ок. 1600) и Лаврентию Зизаниям (ум. после 1634), связанным с братским движением в Речи Посполитой. Изпод пера первого вышло составленное в вопросно-ответной форме лаконичное «Изложение о православной вере», опубликованное в составе букваря (Вильно: тип. Братская, 1596), второго – так называемый «Большой катехизис», подготовленный ещё в Киеве, но изданный после перевода на церковнославянский язык и ряда исправлений в 1627 г. в Москве. Оба этих памятника сыграли впоследствии значительную роль в московской книжной традиции.

На протяжении первой половины XVII в. столь важные для становления православного богословствования в Речи Посполитой протестантские влияния постепенно вытесняются влияниями католической традиции, заметными уже в катехетических сочинениях Киевского митрополита Петра Могилы (1596–1646). Утверждённое на Киевском соборе 1640 г. и получившее соборное одобрение в

¹⁵ *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453) до настоящего времени. Сергиев Посад, 1901. Т. 2. С. 667–671; *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской Церкви. Т. I. Киев, 1872. С. 280–284; *Modzelewska B.* Gerganos, Zacharias // *Encyklopedia Katolicka*. Т. 5. Lublin, 1989. Kol. 998.

1642 г. в Яссах, «Православное исповедание веры» было опубликовано на церковнославянском языке в полном объёме лишь в 1696 г. в Москве. Ранее вышли в свет его сокращённые версии: в 1645 г. на польском языке и т. н. «простой мове» в Киеве, в 1646 г. только на «простой мове» во Львове, а в 1649 г. – по повелению царя Алексея Михайловича и благословиению патриарха Иоасафа на церковнославянском в Москве. Антипротестантская акцентированность сочинений Петра Могилы стала его ответом на упрёки в адрес православных, звучавшие из уст и католических, и униатских полемистов конца XVI – первой половины XVII вв. Противостоя проникновению идей протестантизма (в первую очередь кальвинизма, но также и элементов антиринитаризма) в православное вероучение, Киевский митрополит обращается к католическому опыту как в сфере внутрицерковных преобразований, так и в сфере унификации литургических практик и систематизации православного вероучения.

В русле этих влияний создавался и первый православный комpendиум по нравственному богословию в Речи Посполитой – сочинение архимандрита Киево-Печерской Лавры Иннокентия Гизеля (ум. 1683) «Мир с Богом человеку» (Киев: тип. Лавры, 1669). Совершенно очевидно, что мы имеем дело не с учебным пособием, подготовленным для нужд Киево-Могилянской академии, поскольку преподавание там велось исключительно на латинском языке. Трактат Гизеля, представляющий собой фундаментальный труд, излагающий основы христианского нравоучения в единстве его теоретического и прикладного аспектов, задумывался, по всей видимости, в первую очередь как пособие по отправлению исповеди, призванное облегчить кающемуся подготовку к таинству, а священнику – исполнение его духовнических обязанностей.

До появления «Мира с Богом» отдельные поучения о сущности таинства покаяния и о его структуре, требования к подготовке духовника мы встречаем в виленской «Науке о семи тайнах церковных», бывшей частью опубликованного в 1618 г. виленскими православными братчиками Требника; в «Евхологионе» Петра Могилы (Киев: тип. Лавры, 1646); в ряде изданий Номоканонов (Киев: 1620, 1624, 1629; Львов, 1646); в «Кратком катехизисе» Петра Могилы; в сочинении «О Сакраментях или Тайнах в посполитости» церковного писателя и будущего Киевского митрополита Сильвестра Косова (ум. 1657) (Киев: тип. Лавры, 1642).

От всех перечисленных памятников «Мир с Богом» отличает фундаментальность изложения и широта охвата материала. В содержательном отношении этот компендиум вполне вписывается в традицию посттридентских католических «*Institutiones morales*». И с точки зрения основных источников трактат Гизеля укоренён скорее в католической, нежели в родной конфессиональной традиции: «Мир с Богом» представляет собой компиляцию из трёх сочинений польского доминиканца, преподавателя моральной теологии в Кракове Миколая Мосчиского (Mościski, 1559–1632)¹⁶, фрагментов из «Суммы теологии» Фомы Аквинского, посттридентского «Римского катехизиса»¹⁷.

§ 2. Богословское наследие Симеона Полоцкого: основные сочинения

Литературное наследие Симеона Полоцкого чрезвычайно разнообразно в жанровом отношении. Из опубликованных работ книжника к богословским сочинениям можно отнести с некоторой долей условности обличающий учение раскольников трактат «Жезл правления» (М.: Печатный двор, 1667), сборники проповедей «Обед душевный» (М.: тип. Верхняя, 1681) и «Вечеря душевная» (М.: тип. Верхняя, 1683), «Псалтырь рифмованная» (М.: тип. Верхняя, 1680). Перу Симеона принадлежат и два поучения: «О благоговейном стоянии во храме божи, и слушании божественныя литургии» и «От иереовъ сущымъ под ними въ пастве ихъ, о еже пребывати имъ во всякомъ благочестии, и не пети бевсовскихъ песен, и не творити игръ, и всякаго безчинства: пачеже не ходити къ волхвомъ и чародеемъ, ниже призывать ихъ въ дома». Изданные первоначально одной брошюрой без титульного листа (издание ранее датировалось около 1668 г., но вышло из печати,

¹⁶ «*Elementa ad S. Confessiones*» (Cracoviae, 1603), «*Examen approbandorum ad S. Confessiones expliciendas*» (Cracoviae, post 1621) и «*S. Artis poenitentiarie tyrosinium*» (Cracoviae, 1625). О доминиканце см.: *Kowalski J. Mikołaj z Mościsk // Polski Słownik Biograficzny. T. XXI. Kraków, 1976. S. 128–130; Dziuba A.F. Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku. Warszawa, 1985.*

¹⁷ *Корзо М.А. Иннокентий (Гизель). Сочинения // Православная Энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 747–749.*

по всей видимости, между VIII.1671 и VII.1674 гг.¹⁸), оба поучения в несколько исправленном виде были включены впоследствии в «Вечерю душевную» (л. 8–23, 2-го счёта). Богословские сюжеты присутствуют и в стихотворной энциклопедии «Вертоград многоцветный» (1678).

Собственно богословские сочинения Симеона дошли до нас в рукописном виде.

Их можно условно охарактеризовать как сочинения догматические, полемико-богословские и историко-богословские. Условность какой-либо однозначной классификации связана с тем, что Симеоном Полоцким не всегда строго выдерживаются границы жанров.

Данное замечание справедливо и в отношении составленного московским книжником сборника бесед, куда вошли как его оригинальные сочинения, так и переводы¹⁹. Тематика поучений свидетельствует о полемической заострённости сборника, поскольку Симеон обращается лишь к тем сюжетам, которые составляли ядро в первую очередь православно-протестантской и в меньшей степени – православно-католической полемики: о Св. Духе, о посмертной судьбе душ праведников, о призывании святых, о почитании мощей святых и икон, о молитвах за умерших и о церковном предании.

Только беседа о Св. Духе была, как предполагают исследователи, составлена Симеоном ещё до переезда в Москву²⁰; почти все остальные оригинальные тексты бесед датированы 1677 г. (Син. 289,

¹⁸ Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 78–79.

¹⁹ Государственный Исторический Музей, г. Москва. Синодальное собрание (далее – Син.), № 660 – автограф Симеона Полоцкого с черновыми поправками (описан в: Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 2. Писания Святых Отцев. 3. Разныя богословския сочинения (Прибавления). М., 1862. С. 229–235); Син. 289 – белой список (Там же. С. 236–237); Син. 363 – белой список, переписанный преимущественно рукой ученика и сотрудника Симеона Сильвестра Медведева (1641–1691), но в другом порядке (Там же. С. 237–238). А.А.Прозоровский считает, что в Син. 363 Медведев переписал только 8 бесед 1677 г. (Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). Опыт церковно-исторического исследования. М., 1896. С. 157).

²⁰ И.А.Татарский считает, что она была составлена ещё в Киевской коллегии (Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886. С. 236–237).

л. 78об., 94об., 174, 181об.). «Беседа о душах святых» готовилась, по всей видимости, к печати: сохранилось несколько листов типографского набора вступительной части «Сказаніе о(т) б(о)ж(ес)твенныхъ писаній, яко о с(вя)тыхъ в н(е)бе суши(х), не достоить молитися намъ, да оставятся имъ грехи» (Син. 660; один лист подшит и к чистовику Син. 289, л. 129). Листы не разрезаны, с пустыми оборотками, но без корректурных помет. Можно предположить, что по каким-то причинам работа по набору текста была остановлена в самом начале. К.В.Харлампович считает, что беседа была всё-таки издана в 1680 г.²¹

В 1677–79 гг. Симеон добавил к своим беседам ряд переводных поучений, полемически заострённых против иудаизма и ислама, а также пространные исторические справки о возникновении и вероучении данных религий: «Беседа преизрядныя вопросы содержащая, словопренія іудейская неверіемъ исполненная, верою православнокафолическою чрезъ ответы обличающая»; «Беседа 2-я, содержащая заданія некоего іоудея, противу Христу Господу изъ словесъ евангельскихъ. И ответы христіанскія»; «Книга Петра Альфонса родомъ євреина, но обратившагося ко Христу Господу и писавшаго противу іудеомъ»; «Тогожде Петра Альфонса о законе сарацинстемъ» и «Ино Сказаніе о Махомете, и о его беззаконномъ законе». Главы о Магомете Симеон перевёл из «Speculum Historiale» Викентия из Бовэ, епископа Белловакентского (Vincentius Burgundus, ок. 1190–1264), образующего червёртую и последнюю часть его масштабного труда «Speculum majus». В библиотеке Симеона было издание 1624 г. Источником антииудейской беседы стало, по всей видимости, сочинение испанского церковного писателя-марана Петра Альфонса (Petrus Alphonsi, ок. 1060 – после 1115) «Dialogi contra Iudaeos» (составлены ок. 1110), где одна из глав (Titulus 5) содержала опровержение ислама.

В беловом списке бесед Син. 289 добавлено «Житіе и оученіе х(рист)а г(оспод)а и б(о)га нашего» (л. 344–380) – согласование жизни Иисуса по четырём Евангелиям и апостольским деяниям,

²¹ Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 392. В беловом списке Син. 289 после вклейки печатных листов рукой Сильвестра Медведева сделано замечание: «Сіе собра и написа о(те)ць Епифаній Славоницкій чино(м) реторичны(м), якоже въ Требника(х) напечатано. А на вопросы и доводы, [того Собраніе,] чино(м) якоже zde есть расположи и написа, ради оудобнаго поятія Іеромона(х) Свмеонъ Полоцкій» (л. 138).

составленное Симеоном в октябре 1676 г. как подражание аналогичной гармонии фламандского картографа Герарда Меркатора (Gerardus Mercator, 1512–1594) «*Evangelicae historiae quadripartita Monas*» (Duisburgi Clivorum, 1592) и с добавлениями из другого сочинения²².

К жанру прикладных догматико-богословских сочинений может быть отнесён и подготовленный московским книжником перевод «Книги о пастырском попечении» (*Regula pastoralis* или *De cura pastorali*) Григория Великого (Gregorius Magnus, ок. 540–604), который Симеон адресовал «читателю – епископства желателю»²³.

Догматическими в строгом смысле слова можно считать лишь три катехизиса Симеона: два рукописных (назовём их условно пространный и краткий), составленные соответственно в 1671 и 1677–1679 гг., и катехизис в составе печатного букваря 1679 г. (М.: Печатный двор), а также богословский компендиум «Венец веры», завершённый 9 июня 1670 г.²⁴ Сюжеты, которые можно отнести к области нравственного богословия, поднимаются Симеоном Полоцким и в сборниках проповедей, и в рукописных беседах; в настоящем исследовании нас будут интересовать лишь катехизисы и богословский компендиум книжника.

Во втором (нерифмованном) предисловии к «Псалтыри рифмованной» Симеон называет «Венец веры» первым сочинением, подготовленным им после переезда в Москву в 1664 г.: «...Написах, жителствуя в царствующем и богоспасаемом граде Москве, пер-

²² «Imitatus Mercatoris harm.: cum additamentis. Passionem ex quodam Iesuitico asseri libro» (Син. 289, л. 344, подпись в левом углу над титулом; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. С. 236).

²³ Цит. по: Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. С. 77. Рукопись перевода – Син. 663, ок. 1671 г.

²⁴ Полное название «Венецъ веры кафеоліческія. На основаніи Символа с(вя)-тыхъ ап(ос)толь из различныхъ цветовъ б(о)гословскихъ, и прочіихъ соплетенный. И д(у)шамъ верныхъ яко д(е)вамъ жениха небеснаго во оукрашеніе и во воню бл(а)гоуханія д(у)ховнаго сооруженный». Син. 285 (черновой вариант с правкой Сильвестра Медведева), Син. 286 (беловой список, переписанный в значительной степени Сильвестром: на странице 449 вклеен лоскут бумаги, на которой рукой келаря Чудова монастыря в Москве Евфимия (ум. 1705) помечено: «дозде полудестевая кн[ига] рукою Сїлвестра Медведева списана») (Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. С. 220–229).

вее книгу, наричаемую «Венец веры православнокафолическия»» (Син. 237, с. 4)²⁵. Учитывая достаточно большой объём сочинения, можно предположить, что работу над ним, по крайней мере концептуальную, Симеон мог начать ещё до своего переезда.

Сочинение задумывалось автором как своего рода «сплетение» основных богословских истин, которое верующий должен был на манер венка одевать на голову или вкладывать в свой ум: не верящие во Христа иудеи, рассуждает во введении к своему компендиуму Симеон, увенчали его тернием, благочестивый же читатель венчает Христа венцом «бл(а)гоцветны(м)», «сиречь, вся о не(м) исповедай бл(а)гочестно» (Син. 286, л. 3нн.об.–4нн.). В одном из виршей автор говорит о своём замысле написать пространное по содержанию, но при этом лаконичное по форме изложения материала и удобное для запоминания сочинение:

«Сокращенно писася, да может пояти,
оудобне оумь, и память предолго держати:
ибо краткое слово оудобно держится,
к тщащымся пояти годнее творится» (Син. 287, л. 395об.).

Подготовленная Симеоном черновая версия (Син. 285) подверглась редактированию как самого автора (в одном из своих виршей Симеон сам признаётся, что «вся та съ трудомъ не малымъ тщахся написати, исправивъ множицею, начисто списати», Син. 287, л. 395об.), так и его друга и соратника Сильвестра Медведева. Отдельные наиболее значимые случаи редактирования будут отмечены по мере анализа текста «Венца веры»; отметим лишь, что не вся внесённая в черновик правка была перенесена в беловую версию.

Компендиум Симеона создавался в эпоху, когда в Российской Церкви начинает нарастать напряжение между теми выходцами с православных земель Речи Посполитой, которые высоко ценили латинскую учёность и пытались заниматься богословием в западном стиле, и книжниками, считавшими себя хранителями истинного духа Православия и ориентировавшимися на учёность греческую. Два этих противостоящих друг другу лагеря получи-

²⁵ *Симеон Полоцкий*. Избранные сочинения. М.; Л., 1953. С. 212. Называя «Венец веры» своим первым сочинением московского периода, Симеон, таким образом, не принимает во внимание «Жезл правления». Имел ли в виду книжник, что черновик «Венца» был готов уже до 1666–1667 гг., или что-то ещё – сказать сложно.

ли в историографии условное название «латинствующих» и «грекофилов». Разделение на лагерь не имело прямого отношения к происхождению богословов: как в лагере поборников «истинного» Православия можно было встретить выходцев из Киевской митрополии, так и среди «латинствующих» был коренной житель Московии Сильвестр Медведев. Противостояние достигает своего апогея уже после смерти Симеона Полоцкого; по мнению В.Живова, попытки рассматривать более раннюю эпоху сквозь призму этих конфликтов есть лишь тенденциозная проекция позднейшей полемики²⁶. К этому времени уже закончился период, когда государственная власть ограничивала доступ книжной продукции православных Речи Посполитой, подозревая их в неправоверии после Брестской церковной унии 1596 г., и их сочинения свободно проникают в Россию²⁷. Более того, к книжности Киевской митрополии обращаются также и ревнители истинной веры и используют её в полемических целях. Так, один из оппонентов Симеона, Евфимий Чудовский, критикуя «латинские», по его мнению, взгляды Симеона, ссылается зачастую на те же источники, что и последний.

Аналогичная двойственность характеризовала и отношение к книжной продукции других конфессиональных традиций. Несмотря на восприятие католической традиции не только как чужой, но и как враждебной, в Москве в XVII в. активно переводились сочинения с западных языков, в том числе и богословского характера. Известны, например, переводы «Тропника» папы Иннокентия III (Lothario de Conti Segni, 1160–1216)²⁸; «О вечном блаженстве святых»²⁹ итальянского иезуита Роберто Беллармино (Roberto Bellarmino, 1542–1621); перевод Арсения Сатановского пропове-

²⁶ Живов В. Из церковной истории времён Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004. С. 11, 25.

²⁷ См.: Булычев А.А. История одной политической кампании XVII века. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004. О роли книжной продукции Киевской митрополии см. также: Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998.

²⁸ De contemptu mundi, sive de miseria conditiones humanae. Первое латинское издание – 1609 г.

²⁹ De aeterna felicitate sanctorum (1616). Польский перевод вышел в 1617 г. в Кракове.

дей саксонского проповедника XV в. Меффрета (Meffret) «О граде царском»³⁰; «Образ вечности»³¹ немецкого иезуита Иереми Дрекслия (Drechsel (Drexelius), 1581–1638)³². Значительная часть переводов заказывалась царём и его ближайшим окружением; известны, правда, заказные переводы и для частных лиц³³. Поэтому совершенно очевидно, что официальная риторика Московской Православной Церкви расходилась с практикой, и образованный читатель той эпохи имел некоторый доступ к западной литературе, в том числе и богословской³⁴.

Симеон Полоцкий, конечно же, был хорошо знаком с книжной продукцией Киевской митрополии, поддерживая и после переезда в Москву близкие, дружеские отношения с её виднейшими представителями. Сохранились фрагменты переписки Симеона с архимандритом Киево-Печерской Лавры Иннокентием Гизелем, архиепископом Черниговским и Новгород-Северским Лазарем Барановичем (1620–1693)³⁵. С последним Симеона связывали особенно близкие отношения: архиепископ называл его своим учеником, неоднократно обращался к нему с просьбой похлопотать по его личным делам при московском дворе, просил у Симеона совета, составляя в 1668 г. один из сборников поучений³⁶.

Московский книжник рекламировал изданный Лазарем Барановичем сборник проповедей «Меч духовный» (Киев: тип. Лавры, 1666), написав на него четырёхчастную «Епіграмму»

³⁰ Sermones de tempore et de sanctis, sive Hortulus reginae (Basel, ca. 1485–1487).

³¹ De Aeternitate (Mainz, 1620).

³² *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903; *Шлякин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891. С. 78–88.

³³ Но даже те книги, которые изготавливались «в поднос» царю, переписывались и размножались в большом числе списков (*Луппов С.П.* Книга в России в XVII веке. Книгоиздательство. Книготорговля. Распространение книг среди различных слоёв населения. Книжные собрания частных лиц. Библиотеки. Л., 1970. С. 42–43).

³⁴ *Белокуров С.А.* К истории духовного просвещения в Московском государстве XVI–XVII вв. Церковные или светские книги были в библиотеке московских государей XVI в.? М., 1899. С. 39–45, 69–71; Русские библиотеки и их читатель (Из истории русской культуры эпохи феодализма) / Ред. Б.Б.Пиотровский, С.П.Луппов. Л., 1983.

³⁵ Часть писем опубликована в: Письма Преосвященного Лазаря Барановича. С примечаниями. 2-е издание. Чернигов, 1865.

³⁶ Письма Преосвященного Лазаря Барановича. № 43.

(Син. 287, л. 407–408) и расхваливая не только сочинение, но и его автора. Черниговский архиепископ оставил в Москве несколько экземпляров «Меча» для его распространения. Симеону не удалось этого сделать, и через какое-то время он отправляет книги обратно, «чтобы Мечи не заржавели на Москве, а отсекали в тех краях уши, как нож Св. Петра»³⁷.

В.О.Эйнгорн предполагает, что Симеон мог также играть роль посредника в отношениях между киевским духовенством и московским правительством³⁸. Многие грамоты, исходившие от патриарха Московского Иоасафа (1667–1672) составлены рукой Симеона Полоцкого³⁹. Также какое-то время он выполнял роль цензора книг киевской печати как в силу особого доверия к нему Иоасафа, так и по просьбе самих авторов.

Патриарх Иоасаф в своём письме к Иннокентию Гизелю от 30 мая 1669 г. высказывает похвалу сочинению «Мир с Богом», опираясь на высокую оценку, данную этому труду именно Симеоном Полоцким (Син. 130, л. 59–60об). Преемник Иоасафа на патриаршей кафедре Иоаким (1673–1690) в своём послании 1689 г. к архимандриту Киево-Печерской Лавры Варлааму Ясинскому (1627–1707) и митрополиту Киевскому Гедeonу (Святополк-Четвертинский, ум. 1690) утверждает, что немощный в то время Иоасаф «не токмо читати и рассмотретья подробну тоя книги, но ниже одра весма о(т)лучитися можаше» и «похвали ю [т. е. книгу] ему Свмеонъ полочанинь учивыйся у **Изуитовъ, и державый мудрованія техъ <...> яко православна [та книга] есть, и о(т) восточныхъ учителей с(вя)тыхъ собраная, и восточныя ц(е)ркве проповедь имущая». На самом же деле Симеон слукавил, и**

³⁷ Цит. по: *Харламович К.В.* Малороссийское влияние. Т. I. С. 422. В бумагах Симеона Полоцкого сохранился небольшой текст в защиту «Меча» Лазаря «Посланіе ко бывшему Патріарху Никону обхуждающему чрезъ писаніе си книгу именуемую Мечь духовный» (Син. 130, л. 213–214). Критические замечания самого Никона не сохранились. Открытым остаётся вопрос о том, принадлежал ли ответ самому Лазарю Барановичу или был написан Симеоном. Последний (по мнению И.А.Татарского) редактировал, по крайней мере, окончательную версию данного текста (Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). С. 154).

³⁸ Очерки из истории Малороссии в XVII в.: Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899. Кн. 1. С. 236 примеч.

³⁹ Оригиналы – Отдел рукописей РНБ, Основное собрание, Ф. XVII № 161; копии – Син. 130.

Иннокентий Гизель «аще и мудръ бе мужъ и добродетельнъ, обаче латинская ученія имея, и латинскія растленныя книги читавъ оукрадесе о(т) нихъ неразсмотренно, и написа подобно латиномъ»⁴⁰.

В начале 1669 г. Лазарь Баранович, обращаясь к царю Алексею Михайловичу с просьбой опубликовать в Москве подготовленный им сборник проповедей «Трубы словес проповедных», просит назначить Симеона цензором данного издания (Син. 130, л. 157). Впоследствии «Трубы» вышли в 1674 г. в типографии Киево-Печерской Лавры. Известно, что Симеон поправил ряд спорных и могущих вызвать несогласие московских книжников богословских положений, а также отчасти отредактировал язык проповедей. Исходя из этого, К.В.Харлампович предположил, что киевское издание поучений Лазаря Барановича вышло в том виде, который ему придал именно Симеон⁴¹. Позднее по указу царя Феодора Алексеевича в октябре 1679 г. Симеон подготовил критический разбор сочинения другого известного православного, а впоследствии униатского книжника Киевской митрополии Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого (ум. 1646). Его «Зерцало Богословия» (Почаев, 1618) Симеон охарактеризовал как «сочинение весьма недоброе» (Син. 130, л. 245–250об.)⁴².

Симеон Полоцкий, получивший богословское образование сначала в реформированной в духе латинской учёности Киево-Могилянской коллегии, а затем и в Виленской Академии Общества Иисуса, свободно ориентировался также и в западной (в том числе и польской) богословской литературе. Об этом свидетельствует оставшаяся после него библиотека⁴³, а также ссылки на про-

⁴⁰ Син. 346: Сборник писаний патриаршего круга, конец XVII в. Л. 153–153об.

⁴¹ Малороссийское влияние. С. 425.

⁴² Столь нелестную характеристику Сильвестр Медведев дополнил замечанием: «А диалект горее того» (Син. 130, л. 250об.).

⁴³ Описание большей части библиотеки впервые опубликовал И.Е.Забелин (Книги переписные книгамъ, которые по указу Святейшаго Патриарха въ нынешнемъ во <7>198 году сентября въ день <...> переписаны въ Спаскомъ монастыре, за иконнымъ рядомъ, подле церкви въ верхней кладовой палатке // Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских. М., 1853. Кн. 16. Смесь. С. 53–67) и отчасти дополнил А.Хипписли (Simeon Polotsky's Library // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1983. Vol. XVI. P. 52–61). Полный каталог книг опубликован в: Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova. Köln; Wien, 2005. Часть позиций из этого собрания была приобретена Сильвестром Медведевым уже после кончины Симеона.

тестантских и католических авторов, проставленные на полях рукописных бесед, в черновиках проповедей «Обед душевный» и «Вечеря душевная»⁴⁴ и других сочинений книжника.

Источниковедческий анализ трудов Симеона Полоцкого показывает не только хорошее знание им памятников других конфессиональных традиций, но и использование их в качестве базовых источников. В частности, проведённый Л.И.Сазоновой и А.Хипписли анализ источников стихов «Вертограда многоцветного» выявил буквальное текстуальное заимствование из проповедей «Concionum opus tripartitum» (*pars festivalis* и *pars aestivalis*) немецкого церковного писателя Маттиаса Фабера (Matthias Faber, 1586–1653)⁴⁵. При написании таких стихов «Вертограда», как «Таин седьм 3», «Священник», «Сребролюбие 16», «Мечь, или Отмщение 3» и «Родители питати», Симеон использовал сочинение бельгийского богослова Жана Маршана «Candelabrum Mysticum»⁴⁶. Богатым источником апокрифического и историко-богословского материала и для «Вертограда многоцветного», и для многих стихотворных сочинений Симеона послужил «Speculum Historiale» Викентия из Бовэ⁴⁷.

Не являются исключением и катехетические сочинения московского книжника, в основу которых положены памятники католического происхождения.

⁴⁴ Елеонская А.С. «Обед душевный» и «Вечеря душевная» Симеона Полоцкого в историко-литературном процессе // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в. / Ред. А.Н.Робинсон. М., 1989. С. 170; Янковская Л.А. Богословское наследие Симеона Полоцкого в библиотеке св. Димитрия Ростовского (краткое комментированное описание) // Филёвские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. М., 1994. С. 165.

⁴⁵ A Jesuit Source of Simeon Polotsky's "Vertograd Mnogotsvetnyi" // Oxford Slavonic Papers. 1994. Vol. XXVII. P. 23–40. Симеон использовал издание Фабера 1646 г.

⁴⁶ См.: *Simeon Polockij. Vertograd mnogocvĕtnyj* / Ed A. Hippisley, L.I. Sazonova. Köln; Weimar; Wien. Vol. II. 1999. P. 303–305; Vol. III. 2000. P. 75–76, 91, 191–192, 234–235.

⁴⁷ Тарабрин И.М. Апокрифические элементы в «Вертограде» С.Полоцкого // Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского Археологического общества. М., 1902. Т. 3. Протоколы за 1900 г. С. 23–24; Білецький О.І. Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории // *Он же. Зібрання праць*. Т. 1. Київ, 1965. С. 371–416.

ГЛАВА I. «ВЕНЕЦ ВЕРЫ» 1670 г.

§ 1. «Hortus pastorum» Жана Маршана как основа богословской системы Симеона Полоцкого

Составляя свой богословский компендиум, Симеон использовал одну из работ бельгийского богослова Жана Маршана (Marchantius, 1585–1648)⁴⁸. Маршан был автором ряда сочинений, пользовавшихся в Европе необычайной популярностью, в частности фундаментального (без малого полторы тысячи страниц) пособия для пастырей «Hortus pastorum Sacrae Doctrinae floribus polymitus, exemplis selectis adornatus»⁴⁹. Оно было опубликовано в 1626–1627 гг.⁵⁰ и многократно переиздавалось в несколько изменённом виде на протяжении всего XVII в. По замыслу автора, пособие должно было стать незаменимым подспорьем в пастырской работе и ограничивалось лишь тем кругом вопросов, которые поднимались в посттридентском «Римском катехизисе»⁵¹.

⁴⁸ Škarvada J. Marchant (Marchantius) Jacques // Enciclopedia Cattolica. T. VIII. Città del Vaticano, 1952. Col. 20; Van der Aa A.J. Marchant Jacobus // Biographisch Woordenboek der Nederlanden / Voortgezet onder redactie van K.J.R. van Harderwijk, Dr. C.D.J. Schotel. D. V. Amsterdam, 1969. S. 50.

⁴⁹ «Hortus pastorum» попал и в Россию: в каталоге книг библиотеки Московской Синодальной типографии (ОР РНБ. Ф. 536 «Общество Любителей Древней письменности». № 17) данное сочинение фигурирует в разделе «Книги Латинския» дважды (№ 110 и 175). Речь, судя по всему, шла о двух разных изданиях, поскольку у них указаны разные размеры.

⁵⁰ Montibus Hannoniae: ex officina Francisci Waudre (экз. Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego (далее – BUW), шифр 13.5.3.9./1).

⁵¹ «Opus hoc copiose tractat, quae strictim attingit Catechismus Pii V. ad parochos, et editum est in gratiam concionatorum et pastorum, ut illis serviat ad conciones, catechismos, confessiones, meditationes, et qualibet functiones pastorales» (титльный лист издания 1626–27).

Первое издание «Hortus» состояло из трёх книг (по числу трёх основных богословских добродетелей – вера, надежда и любовь), в которых анализировались соответственно Апостольский символ веры, молитвы «Отче наш» и «Ангельское приветствие», а также заповеди Декалога. Каждая книга подразделялась на трактаты, которые в свою очередь состояли из лекций.

Второе издание 1632 г.⁵² было расширено за счёт ряда самостоятельных сочинений: «Tuba Sacerdotalis demoliens muros Iericho» (анализ семи смертных (или главных) грехов и противостоящих им добродетелей), «Summarium resolutionum pastoralium in decem Praecepta» (рассмотрение наиболее типичных вопросов и ситуаций, возникающих во время таинства исповеди и связанных с семью главными грехами и исполнением заповедей Декалога) и пространного катехизиса «Praxis Catechistica» (1085 вопросов и ответов), составленного на основе всего компендиума. Именно со второго издания словосочетание «Hortus pastorum» выступает как название первого и самого пространного трактата в сборнике, так и общее – объединяющее название для всего компендиума.

«Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini» (1566; более известен в переводах на национальные языки как «Римский катехизис») был подготовлен по решению отцов Тридентского собора, но официально собором утверждён не был, а лишь рекомендован папским престолом в качестве пособия для приходского духовенства. И хотя данный катехизис не имел силы исповедания веры и не причислялся к числу символических книг Католической Церкви, он в значительной степени определил как структурно, так и содержательно постридентскую катехетическую традицию. Композиционное построение «Римского катехизиса» повторяет логику «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Катехизис поделён на 4 части: *De symbolo*, *De sacramentis*, *De Dei praeceptis in decalogo contentis*, *De oratione*. Такая последовательность частей имеет вполне определённую внутреннюю логику: символ заключает в себе основы веры, необходимые для познания Бога Творца и Христа – Спасителя; таинства выступают в качестве источника благодати, без которой невозможно продвижение на пути спасения, и соединяют человека с Богом; нравственная жизнь является воплощением в повседневной жизни воли Бога, обобщённой в Декалоге; молитва есть вслушивание в голос Божий, она помогает оживить веру, христианское благочестие и нравственность (*Rusiecki M. Katechizm Rzymiski // Encyklopedia Katolicka*. Т. 8. Lublin, 2000. Kol. 1054).

⁵² Montibus Hannoniae: ex officina Francisci Waudre (экз. ВУВ, шифр 13.13.1.8./3).

Третье издание 1635 г.⁵³ подверглось автором значительной переработке, и именно оно стало основой всех более поздних перепечаток компендиума⁵⁴. Маршаном были добавлены два новых сочинения: состоящее из семи трактатов подробное изъяснение церковных таинств «*Candelabrum Mysticum*»⁵⁵ с вопросно-ответными разделами, анализирующими сложные ситуации, могущие возникнуть при отправлении того или иного таинства («*Resolutiones quaestionum pastoralium et casuum conscientiae circa sacramenta*») и сочинение «*Virga Aaronis Florens, hoc est, directio vitae sacerdotalis ex SS. Patrum, praesertim S. Caroli Borromaei documentis*». В «*Summarium resolutionum pastoralium*» была композиционно перделана и содержательно расширена часть о семи главных грехах. В этом издании бельгийский богослов отредактировал и «*Praxis Catechistica*», расширив его почти на 100 вопросов и ответов и включив в него отсутствовавший ранее раздел о церковных таинствах, составленный на основе «*Candelabrum Mysticum*».

Сочинения, образующие компендиум «*Hortus pastorum*», выходили и отдельными изданиями, подвергаясь при этом значительному редактированию (до 1648 г. – непосредственно автором). В частности, «*Summarium resolutionum pastoralium*» (вопросы о Декалоге и смертных грехах) было объединено с теми разделами «*Candelabrum Mysticum*», где рассматривались сложные ситуации при отправлении церковных таинств, и опубликовано в качестве мануала «*Resolutiones pastorales de praecipis, vitiis capitalibus, et de Sacramentis*»⁵⁶. При этом версия мануала была содержательно значительно расширена по сравнению с тем, как выглядели данные разделы в более ранних редакциях.

⁵³ Coloniae Agrippinae: sumptibus Ioannis Huberti (экз. Государственной Публичной исторической библиотеки (далее – ГПИБ), г. Москва, шифр XVII в./2–241). Очень вероятно, что в 1635 г. было как минимум два тиража: в ряде экземпляров есть отличия в оформлении.

⁵⁴ В частности, для изданий Париж 1641 и 1644, Лион 1683 и Кёльн 1699. При этом «*Hortus pastorum*» в изначальном его виде продолжал издаваться и самостоятельно, без сопутствующих ему трактатов (Кёльн 1639, 1643, 1658, 1672).

⁵⁵ Трактат был подготовлен и издан самостоятельно ещё в 1629 г. (*Škarvada J. Marchant (Marchantius) Jacques*. Col. 20).

⁵⁶ Coloniae Agrippinae: apud Ioannem Henningium, 1647 (экз. BUW, шифр 15.1.5.385./1); Posnaniae: in Officina Alberti Reguli, 1651 (экз. Biblioteki Narodowej, г. Варшава (далее – BN), шифр XVII.2.357; BUW, шифр 4g.10.3.35/ XVII/II).

Существовали и самостоятельные латинские издания «Praxis Catechistica»⁵⁷, а также его переводы на польский язык⁵⁸. Из посвящения к первому польскому изданию 1648 г. известно, что перевод был подготовлен задолго до этого, но не был опубликован из-за вынужденного отъезда издателя за границу (л. Зоб.–4). В разрешении цензора говорится, что польская версия представляет собой переложение всего «Hortus pastorum» («Katechism na Polskie przetłumaczony z Ksiąg nazwanych Hortus Pastorum Iacobii Marchantij...»). Правда, ещё в начале XX в. польский библиограф К.Эстрайхер уточнил, что в основу краковского издания положен не собственно трактат «Hortus pastorum», но именно «Praxis Catechistica»⁵⁹. Допустимо предположить, что именно польские издания могли навести Симеона на мысль обратиться именно к сочинению Маршана⁶⁰. При этом православный книжник мог пользоваться в равной мере редакцией как 1648, так и 1659 г., поскольку они идентичны.

Любопытно, что польская версия катехизиса бельгийско-го богослова легла в основу ещё одного памятника – «Катихисис албо наука хр(ис)тіанская, вкортце з розныхъ авторовъ збранная», опубликованного епископом Перемышльским Иннокентием Винницким (1654–1700) в 1685 г. в Уневе⁶¹. Винницкий не скрывал, что в качестве основы для своего катехизиса он использовал труд Маршана: об этом говорится в его переписке с Конгрегацией Пропаванды Веры в 1694 г.⁶² Сопоставление двух текстов, правда,

⁵⁷ Например: Posnaniae: in Officina Alberti Reguli, 1646 (экз. BUW, шифр 4g.5.9.40/XVII/II).

⁵⁸ Katechism abo Navka chrzescianska. Kraków: Łukasz Kupisz, 1648 (экз. Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, г. Краков (далее – ВJ), шифр 35509 I) и 1659 (экз. BUW, шифр 4g.13.8.2./XVII/I); Kraków: Akademicka, 1682 (экз. ВJ, шифр 35731 I).

⁵⁹ *Estreicher K.* Bibliografia polska. Т. XXII. Kraków, 1908. S. 137.

⁶⁰ О степени популярности «Hortus pastorum» свидетельствуют и многочисленные его латинские переработки. В Речи Посполитой, в частности, широкое хождение получил «Nucleus Catecheticus» францисканца XVII в. Меркатора (Bernardinus Mercator) (1-е издание – не позднее 1663 г.).

⁶¹ Факсимильное воспроизведение текста см. в приложении к исследованию: Епископ Інокентій Винницький. Катихисис або бароковий душпастирський сад / Супровідні статті й упорядкування Володимира і Дениса Пилиповичів. Перемишль, 2007.

⁶² *Winnicki I.* Ustawy rządu duchownego i inne pisma / Do druku przygotował Włodzimierz Pilipowicz. Przedmową poprzedził Stanisław Stępień. Przemyśl, 1998. S. 25–26.

показывает, что епископ Перемышльский не всегда был верен латинскому оригиналу, зачастую явно пытаясь примирить позицию католического богослова с православной традицией⁶³. С другой стороны, значительный интерес может представлять сопоставление версий перевода Маршана, подготовленной Симеоном как богословом, который остался верен Православию, и Винницким, уже в момент работы над катехизисом тайно перешедшим в унию.

Из всех перечисленных выше трактатов Маршана Симеон Полоцкий непосредственно использовал только три: собственно «*Hortus pastorum*» (и только первую его часть – об исповедании веры), на основе которого он скомпоновал «*Венец веры*», «*Praxis Catechistica*», ставший источником для пространного катехизиса, и «*Summarium resolutionum pastoralium*», который помещён в качестве приложения к пространному катехизису. Материал других трактатов компендиума бельгийского богослова в работе над «*Венцом веры*» и катехизисами был использован лишь фрагментарно. Но к трудам Маршана Симеон обращался впоследствии неоднократно, в частности, работая над «*Вертоградом многоцветным*» и, весьма вероятно, в беседах, хотя и не в таком значительном объёме.

Выше уже упоминалось, что практически все входящие в компендиум «*Hortus pastorum*» трактаты в большей или меньшей степени перерабатывались для каждого очередного издания. В этой связи интерес представляет вопрос: а какими редакциями мог пользоваться Симеон Полоцкий? В его библиотеке сохранилось ганноверское издание «*Hortus pastorum*» 1632 г.⁶⁴, но очень похоже, что книжник работал не с ним, но с какой-то версией, датированной не ранее 1635 г. Как было уже отмечено, в издании 1632 г. «*Praxis Catechistica*» приводится без раздела о таинствах и с краткой версией рассуждения о смертных грехах, в экземплярах же 1635 г. оба эти раздела уже присутствуют, так же, как и в пространном катехизисе Симеона Полоцкого. Особенно серьёзно в издании 1635 г. (по сравнению с редакцией 1632 г.) был переработан трактат «*Summarium resolutionum pastoralium*»: в частности, бельгийский богослов радикально переделал раздел о пороках. Та

⁶³ Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 429–432.

⁶⁴ Simeon Polockij's Library. P. 98–99 (экз. РГАДА, Син. Тип. № 1199).

же версия, которую мы находим у Симеона, совпадает именно с версией 1635 г. Представляется маловероятным, что в процессе составления «Венца веры» и пространного катехизиса православный книжник работал одновременно с двумя несколько отличающимися друг от друга редакциями компендиума Маршана.

§ 2. Композиционные особенности «Венца веры»

Сравнение состава двух сочинений показывает, насколько композиция сочинения Симеона Полоцкого зависима от латинского оригинала:

«Венец веры» ⁶⁵	«Hortus Pastorum» ⁶⁶
Гл. 1: О(т)куду именуемся хр(ис)тіане (с. 1)	Tr. I , L. I: De Nomine Christiano (p. 1, 1-го счёта)
Гл. 2: О Вере (с. 6)	L. IV: De Fide Christiana (p. 7)
Гл. 3: О ереси (с. 10)	L. VI: De haeresi vitio fidei opposito (p. 15)
	L. VII: De origine Haereseon (p. 18)
Гл. 4: О Символе (с. 12)	
Гл. 5: О толкованїи Символа ап(ос)т(о)лскаго	Tr. II , L. III: Explicatio: Credo in Deum Patrem Omnipotentem
Разс.: Что есть веровати (с. 34)	Pr. 1: Qui significet credo (p. 42)
Разс.: Что есть верити в б(о)га, б(о)га, б(о)гу (с. 35)	L. III, Pr. 2: Quid sit credere in Deum (p. 43)
Разс.: О имени о(т)ца (с. 36)	L. III, Pr. 3: Explicatio vocis, patrem (p. 43)
Разс.: О имени се(м) всемогуща(го) (с. 38)	L. III, Pr. 4: Explicatio vocis, omnipotentem (p. 44)

⁶⁵ Здесь и далее цитируется в тексте как «Вв.» по Син. 286.

⁶⁶ Здесь и далее все сочинения компендиума «Hortus pastorum» цитируются в тексте как «Нр.» по изданию: Coloniae Agrippinae, 1635 (экз. ГПИБ). В используемом экземпляре переплетены вместе несколько томов с самостоятельными титульными листами, иногда с продолжающейся, а иногда с новой пагинацией: к 1-му счёту относится трактат «De Fide», ко 2-му – «De Spe» и к 3-му – «De Charitate» самого сочинения «Hortus pastorum»; 4-й счёт образуют «Candelabrum» и «Virga Aaronis»; 5-й – «Tuba Sacerdotalis»; 6-й – «Summarium resolutionum» и «Praxis Catechistica».

Разс.: О творенїи (с. 42)	L. IV: De creatione caeli et Terrae (p. 44)
Разс.: Тво(р)ца н(е)б(е)се и з(ем)ли (с. 46)	
Разс.: О н(е)б(е)си и земли (с. 50)	
Разс.: О созданїи Англовъ (с. 59)	L. V: De creatione Angelorum (p. 47)
Разс.: О свойства(х) и служенїихъ каждо одинаго чина (с. 65)	L. VI: De custodia Angelorum (p. 49)
Разс.: О храненїи Ангглскомъ человековъ (с. 67)	L. VII: Quando inchoet et finiatur Angelica custodia (p. 51)
Разс.: О слыхъ Ангলেখъ (с. 76)	
Разс.: О созданїи ч(е)л(о)в(е)ка (с. 83)	L. VIII: De creatione hominis (p. 52)
Гл. 6: О потребе воплощенїа б(о)га слова (с. 93)	Tr. III, L. II: De necessitate incarnationis (p. 60)
	L. III: De causa incarnationis (p. 60) ⁶⁷
Гл. 7: О второмъ составе, Разс.: О пресладко(м) имени Ии(су)сь (с. 106)	L. VII: De Nomine Iesu (p. 69)
	L. VIII: De dignitate Nominis Iesu (p. 70)
Разс.: О имени Хр(ис)т(о)сь (с. 110)	L. IX: De Nomine Christus (p. 75)
Разс.: С(ы)на его одинаго г(оспо)да нашего (с. 112)	L. X: Filium eius unicum Domi- num nostrum (p. 77)
Гл. 8: О третїемъ составе	
Разс.: О бл(а)гове(с)тїи и бл(а) гове(с)тнице (с. 116)	
Разс.: О зачатїи б(о)га слова и о чюдесехъ в немъ бывшихъ (с. 120)	L. XI: De Conceptione Christi (p. 79)
Разс.: О р(о)ж(дес)тве Хр(ис)т(о)ве (с. 124)	L. XII: De Christi nativitate (p. 83)
Разс.: О ползе р(о)ж(дес)тва Хр(ис) т(о)ва (с. 135)	L. XIII: De fructu nativitatis Christi (p. 86)
Разс.: О Д(е)встве М(а)рїи Б(огороди)цы (с. 138)	L. XIV: De Virginitate Mariae (p. 90)

⁶⁷ Здесь ошибка в пагинации, должно быть – p. 62.

Гл. 9: О четвертомъ составе	L. XVI: De primo mysterio dolo- rose (in Horto Olivarum) (p. 94)
Разс.: о Хр(ис)те во верге (с. 148)	L. XVII: De flagellatione (p. 97)
Разс.: О біеніи Хр(ис)та г(оспо)да (с. 152)	L. XVIII: De tertio mysterio (Coronatio) (p. 99)
Разс.: О терніе(м) венчаніи (с. 155)	L. XIX: De quarto mysterio (Cru- cis baiulatio) (p. 102)
Разс.: О Хр(ис)те г(оспо)де кр(ес)тъ носящемъ (с. 160)	L. XX: De quinto mysterio (Cru- cifixio) (p. 106)
Разс.: О распятіи Хр(ис)та б(о)га нашего (с. 166)	L. XXI: De Morte Christi (p. 110)
Разс.: О кр(ес)те г(оспо)днемъ (с. 173)	L. XXII: De sepultura Christi (p. 114)
Разс.: О смерти Хр(ис)т(о)вой (с. 184)	L. XXIII: De descensu Christi ad Limbum (p. 117)
Разс.: О Гробе и погребеніи Х(ристо) ве (с. 196)	L. XXIV: De Christi Resurrec- tione (p. 118)
Гл. 10: О пятомъ составе	L. XXV: De fructu Resurrectionis (p. 122)
Разс.: О Хр(ис)товомъ во адъ нисшествіи (с. 201)	L. XXVII: De Ascensione Christi (p. 130)
Разс.: О воскресеніи Хр(ис)т(о)ве (с. 213)	L. XXVII, Pr. 2: De loco, tem- pore, et modo Ascensus Christi (p. 133)
Разс.: О ползе воскресенія Х(ристо) ва (с. 233)	L. XXVII, Pr. 3: De fructu Ascen- sionis Christi (p. 134)
Гл. 11: О шестомъ составе	L. XXIX: De signis antecedentibus Iudicium – De Antichristo (p. 139)
Разс.: О вознесеніи г(оспо)да б(о)га и сп(а)са нашего Ии(су)са Хр(ис)та (с. 241)	
Разс.: О(т)куда, в кое время, и како вознесся Хр(ис)т(о)съ г(оспо)дь (с. 244)	
Разс.: Како седе одесную о(т)ца Хр(ис)т(о)съ г(оспо)дь (с. 252)	
Разс.: О ползе вознесенія г(оспо)дня (с. 255)	
Гл. 12: О седмомъ составе	
Разс.: О Антихрїсте (с. 261)	
Разс.: О искушеніи Антихрїстове (с. 269)	

Разс.: О ц(а)р(с)твованіи
Антихрїстове, и о Гоге и Магоге
(с. 273)

Разс.: О Еносе и Іліи предтечехъ
второго пришествія хр(ис)т(о)ва
(с. 276)

Разс.: О смерти Антихрїста (с. 279)

Разс.: О страшны(х) знаменехъ
страшный су(д) предварити
имущихъ (с. 283)

Разс.: О огни пре(д) лице(м) г(оспо)
днимъ (с. 286)

Разс.: О явленіи Кр(ес)та г(оспо)дня
(с. 291)

Разс.: О воскресеніи мертвы(х)
(с. 293)

Разс.: О страшно(м) суде (с. 296)

Разс.: О судити имущи(х) (с. 302)

Разс.: О имущи(х) судитися (с. 306)

Разс.: Словесь суда Хр(ис)т(о)ва
(с. 311)

Разс.: О обновленіи все(л)ен(н)ныя
(с. 316)

Разс.: О казни проклятых (с. 321)

Разс.: О воли и разуме осу(ж)де(н)
нико(в) (с. 328)

Разс.: О м(и)л(осе)рдїи б(о)жїи к
осужденникомъ (с. 333)

Гл. 13: О осомъ составе

Разс.: О имени д(у)хъ (с. 340)

Разс.: О д(у)се с(вя)те (с. 341)

Разс.: О явленіи с(вя)таго д(у)ха
(с. 349)

Разс.: О исхожденіи с(вя)таго д(у)ха
(с. 354)

Разс.: О Дарехъ и плодехъ с(вя)таго
д(у)ха (с. 361)

Pr. De Enoch, et Elia, praecursori-
bus Iudicii (p. 141)

Pr. Mors Antichristi (p. 140)

L. XXX: De signis terribilibus
Iudicium praecedentibus, primo
de Signis in Sole, Luna, et Stellis
(p. 141)

L. XXX: Secundo de Apparitione
Crucis (p. 142)

L. XXXI: De illis qui compare-
bunt in Iudicio (p. 143)

L. XXXII: De examine futuri Iu-
dicii (p. 145)

L. XXXIII: De sententia Iudicis
(p. 146)

Tr. IV,

L. I: De Persona Spiritus Sancti
(p. 150)

L. II: De apparitione Spiritus S.
(p. 155)

Гл. 14: о девятом составъ	L. III: De diversa acceptione Ecclesiae (p. 159)
Разс.: О Ц(е)ркви (с. 366)	L. IV: De variis nominibus quae Scriptura tribuit Ecclesiae (p. 161)
Разс.: О различны(х) имене(х) ц(е)ркве (с. 370)	L. V: De unitate Ecclesiae (p. 163)
Разс.: О единстве ц(е)ркве, и о прочіихъ свойствехъ ея (с. 375)	L. VI: De sanctitate Ecclesiae (p. 165)
Разс.: С(вя)ты(х) о(б)щеніе (с. 387)	L. X: Credo Sanctorum Communionem (p. 172)
Гл. 15: О десятомъ составе	L. XI: Credo Remissionem peccatorum (p. 176)
Разс.: О оставленіи греховъ (с. 390)	
Разс.: О различіи греховъ (с. 397)	L. XIII: De Resurrectione mortuorum (p. 181)
Гл. 16: О перво(м) надеся(т) составе	L. XIV: Quomodo idem corpus resurgat (p. 183)
Разс.: О воскресеніи мертвыхъ (с. 400)	
Разс.: О техъ же телесехъ, а не ины(х) востаніи (с. 410)	
Разс.: О прикахъ прославленныхъ телесъ (с. 417)	
Разс.: О телесе(х) осужде(н)ничи(х) (с. 422)	
Разс.: О трубе прежде воскресенія мертвыхъ (с. 425)	L. XV: De circumstantiis Resurrectionis, Pr. 1: Hanc Resurrectionem praecedet Tuba (p. 185)
Разс.: О месте востанія теле(с) (с. 427)	L. XV, Pr. 2: Quis locus Resurrectionis futurus sit
Разс.: О времени воскресенія мертвыхъ (с. 429)	L. XV, Pr. 3: Quo tempore futura sit Resurrectio (p. 186)
Гл. 17: О второ(м) надеся(т) составе	L. XVI: De vita aeterna (p. 186)
Разс.: О жизни вечней (с. 432)	
Разс.: На чемомъ залежитъ жи(з)н вечная (с. 434)	L. XVII: In quo consistat aeterna vita? (p. 188)

В таблице приведены только буквальные структурные совпадения. При этом если даже отдельные фрагменты «Венца» и не имеют прямых соответствий у бельгийского богослова, это не всегда означает, что у Маршана данный сюжет совершенно отсутствует; иногда он рассматривается в ином контексте.

Таким образом, самая крупная единица членения текста у Симеона *глава* (всего их 17) соответствует *liber* у Маршана; но при этом не все *libri* из трактата бельгийского богослова вошли в «Венец веры»: «*Hortus pastorum*» значительно больше по объёму текста и предлагает значительно более дробное членение сюжетов. Главы в сочинении Симеона делятся на *разсуждения* (аналог, хотя не всегда буквальный, *praepositio* у Маршана), число которых в каждой главе различно. Рассуждения внутри неоднородны: некоторые построены как простое повествовательное изложение, в других же часть повествовательная дополняется вопросно-ответной. При этом отдельные вопросы и ответы необычайно лаконичны, и в этом случае они напоминают фрагмент предназначенного для заучивания наизусть катехизиса, как, например, на с. 132–133, 184, 195–196, 289–291, др., а некоторые представляют собой многостраничное рассуждение. Большинство вопросов сформулировано нейтрально; в редких случаях они выстраиваются как элемент беседы автора с вопрошающим его учеником, например: «А что на(м) речеши...?» (Вв. 414); «Еще вопрошающему сице... отвечаю» (Вв. 79); «Речеши zde... отвечаю» (Вв. 117, 208), др. В компендиуме Маршана дробного членения на вопросы и ответы нет, лишь в редких случаях внутри общего повествования встречаются обороты типа: «*Quaerunt vero Theologi... Respondeo*» (Нр. 53). Забегая вперёд, отметим, что именно эти вопросно-ответные вкрапления не имеют, как правило, аналогов в сочинении бельгийского богослова, но есть результат самостоятельной авторской работы Симеона.

Зачастую помимо вопросов и ответов или наряду с ними в «Венце веры» появляются *задания*, разбитые в свою очередь на пункты; в некоторых заданиях приводится по несколько вариантов ответов. Так, например, на вопрос, почему Христос воплотился не с самого начала, Симеон предлагает сразу три версии объяснения (Вв. 104–105). Ряд заданий напоминает по своей формулировке силлогизм, а ответ выстраивается как опровержение данного

умозаключения. Такие фрагменты встречаются преимущественно в христологической части и в толковании статьи Символа веры о Св. Духе. Например, в рассуждениях о зачатии Иисуса Симеон выстраивает опровержение следующего тезиса: тот, от кого сын зачат, является сыну отцом; если Сын зачат от Св. Духа, значит Св. Дух ему Отец («Заданіе. О(т) него же с(ы)нъ зачинается, то есть о(те)ць с(ы)ну, но о(т) д(у)ха с(вя)таго Хр(ис)т(о)сь г(оспо)дь во чреве д(е)вы М(а)ріи зачася, оубо д(у)хъ с(вя)тыйъ есть о(те)ць Хр(ис)ту г(оспо)ду», *Вв.* 124). Иногда задание формулируется с элементом провокации и содержит в себе посылку, которая в ответе на задание последовательно опровергается: «Зданіе. Самъ г(оспо)дь гл(аголе)ть оу с(вя)таго у еv(анг)ліста Марка въ главе последней: Иже веру иметь и крестится сп(а)сень будетъ. Оубо без дель сп(а)стися возможно верою самою» (*Вв.* 337). После чего в «Венце» следует рассуждение, что недостаточно одной веры, но для спасения необходимы и добрые дела.

Ещё одним приёмом построения текста у Симеона можно считать последовательное сопоставление различных точек зрения и их опровержение. Так выстраивается, например, «Разсужденіе о имене се(м) всемогущаго» или об именах Бога Отца из 1-й главы: каждое из подлежащих разбору богословских мнений предваряется вступительной фразой «Речетли некто сице...», «Паки речеть ликто...», «Еще речеть некто, яко...» (*Вв.* 40–41).

Такая достаточно неоднородная по сравнению с «*Hortus pastorum*» внутренняя организация материала не позволяет однозначно отнести «Венец веры» к определённому жанру религиозной литературы. Это может быть свидетельством как поспешности работы Симеона, так и того, что книжник работал над переделкой «*Hortus*» урывками, переводя текст не последовательно, но отдельными фрагментами, из которых потом, как из кусочков, была собрана мозаика. Неоднородность «Венца» может быть свидетельством и своеобразного творческого поиска, когда книжник, в целом следуя хорошо знакомым ему схоластическим образцам изложения вероучительного материала, пытался выработать свой собственный стиль богословствования.

Важным композиционным отличием двух сочинений является то, что Маршан разделяет *Credo* на три большие части в соответствии с тремя лицами Троицы; Симеон же не объединяет статьи

Символа веры тематически, но рассматривает их последовательно. Оба приёма толкования *Credo* имели свои аналоги как в католической, так и в протестантской традициях и не могут служить конфессиональным маркёром того или иного текста. Но при этом традиция католических школьных катехизисов предпочитала всё-таки поштатейное объяснение Символа веры.

§ 3. Основные техники перевода и редактирования

При том, что композиция обоих сочинений совершенно идентична, нельзя говорить, что «Венец веры» – это дословное воспроизведение «Hortus pastorum». В отличие от пространного катехизиса, представлявшего собой буквальное переложение (о чём речь пойдёт ниже), в случае с «Венцом» московский книжник использует другие техники и приёмы работы с компендиумом Маршана: он не переводит «Hortus» дословно, но делает из него умелую выборку.

Одна из наиболее типичных техник работы Симеона с текстом – это воспроизведение отдельных фрагментов латинского источника практически *ad verbum* с изменением последовательности сюжетов или просто отдельных фраз внутри данного фрагмента. Такая перекомпоновка текста может касаться как авторского рассуждения Маршана, так и приводимого бельгийским автором иллюстративного материала (цитат из богословских сочинений и Писания, *exempla*).

Так поступает Симеон, в частности, в вводной части о том, какими именами и почему называют тех, кто принял учение Христа. Маршан рассматривает имена в такой последовательности: *discipuli et fratres, Nazareni, Galilaei, Christiani*; Симеон меняет их местами: «первее... хр(ис)тїане ...оученици и братїя... Назаряне... Галилеяне». Но и внутри каждого из пунктов делается незначительная перестановка текста:

«Венец веры»	«Hortus pastorum»
«Есть оубо имя сїе произведено о(т) имене Хр(ис)т(о)сь, еже знаменуеть <...> яко и мы помазанїя Хр(исто)ва	«Quarto, vocati sunt, <i>Christiani</i> , in urbe Antiochena. Hoc nomen a Christo derivatum est, significans

Причастници есмы. Яко бо мвро, имже помазанъ бяше Ааронъ, со Главы схождаше на Браду, и на ометы одежды его: Тако мвро д(у)-ховное, сиречь бл(а)годать, еюже гл(а)ва н(а)ша Х(ристо)с, истинный Ааронъ, о(т) б(о)га о(т)ца помазася, даже на всякаго нисходитъ вернаго, якоже в лепоту всякому верному именоватися хр(ис)тїанину, или помазанному» (с. 1–2). «...Наречени же хр(ис)тїани вернїи, первее во велицемъ Граде Антїохїистемъ» (с. 2).

nos unctionis Christi participes. Sicut enim oleum quo unctus fuit Aaron, non solum a capite in faciem eius defluebat, *sed et in oram vestimenti* {Ps. 132:2}. Ita gratia spiritualis, qua Christus verus Aaron et caput nostrum, a Patre unctus fuit etiam usque ad minimum quemque fidelem defluit, tamquam oram vestimenti; ut merito a Christo fidelia quilibet vocetur *Christianus*, sive unctus» (p. 2)

Здесь Симеон не только поменял местами фрагменты, но и вырвал одну фразу из рассуждения Маршана, перенеся её в другое место. Симеон также спрятал цитату из Псалма в тексте и исключил все приведённые в данном рассуждении *exempla*.

Зачастую в процессе дословного перевода московский книжник подвергает редактированию отдельные приводимые бельгийским богословом определения. Речь идёт в первую очередь о фрагментах, где встречаются чуждые православному вероучению положения. Например, из определения, что есть Церковь, изымается упоминание о Папе как представителе власти Христа на земле⁶⁸:

«Иногда паки прїемлется сїе имя церковь, за совокупленїе верныхъ, по новому завету. Тогда оубо есть собранїе всехъ христову веру и оученїе исповедующихъ» (Вв. 366)

«Ecclesia accipitur pro convocatione Fidelium, iuxta statum novi testamenti, et tunc est congregatio omnium Christi fidem et doctrinam profitentium, *quae sub uno et summo post Christum Capite et Pastore, in terris gubernatur*» (Hp. 160)

В других случаях корректировка отдельных высказываний не имеет ни малейшей конфессиональной окраски. Так, в вводной части рассуждений о сущности Церкви как институции московский книжник вслед за латинским текстом первыми членами Церкви на-

⁶⁸ Здесь и далее при параллельном цитировании курсивом отмечены расхождения.

зывает Адама и Еву. Далее бельгийский богослов рассуждает о них во множественном числе, Симеон же продолжает повествование только о Еве:

«Она бо первая <...> внешнимъ почитаніемъ исповеданіе б(о)гу даста» (Вв. 366)	«Ipsi enim fuerunt primi Fideles <...> qui fidem exteriori cultu protestati sunt» (Hp. 159)
---	---

И следом в «Венце» приводится отсутствующее у Маршана мнение неких учителей, считавших первым членом Церкви одного лишь Авеля, так как «первую жертву онъ принесшъ быти в с(вя)-щенномъ писаніи чтется» (Вв. 366).

Весьма примечательно, что отдельные фрагменты, переведённые из «Hortus pastorum» дословно, в чистовую версию «Венца веры» не попали, но были исключены Симеоном ещё на стадии промежуточного редактирования. Таких фрагментов всего несколько. Так, в рассуждениях о пророках Енохе и Илии как предвестниках Страшного Суда московский книжник повторяет в черновой версии вслед за Маршаном, что Енох «умре и в Ефесе погребся, идеже и мощи его почитахуся, яко же яве есть из Донсілія (sic!) Ефескаго и из седмаго собора деяния пятаго» (Син. 285, с. 95; Hp. 141). Описка Симеона «из Донсілія» означает «ex Consilio», указание на «деяние пятое» взято из сноски Маршана на полях и подразумевает 5-й канон. Единственное отличие от латинского текста – при переводе опущено упоминание о Папе Целестине I (Caelestinus, ум. 432). Данный фрагмент был полностью зачёркнут уже в черновой версии, и в беловом варианте фраза звучит иначе: «Вниде [Енох] во гроб во Ефесе: во оутріиже день не обретеса тело его. Негли Агглы яко Моисеево, во неизвестном нам месте погребся, вин ради яже сам вестъ господь» (Вв. 279).

Но гораздо больший интерес представляют те случаи значительной корректировки фрагментов из «Hortus», которые имеют явно выраженную конфессиональную окраску. Примером могут послужить рассуждения о Символах веры, которые Симеон приводит перед непосредственным истолкованием отдельных статей *Credo*.

Важно подчеркнуть, что «Hortus pastorum» – это толкование Апостольского исповедания веры, то есть символа, который использовался в практике Католической Церкви во время обряда кре-

щения и для катехизации как детей, так и взрослых⁶⁹. Писавшие на рубеже XVI–XVII вв. православные полемисты Речи Посполитой ставили «папистам» в упрёк в том числе и использование исповедания веры, отличного от символов I–II Вселенских соборов⁷⁰. Именно Никейско-Константинопольское исповедание бралось за основу в ранних православных катехизисах, в том числе и в букварных, хотя последние и были буквально скалькированы с аналогичных католических памятников. Параллельное рассмотрение двух Символов веры встречается впервые в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания. При этом Апостольское признаётся вполне аутентичным, а символ I–II Вселенских соборов интерпретируется как развитие и дополнение первого исповедания, вызванное к жизни борьбой с многочисленными еретическими учениями. В отличие от православных авторов Киевской митрополии, московские книжники на протяжении всего XVII в. не признавали Апостольское *Credo*, считая его фальсификатом, составленным еретиком Маркеллом⁷¹. Полемизирующий с Симеоном Евфимий Чудовский составил критический разбор «Венца веры» (Син. 396), который озаглавил «Символ латинников ново явивыйся зовемый апостольский: восточней же святей кафолечестей Православной Церкви чуждый и неведомый». Утверждая, что «сицевъ символъ написа Маркель еретикъ Галатскій епископъ въ время егда Аріане писаху своя разныя символы», Евфимий ссылается на опровержение

⁶⁹ Название «Апостольский символ» зафиксировано в послании Миланского собора (384 г.) папе Сирицию (Siricius, IV в.). Легенда о том, что это исповедание составили сами апостолы в день Пятидесятницы (каждый из них стал автором одной из 12-ти статей символа), получила распространение в христианской литературе благодаря Руфину из Аквилеи (Rufinus Turranius, 345–410, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*) и Амвросию Медиоланскому (Ambrosius Mediolanensis, ок.340–397). Легенда об авторстве апостолов была поставлена под сомнение ещё в XV в., но и после этого она продолжала функционировать в богословской и катехетической литературе. Символ признавался не только католиками, но и основными протестантскими деноминациями (*Pylak B. Apostolski Skład wiary // Encyklopedia Katolicka. T. 1. Lublin, 1973. Kol. 818–819; The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. by F.L. Cross. Oxford, 1977. P. 72–73*).

⁷⁰ Вопросы и ответы православному с папезником // Русская Историческая Библиотека, издаваемая Археографическою комиссией. Т. 7. СПб., 1882. Стб. 1–110.

⁷¹ Подробнее об отношении православной традиции к различным символам см.: Павел Евдокимов. Православие. М., 2002. С. 252–253.

ереси маркеллианов греческого богослова Епифания Кипрского (ок.315–403) (л. 24об.)⁷². Вторым значимым для Евфимия авторитетом выступает Максим Грек (ок.1470–1555), который в полемике с Николаем Немчином (придворным врачом Василия III Николаем Бюлевым, ум. 1548) отвергал достоверность предания о составлении Апостольского символа самими апостолами⁷³. Евфимий апеллирует к провозглашённой Четвёртым Вселенским собором анафеме всем тем, кто использует какой-либо иной Символ веры, помимо Никео-Константинопольского (Син. 396, л. 44)⁷⁴. Евфимий также утверждает, что и у «латинъ», и «у лутерь старопечатныхъ» (имея в виду ранние издания протестантских богословов) не встречается толкований данного символа, «кроме латински(х) и лутерскихъ некихъ басногланій недостоверныхъ» (л. 34); хотя при этом

⁷² Речь идёт о сочинении «Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses» – пространном каталоге всех еретических и отнесённых Епифанием к таковому учений. В § 72 3-й книги 1-го тома излагаются воззрения последователей Маркелла. В одном из его посланий приводится краткая декларация о вере; именно эту декларацию (по мнению Евфимия Чудовского) и стали впоследствии называть Апостольским символом веры: «Credo igitur in Deum omnipotentem, et in Christum Jesum ipsius Filium unigenitum Dominum nostrum, genitum de Spiritu sancto et Maria Virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, et tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, et sedet ad dexteram Patris: unde venturus est judicare vivos et mortuos; et in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam» (Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopi Opera quae reperiri omnia // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne (далее – PL). Т. XLII. Parisiis, 1845. Col. 386–387). В Син. 396 приводится перевод символа Маркелла с греческого языка, сделанный, вероятно, Евфимием (вклейка между л. 102 и 103).

⁷³ «Разсказываешь ты, – упрекал оппонента Максим Грек, – и нечто чуждое и неведомое святой соборной и Апостольской Церкви <...> что божественные апостолы, собравшись, изложили правила и исповедание православной веры, при чем каждый из них высказал некоторую часть исповедания. А в каком городе, или в какой стране и когда они это изложили, и какую боговдохновенную книгую это нам передано, – этого ты нам не объяснил, очевидно, потому, что побоялся, как мне думается, быть обличенным благочестивыми: ибо нигде у нас, православных, не находится написанным что-либо подобное» (Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 2: Догматико-poleмические его сочинения. М., 1910. С. 128; *Журова Л.И.* Послания Максима Грека Николаю немчину против латинян // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 2. С. 69–76).

⁷⁴ Здесь Евфимий, похоже, ошибся: запрет был сформулирован уже в 7-м правиле Третьего (Эфесского) Вселенского собора 431 г.

книжник демонстрирует осведомлённость, что и в Католической, и в Лютеранской церквях данное исповедание по-прежнему используется как в литургической, так и в школьной практиках.

Впоследствии, когда Евфимий переводил с греческого и готовил к печати «Православное исповедание веры» Петра Могилы, в части, посвящённой толкованию Никео-Константинопольского символа, книжник пометил на полях перевода: «Символа инаго не прїимати». Правка была перенесена и в печатное издание 1696 г. (с. 4)⁷⁵.

Симеон был вынужден считаться с отношением московской традиции к Апостольскому исповеданию, а потому параллельно с его формулировками цитирует в «Венце веры» и Никео-Константинопольское (как поступил в своё время и Лаврентий Зизаний) или просто дополняет формулировки одного *Credo* другим, если они различаются: «Симво(л) насъ Ап(ос)т(о)лскїй наоучаетъ г(лаго)ля: Воскресшаго во третїй д(е)нь. Нїкїйскїй же прилагаетъ, еже по писанїемъ» (Вв. 213). Параллельное использование двух текстов могло хотя бы отчасти уберечь от критики, но при этом создавало дополнительные сложности: Апостольское *Credo*, например, упоминает о схождении Христа в ад, в то время как в символе I и II Вселенских соборов этого нет. В процессе перевода Симеону приходилось сглаживать подобные несоответствия.

Заимствуя из «*Hortus pastorum*» рассуждения о различных символах веры, Симеон вставляет небольшой фрагмент в защиту Апостольского исповедания:

«Символь, есть правило веры наша, простое, в кратце объемлющее первойшыя главизны благочестїя нашего, яже всемъ ко еже верити яснее предлагаются. Обретаютьеся четыре символы числом. *Единъ от другога пространствомъ точїю разликующїи, а не вещей несогласїемъ.* Первый по свидетелству блаженнаго *Августїна* именуемый Апостолскїй [...]» (Вв. 12–13)

«*Est vero Symbolum, Regula Fidei nostrae simplex, breviter comprehendis primaria capita nostrae Religionis, quae omnibus credenda expresse proponuntur. Quatuor autem celeberrima sunt. Primum Apostolorum nominatur [...]*» (Нр. 26)

⁷⁵ Отметим в качестве примечания, что уже в катехизисах XVIII в., создававшихся выпускниками как Киевской, так и Московской академии, за основу брался исключительно символ I–II Вселенских соборов (например: *Феофан Прокопович*. Первое оученїе отрокомъ. СПб., 1721).

Симеон ссылается на полях на 115-е слово Августина *de tempore*. Речь идёт скорее всего о 215-й проповеди Августина (Aurelius Augustinus, 354–430) «**Sermo in redditione symboli**», в которой богослов приводит краткое толкование на каждую из статей именно Апостольского символа. Ошибка в «Венце веры» (115-е слово вместо 215-го) могла появиться не случайно: аналогичная ошибка встречается в печатных изданиях «Церковных Анналов» итальянского церковного историка, ораторианца Цезаря Барония (Caesar Baronius, 1538–1607)⁷⁶ – сочинения, с которым Симеон был не только хорошо знаком, но и часто цитировал его в своих работах. У Августина есть целый ряд небольших сочинений о символе веры (в частности, *Sermo de Symbolo ad Catechumenos*; *De Fide et Symbolo liber unus*), но он нигде не использует словосочетания «апостольский символ».

После этого пояснения, подкреплённого авторитетом Августина, в «Венце веры» следует дописанный Симеоном пространный экскурс об истории создания Апостольского символа и о том, кто из апостолов сложил ту или иную статью исповедания. Чтобы придать дополнительный вес своим аргументам, московский книжник делает приписку: «Божественный же Иоаннь Златоустый, дващи толкова сей Символ святыи. И обретаются та его толкованія в томе 5 книг его, изданія Парижскаго» (Вв. 16)⁷⁷. Сама идея сослаться в данном случае именно на Златоуста могла появиться не случайно: в «Hortus» в **параграфе, который следует непосредственно за процитированным Симеоном фрагментом**, Маршан приводит выдержку из 1-й проповеди Златоуста (Hp. 27). Евфимий Чудовский прокомментировал эту ссылку в «Венце веры», отметив, что греческий богослов «не поминае(т) тамо ап(осто)лскаго сѣмвола, но пишеть б(о)гословіе о(т) себе» (Син. 396, л. 25), имея в виду, что словосочетание «апостольское исповедание» в тексте греческого богослова не встречается.

Наряду с простым дополнением или сокращением отдельных фрагментов сочинения Маршана, Симеон «очищает» использованные им фрагменты от встречающихся в «Hortus pastorum» **полеми-**

⁷⁶ Например: Parisiis, 1666. P. 24.

⁷⁷ Симеон имел в виду «In Symbolum Apostolorum expositio. Homiliae I et II» (Opera omnia. Amsterdam, 1687. T. V. P. 287–289). В XVII в. все латиноязычные издания сочинений Иоанна Златоуста были стереотипными.

ческих выпадов в адрес лютеран и кальвинистов. У бельгийского богослова подобные рассуждения выделяются, как правило, в самостоятельные параграфы. В «Венец веры» все эти антипротестантские выпады в полном их объёме не попали; если же Симеон воспроизводит какое-либо обвинение, то оно всегда звучит у него безадресно, например: «Ц(е)рк(о)вь... не токмо содержит с(вя)тыя, якоже еретіцы блядословятъ: но и грешныя» (*Вв.* 381; курсив мой. – *М.К.*). Одной этой фразой московский книжник резюмирует два пространных параграфа Маршана «Ecclesia semper visibilis» (*Нр.* 160–161) и «Ecclesia Lutherana aut Calvinistica non est una aut vera Ecclesia» (*Нр.* 164). В «Венце» опущены и имена протестантских богословов. В частности, в рассуждениях об именах Антихриста Маршан перечисляет всех тех, кого в разное время этим именем называли: среди них фигурирует и Мартин Лютер (*Нр.* 139). Воспроизводя данный перечень буквально, Симеон тем не менее родоначальника Реформации опускает (*Вв.* 263).

Несколько раз в «Нортус» встречаются опровержения отдельных положений православного вероучения. Для бельгийца Маршана полемика с православными не была делом актуальным, поэтому он ограничивается простым и лаконичным перечислением заблуждений Греческой Церкви (например, *Нр.* 152). Симеон же использует все подобные случаи для выпадов (хотя и осторожных) против католиков. Таких фрагментов в «Венце» несколько; остановимся лишь на споре об исхождении Св. Духа. Полемические обороты, которые использует в данном случае Симеон, совершенно не свойственны другим разделам «Венца веры»; например: «да четет зде противникъ» (*Вв.* 357); «зде противникъ да присмотритя, не отвратиль ли ся от правды» (*Вв.* 358); «зри зде, дерзнувый в смволь приложити еже и от сына» (*Вв.* 359). Вопрос об исхождении Св. Духа был, как известно, одним из центральных в православно-католической полемике в Речи Посполитой, которая велась как в литературной форме⁷⁸, так и в форме публичных диспутов.

⁷⁸ Первые, вышедшие из православной среды и обращающиеся к данной теме сочинения датируются концом XVI в.: О единой истинной православной вере. Острог, 1588; Книжица в десяти разделах. Острог, 1598 (исхождению Св. Духа «от единого отца» посвящено 1-е из 8-ми посланий Александрийского патриарха Мелетия); также упоминавшееся выше сочинение «Вопросы и ответы православному к папезнику».

В частности, в 1646 г. в Киево-Могилянской коллегии состоялся диспут между тогдашним ректором Иннокентием Гизелем и польским иезуитом Миколаем Чиховским (Cichowski, 1594–1669), приехавшим в Киев для устройства коллегии Общества Иисуса. Основной темой богословского состязания был вопрос об исхождении Св. Духа⁷⁹. Симеон окончил коллегию ок. 1650 г. и вполне мог быть в курсе состоявшейся встречи. Отдельные сочинения Чиховского (в том числе и в защиту *filioque*) встречаются и в библиотеке Симеона⁸⁰.

Он также был в курсе литературной полемики, разгоревшейся вокруг сочинения польского иезуита, преподавателя морального богословия в Виленской Академии Общества Бенедикта Павла Боймы (Boym, 1629–1670) «*Stara wiara, albo Jasne pokazanie, iż ci, co w dizuniey trwaią, starey wiary nie mają*» (Vilnae, 1668), вторая часть которого содержала аргументы в защиту *filioque*. На сочинение Боймы откликнулось сразу несколько православных книжников: Иннокентий Гизель (его сочинение осталось в рукописи⁸¹), архимандрит Черниговского Елецкого монастыря Иоанникий Галятовский (ум. 1688)⁸², Лазарь Баранович⁸³. В библиотеке Симеона был не только сам трактат иезуита⁸⁴, но и отклики на него киевских авторов⁸⁵. Они, правда, были изданы значительно позже окончания рукописи «Венца веры», но из писем Лазаря Барановича известно, что готовящиеся к печати тексты достаточно активно обсуждались. Об особом интересе Симеона к догмату об исхождении Св. Духа свидетельствуют его заметки, оставленные на полях переведённого Иеронимом (Hieronymus, 347–420) трактата представителя александрий-

⁷⁹ Свою версию диспута, содержащую подробное изложение аргументов обеих сторон, Чиховский опубликовал в 1649 г. в Кракове (Colloquium Kioviense).

⁸⁰ Например: Tribunal SS. Patrum <...>. Cracoviae, 1658 (Simeon Polockij's Library. P. 46).

⁸¹ *Сирцова О.* «Правdziwa wiara stara» Инокентія Гізеля – непрочитаний богословсько-філософський трактат XVII ст. // Київська Академія. Вип. 5. Київ, 2008. С. 25–41.

⁸² Stary Kosciół Zachodni Nowemu Kosciółowi Rzymskiemu, pochodzenie Ducha S. od Oycy Samego nie od Syna pokazuje. Новгород-Северский, 1678.

⁸³ Nowa miara starey wiary. Новгород-Северский, 1676.

⁸⁴ Simeon Polockij's Library. P. 38–39.

⁸⁵ Ibid. P. 27–28.

ской школы богословия Дидима Слепого (ок. 312–398)⁸⁶, которого московский книжник процитировал в своём богословском компендиуме (*Вв.* 343).

Совершенно очевидно, что при составлении фрагмента об исхождении Св. Духа в «Венце веры» Симеон не использовал материал своей одноимённой беседы, подготовленной, предположительно, ещё до переезда в Москву. Поучение построено в схоластическом стиле тезисов *pro* и *contra* идеи об исхождении Св. Духа от одного Отца и следующих за ними аргументов и контраргументов. Симеон, скорее всего, не полемизировал с каким-то определённым автором или сочинением, хотя такой возможности также нельзя исключить. Известно, что в 1664 г. Лазарь Баранович присылает находящемуся тогда в Москве митрополиту Газскому Паисию Лигариду (1610–1678) какое-то сочинение об исхождении Св. Духа и о папе как наместнике Христа с просьбой проверить, верны ли указанные там ссылки на отеческую традицию, поскольку автор для обоснования *filioque* апеллирует к греческому богословию⁸⁷. Баранович также просил «сообщить книгу достопочтенному отцу Симеону Ситиановичу Петровскому, знаменитому брату моему, известному ученостию своею: пусть испытает на ней силу ума своего»⁸⁸. Но можно только гадать, были ли полемические выпады в «Венце веры» ответом именно на это сочинение.

Один из частых приёмов работы Симеона с текстом «Hortus» заключается в том, что московский книжник заимствует составленную Маршаном подборку цитат (как библейских, так и церковных авторитетов) и на основе этой подборки выстраивает самостоятельное рассуждение. При этом если цитата принадлежит средневековому или современному Симеону западному схоласту, то его

⁸⁶ Юсим М.А. Книги из библиотеки Симеона Полоцкого – Сильвестра Медведева // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. Т. 47. С. 317. Трактат Дидима, сохранившийся только в латинском переводе, оказал значительное влияние на таких западных богословов, как Амвросий Медиоланский и Августин.

⁸⁷ В литературе принято считать, что Баранович прислал в 1664 г. книгу Боймы «Stara wiąga» (*Макарій (Булгаков)*). История Русской Церкви. Кн. 7. М., 1996. С. 316), хотя это сочинение вышло из печати лишь в 1668 г. (*Б.а.* Воум Benedykt Paweł // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995 / Oprac. L. Grzebień SJ. Kraków, 1995. S. 61). Вне всякого сомнения речь шла о сочинении Чиховского.

⁸⁸ Письма Преосвященного Лазаря Барановича. № 9. С. 15–16.

имя не упоминается. Реже в «Венец веры» не попадают ссылки на античных авторов, как, например, в описании обычаев отдельных варварских народов (*Вв.* 96–97) опущено упоминание о Платоне (*Нр.* 60), хотя и остались ссылки на Гесиода и тексты законов Ликурга. Если в случае с католическими богословами подобное замалчивание имеет объяснение, то в целом ряде остальных носит, как представляется, произвольный характер: выбрасывая в одном месте Платона, Симеон вставляет в другом ссылки на Аристотеля (к этому мы ещё вернемся). В случаях такого анонимного цитирования часто в трактате Симеона появляются безличные обороты типа «мнози непшують»; «неціи глаголють»; «глаголеть единь от оучителей»; «оное мудреца сведетелство». Любопытно, что в ряде фрагментов обороты подобного рода в черновой версии «Венца» отсутствовали и были добавлены, судя по всему, рукой самого Симеона уже после завершения работы над всем текстом (см., например, *Син.* 285, с. 24). В своих беседах Симеон не прибегает к такому приёму умалчивания, открыто проставляя ссылки на богословов католической и протестантских традиций.

Сошлёмся на несколько примеров инкорпорирования Симеоном в свой текст цитаты того или иного западного богослова без указания на её источник.

В рассуждении о падении злых ангелов московский книжник обсуждает предположение некоторых богословов о том, что по домостроительному замыслу Бога должно было родиться такое количество людей, сколько в своё время согрешило и было низринуто с неба злых ангелов. Привычное «неціи мя(т)» (*Вв.* 88) скрывает отсылку на «Сумму теологии» Фомы Аквинского (*Нр.* 48)⁸⁹. Апелляция бельгийского богослова к «Сумме» в контексте сюжета, воплотился бы Христос в человеческое тело, если бы первые люди устояли перед искушением и не согрешили, а если бы воплотился, то каким бы было это тело («...quam tradit D.Thomas», *Нр.* 60), в «Венце» предваряется безадресным: «Но праведнейшее есть разуменіе г(лаго)лющи(х)...» (*Вв.* 98).

Говоря о благовестии Богородицы, Симеон отсылает читателя к некому богословскому авторитету («Подобне сему еди(н) о(т) оучителей гл(аголе)ть...», *Вв.* 118), переиначивая ссылку Маршана на цистерцианца Бернарда Клервосского (Bernardus

⁸⁹ Маршан указывает часть I, q. 64, а. 9 ошибочно (должно быть: q. 63).

Claraevallensis, 1090–1153): «Hanc etiam rationem tangit Bernardus» (Hp. 79). В рассуждениях о распятии Христа Симеон останавливается на сюжете, «Еда Хр(ис)т(о)сь г(оспо)дь ко кр(ес)ту на земли лежашу пригвоздися, или к стоящему на месте?» (Bв. 182). Этот фрагмент также позаимствован дословно у Маршана, но при изложении одной из точек зрения Симеон опускает ссылку на итальянского францисканца Бонавентуру (Bonaventura; Giovanni Fidenza, 1221–1274) и откровения Бригитты Шведской (Birgitta Suecica, 1303–1373):

«Обаче неціи оутверждають, перewe кр(ес)ть поставле(н) быти, послежде же хр(ис)та пригво(ж)-де(н)на» (Bв. 182).

«Attamen Bonaventura et B. Birgitta dicunt Crucem prius erectam, et postea Christum elevatum» (Hp. 108)

Описывая, каким образом Христос благословил апостолов перед вознесением и что именно «о(т) туду прїиде в ц(е)рк(о)вь обычай кр(ес)та образно осенянія Архиерейскими руками» (Bв. 251), Симеон скрывает за фразами «неціиже г(лаго)люють» и «к сему непщеванію инїи прилагають» прописанные у Маршана ссылки на немецкого иезуита Иакова Гретсера (Gretser, 1562–1625) и «Житие Христа» немецкого богослова XIV в. Людольфа Саксонского (Hp. 133).

Выстраивая рассуждение о том, воскреснут ли на Страшный суд праведники и грешники одновременно, произойдет ли это в одном месте и какова «процедура» собирания ангелами праха умерших людей, Симеон приводит ряд безадресных точек зрения («неціи держать непщеванїе» и «инїи паки оумствують», Bв. 428), за которыми на самом деле скрываются прописанные у Маршана ссылки на доминиканца Доминго Сото (Soto, 1494–1560) и мистика Ришара Сен-Викторского (Richardus a Saint-Victore, ум. 1173) (Hp. 185). Симеон также в большинстве случаев исключает упоминания об Оригене, хотя и оставляет приводимые Маршаном буквально или в пересказе цитаты богослова. Это в равной степени верно и для случаев, когда бельгийский автор подвергает точку зрения Оригена критике, например, в рассуждениях о бестелесности ангелов (Bв. 62; Hp. 47). Также в «Венец» не попала ни одна из приведённых Маршаном цитат Тертуллиана (например, в разделе о царстве Антихриста, Hp. 140).

Остановившаяся на вопросе, к какому из ангельских чинов принадлежит Архангел Гавриил (*Вв.* 119), Симеон приводит сразу несколько точек зрения. Во-первых, «мнози непшують его были начальника втораго чина сиречь Архаггльскаго». В этом месте у Маршана перечислены имена Фомы Аквинского, Бернарда и Григория Великого (*Нр.* 80); в «Венце» остаётся только ссылка на «григорій в омілії, 34-й, на еу(анге)ліе». Во-вторых, «неціи мня(т) его серафіма быти». Бельгийский богослов апеллирует здесь к известному итальянскому схоласту Петру Ломбардскому (Petrus Lombardus, ок. 1100–1160), шотландскому францисканцу Иоанну Дунсу Скоту (Duns Scotus, 1265/66–1308), средневековому канонисту Гилельму Дуранду (Durandus, ок. 1230–1296) и Молине⁹⁰; Симеон не оставляет ни одной ссылки, хотя воспроизводит приведённые в «Hortus» аргументы дословно. «Еще и сіе воспоманути лепо ми показася, – продолжает Симеон, – яко неціи гл(агол)ють, Гаврїила, хранителя б(огороди)цы Д(е)вы М(а)рїи быти. Інїи паки повествують, яко два име хранителя прес(вя)тая д(е)ва, едина(го) о(т) р(о)ж(дес)тва своего даже до кончины. И сего начальника Аггльскому чину, первому быти непшую(т). Другаго Архїстратїга гаврїила о(т) зачатїя б(о)га слова, даже до смерти его по плоти» (*Вв.* 119–120). Здесь под «некими» и «иными» спрятаны ссылки на итальянского богослова, прозванного Учителем Церкви Петра Дамиани (Petrus de Honestus (Damiani), 1007–1072) и целую плеяду католических схоластов XVI–XVII вв.

Лишь в единичных случаях безадресные ссылки Симеона («неціи гл(агол)ють») соответствуют столь же безадресным ссылкам в «Hortus pastorum» (например, «haec est... inter Theologos», *Нр.* 60).

Сопоставление цитатного ряда «Венца веры» и его латинского прототипа показывает, что Симеон и в данном случае не ограничился только механическим переводом и переложением, но осуществил трудоёмкую работу по сверке и идентификации целого ряда приводимых Маршаном глухих отсылок, а также по расширению и дополнению цитатного ряда. Встречающиеся в «Венце» единичные ошибки в цитировании могут объясняться тем, что Симеон, по его собственному признанию, приводил отдельные свидетельства по памяти («Вспоману, яко случимися чести», *Вв.* 57) и не всег-

⁹⁰ Имеется в виду, вероятно, испанский картузианец, автор аскетических сочинений Антонио де Молина (Molino, 1560–1612).

да в процессе создания своего сочинения имел свободный доступ к литературе: «...Занеже вне бібліофеки пишу за скудость книг оскудеваю в них», – жалуется он в рассуждениях об исхождении Св. Духа (*Вв.* 361).

В отдельных случаях, когда в «*Hortus*» **проставлена только** ссылка на автора без названия источника и без самой цитаты, Симеон восполняет этот пробел, указывая название сочинения, а часто и подразумеваемый фрагмент. Так, в контексте рассуждений о том, почему Христос воскрес именно в начале апреля, Маршан апеллирует к авторитету святого Макария Египетского (ок. 300–391): «*Significavit Macharius dicens futuram tempora Aprilis, quando omnia florere incipiunt*» (*Hp.* 186); Симеон идентифицировал источник и указывает в этом месте на полях: «Омілія 6 и 12» (*Вв.* 429)⁹¹.

В других случаях Симеон вычленяет из текста бельгийского богослова «спрятанные» в авторском рассуждении цитаты и даже пытается их атрибутировать. Приводя дословно сформулированное в «*Hortus*» предположение о том, что злые ангелы ниспали от каждого из ангельских чинов, Симеон при этом идентифицирует одну из фраз как цитату из Иеронима (*Вв.* 79), не ссылаясь, правда, на конкретный источник.

Редактируя «*Венец веры*», московский книжник мог оставить приводимую Маршаном ссылку на автора, но при этом подменить цитату. Так Симеон поступает в контексте того же рассуждения о падших ангелах. Апеллируя к Августину, бельгиец утверждает, что число избранных ко спасению людей известно лишь одному Богу: «*Soli ergo Deo notus est numerus electorum... dicamus cum Augustino*» (*Hp.* 48). Симеон также ссылается на Августина, но при этом приводит совершенно другую цитату: «Яко селици сп(а)сутся ч(е)л(о)в(е)ци, елици ниспадоша Аггли» (*Вв.* 81)⁹².

В ряде же случаев, хотя и очень редко московский книжник осуществляет замену цитаты из сочинения западного богослова на совершенно аналогичную в содержательном отношении, но

⁹¹ На самом деле данный сюжет встречается только в 12-й гомилии. См.: *Macarii Aegyptii opera omnia. Homiliae XII // Patrologiae Cursus completus. Series Graeca. T. XXXIV. Parisiis, 1903. Col. 566.*

⁹² По мнению Августина, числа эти идентичны, поскольку спасённые должны занять в небе место сверженных на землю ангелов (*Enchiridion ad Laurentium // PL. T. XL. Parisiis, 1841. Col. 245–246; De Correptione et Gratia // PL. T. XLIV. Parisiis, 1845. Col. 943–946.*)

принадлежащую греческому Отцу Церкви. Примером может послужить фрагмент о творении человека и о том, что в человеке является образом Бога: не нарушая логики авторского рассуждения Маршана, Симеон изымает ссылку на Бернарда Клервосского и заменяет её цитатой из «Беседы на Книгу Бытия» Иоанна Златоуста (глава 1, беседа 8) (*Вв.* 84; *Нр.* 53).

Можно отметить ряд любопытных, на наш взгляд, случаев дополнения цитатного ряда «*Hortus pastorum*». **Нас будут интересовать** в первую очередь примеры обращения Симеона к памятникам, созданным в рамках западной традиции. Одним из свидетельств *осознанного* различения московским книжником двух традиций может служить маркирование отдельных авторов как западных. Так, повторяя за «*Hortus*» высказывание Илария Пиктавийского (ок. 315–367), Симеон называет его «оучитель западнїй» (*Вв.* 61), в то время как у Маршана стоит просто «*Hilarius et alii Patres*» (*Нр.* 48).

Ряд сделанных Симеоном дополнений не имеет принципиального характера, но свидетельствует всего лишь о его начитанности. Таким, вероятно, «случайным» образом в «Венец» попадает цитата из французского богослова Жана Жерсона (Jean Gerson, 1363–1429) о том, что не должно осла, на котором Христос въехал в Иерусалим, почитать наравне с орудиями, причастными к крестным страданиям Спасителя, ибо «осель не бе орудіе сп(а)сения мїра» (*Вв.* 231). Фрагмент этот был дописан в черновике уже после завершения «Венца» (Син. 285, с. 161), а при создании белой версии был интегрирован в основной текст.

Большинство же других внесённых Симеоном дополнений цитатного ряда вряд ли можно считать случайными. В первую очередь речь идёт о парадоксальных, на наш взгляд, ситуациях, когда московский книжник прибегает к авторитету западного учителя для подтверждения правоты позиции православной стороны⁹³. Сошлёмся на два примера.

⁹³ Д.К.Вишнеvский подметил, что метод апелляции именно к западному источнику для иллюстрации православных идей, не оспариваемых инославными, был одной из характерных черт богословских курсов, читавшихся в Киевской Академии (Киевская Академия в первой половине XVIII столетия (новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). Киев, 1903. С. 211–212). Симеон мог освоить этот метод именно в студенческие годы.

Выше уже говорилось о том, что в контексте толкования статьи Символа веры о Св. Духе в сочинении Симеона появляется полемизирующий с *filioque* фрагмент. Утверждая, что добавление в Символ веры *filioque* было в своё время осуждено как Восточной, так и Западной Церквями, Симеон ссылается на приводимое Цезарем Баронием в «Церковных Анналах» под 809 г. (понтификат Льва III (ум. 816)) свидетельство о двух скрижалях из базилики Св. Петра, на которых Символ веры был записан на латинском и греческом языках, в обоих случаях без *filioque* (Вв. 360)⁹⁴. К данному фрагменту «Анналов» апеллировали и два крупнейших катехизиса, созданных в XVII в. в Киевской митрополии: «Большой катехизис» Лаврентия Зизания (л. 284об.) и «Православное исповедание веры» Петра Могилы (М., 1696. С. 57–58).

По совершенно очевидным причинам Маршан в своём сочинении не останавливается специально на различиях между Католической и Православной церквями в литургии, сфере культа и религиозных традиций. Насколько это не имело принципиального значения для бельгийского богослова, настолько же это было актуально для книжника, который сформировался как богослов в поликонфессиональной среде Речи Посполитой. Описывая в «Венце веры» распятие Христа, Симеон специально останавливается на сюжете, сколькими гвоздями был распят Спаситель. По сложившейся на Западе иконографической традиции, Христос был распят тремя гвоздями, а потому изображался со скрещёнными ступнями; Восточная церковь говорила о четырёх гвоздях. Симеон утверждает, что западная традиция не однородна и «пособствуют ц(е)ркви восточной, и западній оучителіе мнози, иже четыри гвозди быти повествуютъ», и ссылается далее на предисловие к сочинению «О семи словах Христа»⁹⁵ итальянского иезуита Роберто Беллармино, именуя иезуита «мудрым учителем». Цитата из Беллармино приводится дословно:

«Тако предають о(т)ци древнейшіи, с(вя)тый Іоустинъ, и с(вя)тый Ірїней: Доволне яве сказующі: яко обе нозе на подножіи стоясте, не

«Ita tradunt Patres antiquissimi, sanctus Justinus et sanctus Irenaeus {In Dial.cum Tryphon.lib.5. Adversus haeres Valentin.}.

⁹⁴ Annalium Ecclesiasticorum. T. IX. Antverpiae, 1612. P. 569.

⁹⁵ De septem verbis a Christo in Cruce Prolatus (первое издание 1618).

една нога на друзей. О(т)нюдуже последуеть, яко гвозди хр(ис)т(о)-вы четыре бяху, а не три токмо, яко мнози разумеють. Иже тоя ради вины пишутъ хр(ис)та г(оспо)-да тако кресту пригвожденна, якоже едину ногу, на друзей имети ему. Но преевственнo противно держить Григорій Туронійскій. И оутвержае(т)ся его разумеіе древнейшими Иконми. Виде(х) азъ самъ в париже в книгохранилище ц(а)рско(м), древнейшія кн(и)ги рукописныя еу(анг)еліа, в нихъ же часто писанъ бе хр(ис)т(о)съ распятый, но везде четырьми гвоздями» (Вв. 193–194)

Qui auctores satis aperte indicant, utrumque pedem supra scabellum stetisse, non unum pedem super alterum. Ex quo sequitur, clavos Christi quatuor fuisse, non tres tantum, ut multi existimant; ea de causa pingunt Christum Dominum ita cruci affixum, ut unum pedem super alterum habeat. Sed apertissime contra sentit Gregorius Turonicus {Lib. de Gloria Martyrum. c. 6}, et confirmatur ejus sententia ab antiquis picturis. Vidi ego ipse Parisiis in bibliotheca Regia antiquissimos Evangeliorum libros manuscriptos, in quibus pictus erat frequenter Christus crucifixus, et semper cum quatuor claviss⁹⁶

Определённый интерес представляют и ситуации, когда Симеон вводит в «Венец» выдержки из греческих Отцов, но цитирует их при этом по западным источникам или по латиноязычным изданиям. Подобная практика не была чем-то уникальным в ту эпоху: известно, например, что целый ряд высказываний Иоанна Златоуста, Григория Нисского и Иоанна Дамаскина попал в «Мир с Богом» Иннокентия Гизеля посредством «Суммы теологии» Фомы Аквинского⁹⁷. В случае с «Венцом» идентифицировать подобные фрагменты необычайно сложно; но иногда Симеон оставляет нам подсказки. В первом случае (и об этом уже говорилось выше) он признаётся, что ссылается на поучения Златоуста о Символе веры из латиноязычного парижского издания. Дважды в тексте Симеон указывает, что использовал печатные издания:

⁹⁶ Цит. по изданию: Coloniae Agrippinae, 1626. P. A7v. Богословское наследие «мудрого учителя» Беллармино было хорошо известно выпускникам Киево-Могилянской коллегии. В частности, сочинение «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos» (Ingolstadt, 1586–1593) было одним из любимых источников аргументов для обоснования отдельных догматов христианского вероучения.

⁹⁷ Корзо М.А. Внешняя традиция как источник вдохновения. К вопросу об авторстве киевских и московских православных текстов XVII в. Два примера // Studi Slavistici. T. VI. Firenze, 2009. S. 65–66.

том 1-й Василия Великого (*Вв.* 357) и том 2-й Григория Богослова (*Вв.* 358). Ещё одна ссылка сохранилась в черновике «Венца», в контексте толкования слов Символа «...сына его единого, господа...»: в текст Маршана сделана вставка, ядро которой образуют слова Василия Великого (*Син.* 285, с. 77). Напротив цитаты на полях расписано латиноязычное издание. В белой версии цитата была интегрирована в основной текст, и не осталось даже ссылки на Василия Великого.

Прежде, чем мы обратимся к вопросу цитирования библейских фрагментов в «Венце веры», несколько слов стоит сказать ещё об одном приёме работы Симеона с текстом Маршана. Если московский книжник встречает в «Hortus» вызывающее у него сомнение высказывание, то он не всегда выбрасывает его из текста, но предпочитает оставить, сопроводив при этом критическим комментарием. Во многих случаях Симеон склонен сослаться сразу на несколько зачастую противоречащих друг другу утверждений («по различны(х) оучителей разумению предлагаю», *Вв.* 62). При этом речь не обязательно идёт о высказывании того или иного церковного авторитета, но о некоем историческом или историко-богословском факте. В таких случаях Симеон просто следует тексту Маршана, который также сопоставляет разные позиции, но иногда подбирает и собственные примеры. Любопытно не само по себе стремление московского книжника представить множественность подходов, что позволяет читателю получить полную картину существующих точек зрения, которые ему желательно знать, но которые не обязательно принимать на веру («не да веруются, но да ведутся», по словам самого Симеона, *Вв.* 62; «Прочая о Аггলেখъ *ведети хотящымъ*, вкратце по различны(х) оучителей разумению предлагаю сице...», *Вв.* 62 (курсив мой. – *М.К.*)). Гораздо интереснее, что Симеон зачастую не резюмирует своё изложение и не отдаёт предпочтения какой-либо одной из позиций, оставляя решение открытым, что может выглядеть странным, учитывая жанр «Венца веры». Иногда право судить о достоверности приводимого свидетельства отдаётся читателю («чтый да разсуждает», *Вв.* 60; «Праведна ли сїя повесть, читатель да разсуждаетъ», *Вв.* 180), поскольку сам автор не берётся вынести окончательный вердикт («Азь о ней [истории] суда не изношу, яко достоверна сведетеля не обретаю», – признаётся Симеон после изложения истории, из каких деревьев был сделан крест

Спасителя (Вв. 180)). В первую очередь это касается ситуаций, когда речь идёт о сюжетах, напрямую не относящихся к сфере догматики или недостаточно разработанных церковным учительством: «Но в сичевы(х) ц(е)рк(о)вію неопределенны(х), емуже [то есть данному мнению] кто хоче(т) да последуе(т)» (Вв. 80–81). Зачастую, правда, Симеон делает читателю небольшие подсказки, называя ту или иную позицию более предпочтительной, ибо «и самому разуму сіе оумствованіе видится быти приличнее» (Вв. 80)⁹⁸.

§ 4. Библейские цитаты в «Венце веры»

Отдельного внимания заслуживает то, каким образом Симеон работает с библейскими цитатами. Мы остановимся лишь на наиболее типичных примерах.

Если Симеон следует за предложенной Маршаном подборкой фрагментов из Писания, которые в «*Hortus pastorum*» иногда выступали в качестве организующего каркаса для рассуждения,

⁹⁸ Аналогичные описанным выше техники перевода и редактирования латинского источника применялись Симеоном Полоцким и при составлении других своих сочинений, в которых в большей или меньшей степени использовался фактический или иллюстративный материал из памятников, созданных в рамках иных конфессиональных традиций. К похожему выводу пришёл О.И. Билецкий, анализируя работу Симеона со «*Speculum historiale*» Викентия из Бовэ. Московский книжник, как правило, переводит приглянувшийся ему рассказ или сентенцию практически дословно, опуская лишь подробности, сообщающие рассказу местный колорит, для которых потребовались бы дополнительные комментарии, зато распространяет новыми словами то общее, что заключается в рассказе, а иногда добавляет элементы критики. Большинство имён собственных и географических названий заменяются на «царь некий» и «в стране некой», ссылки на отдельных авторов – оборотами типа «иные пишут». Иногда личные имена, в оригинале приведённые на латыни, Симеон старается передать в той форме, какую они имели бы при переводе с греческого языка, а непривычные для православного читателя реалии трансформируются в привычные: например, вместо статуи говорится об иконе, вместо папы – о епископе (*Билецкий О.И.* Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории // *Он же.* Зібрання праць. Т. 1. С. 371–416). И.М. Тарабрин также подметил (хотя и на более ограниченном материале), что свободному пересказу тех или иных приглянувшихся сюжетов своими словами Симеон чаще всего предпочитает дословный перевод (Апокрифические элементы в «Вертограде» С. Полоцкого. С. 24).

то он зачастую снимает с них кавычки и интегрирует цитаты в текст повествования; так было, в частности, в процитированном в начале главы фрагменте об именах, которыми нарицаются последователи Христа, когда Симеон «спрятал» в текст отмеченную у Маршана цитату из Пс. 132:2. Так поступил Симеон и с выдержкой из Книги Захарии (6:12) в рассуждении «О имени о(т)ца»: раскавыченная цитата осталась, а ссылка на неё не проставлена (*Вв.* 37–38). Подобного рода приём Симеон использует только в отношении ветхозаветных фрагментов. В других случаях московский книжник поступает наоборот: если цитата приводится в «*Hortus pastorum*» в «разорванном» виде и её фрагменты перемежаются авторским текстом Маршана, Симеон может полностью выбросить авторское рассуждение бельгийского богослова, восстанавливая целостность библейского текста. Также если ссылка на Писание даётся «*Hortus pastorum*» в свободном пересказе, то московский книжник в отдельных случаях приводит эту цитату в её буквальном звучании: например, в рассуждениях, спускался ли Христос в самую низшую часть ада, где содержатся осуждённые на вечную смерть (*Вв.* 207; *Нр.* 118).

Единичные примеры ошибок или описок в цитировании Писания (так, например, на с. 2 Симеон ссылается на Деян. 4:1, а должно быть, как в «*Hortus pastorum*», 4:32) являются скорее всего результатом невнимательного копирования текста Маршана и (предположительно!) того, что в процессе последующего редактирования «Венца веры» библейские цитаты не подвергались какой-либо сверке⁹⁹.

В ряде случаев совершенно очевидно, что фрагменты некоторых книг Ветхого Завета приводятся в «Венце веры» по латинской Вульгате: или в самом тексте, или на полях можно встретить пометку, что цитата даётся «по Иеронимову переводу» (например, *Вв.* 159 (Суд. 9:14–15), 182 (Песн 7:9), 190 (Авв 3:4), 266 (Даниил 11:37), 401 и 410 (Иов 19:23–27а)). Замечания подобного рода были проставлены ещё в черновой версии Син. 285. В этой, как и в других рукописях Симеона, пометки типа: «Въ словенстей [Библии]

⁹⁹ Ряд подобных ошибок (описок) встречается и в других случаях. Так, например, в главе 4-й о Символе веры (*Вв.* 18) Симеон цитирует Августина, указывая ошибочно, что это – толкование на 25 псалом (у Маршана правильно – на 85 псалом, *Нр.* 30).

иначе» или «Нестъ въ словенстей», оставляя на полях Сильвестр Медведев, который редактировал и переписывал большинство рукописей своего наставника¹⁰⁰.

Судя по описанию библиотеки Симеона Полоцкого, в его коллекции было несколько латинских и польских экземпляров Священного Писания. В процессе работы над «Венцом веры» книжник заимствовал библейские цитаты не только у Маршана, но и подбирая их в отдельных случаях именно по этим изданиям. В ряде рукописей Симеона, в частности, в «Беседе о призывании святых», встречаются, например, ссылки на польскоязычный вариант Священного Писания («Библія Вуйкова»¹⁰¹; Син. 289, л. 61). Можно также сделать осторожное предположение, что латинская и польская версии библейского текста были для Симеона доминирующими, и в процессе работы над «Венцом» не была произведена унификация цитат по славянскому переводу Писания. Она могла быть излишней (насколько это вообще допустимо в догматико-богословском сочинении) в тех случаях, когда смысловые разночтения славянской версии и Вульгаты минимальны или не принципиальны. Так, например, в рассуждениях, почему венец Христа именно терновый, Симеон повторяет за Маршаном притчу Иофама (Суд. 9:14–15) о призывании деревьями на царство терновника. Предложенный Симеоном перевод: «Изидеть огонь о(т) рамна...» (соответствует Вульгате) (Вв. 159), – лишь незначительно отличается от версии Острожской Библии: «Изыде огонь изъ тернїя». В другом месте по Вульгате была процитирована Книга Иова (19:23–27а; дважды: Вв. 401 и 410), хотя опять-таки между латинской и славянской версиями нет принципиальных смысловых расхождений. Это одно из тех мест «Венца», где и в черновом, и в беловом списках помечено, что используется перевод Иеронима. В одном из случаев обращение к Вульгате может объясняться тем, что в славянском переводе необходимый для Симеона эпитет просто отсутствует. Так, говоря о натуре и царствовании Антихриста, московский книжник вслед за Маршаном подчёркивает, что тот будет наслаждаться «в похоте(х) женъ» (Вв. 266), ссылаясь на 11-ю главу Книги Даниила в переводе

¹⁰⁰ Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). С. 159–161.

¹⁰¹ Имеется в виду польский перевод, подготовленный и изданный в 1593–1594 гг. польским иезуитом Якубом Вуйеком (Jakub Wujek, 1541–1597).

Иеронима. В соответствующем месте Острожской Библии нет никакого соответствия латинской фразе: «...Et erit in concupiscentiis feminarum».

В любом случае остаётся без ответа вопрос, почему впоследствии сам Симеон или редактировавший его Сильвестр Медведев не исправили цитаты в соответствии со славянской версией, а предпочли лишь ограничиться ссылками об использовании Вульгаты. Или, как было упомянуто выше, цитируемый по Вульгате фрагмент просто раскавычивался и интегрировался, а таким образом, и прятался в основной текст рассуждения.

В «Венце веры» встречаются единичные случаи, когда Симеон сравнивает славянские и латинские переводы отдельных библейских фрагментов, не акцентируя при этом, какая из версий является славянской. Все подобного рода ситуации касаются выдержек только из Ветхого Завета. Так, объясняя фрагмент из книги Песня песней (7:9) в контексте рассуждений о крестной смерти Спасителя, московский книжник приводит сразу две цитаты: «*Рекох взиду на фїникъ, и оудержу его; или яко во иныхъ преводехъ чтется: и возму плодъ его*» (Вв. 182; в черновом списке Син. 285 также две цитаты, с. 125). Первый вариант соответствует Острожской Библии, второй – латинской Вульгате¹⁰², который и приводится у Маршана (Нр. 108). В другом месте (речь идёт о ранах, нанесённых различным частям тела Христа) Симеон сопоставляет варианты перевода Книги Аввакума 3:4: «По сведетелству Аввакума пр(о)р(о)ка: *Рози в руку его: и положил любовь твердо крепости своя.* Или яко во инехъ чтется преводе(х): *Тамо сокровенна есть крепость его*» (Вв. 190). Первый фрагмент соответствует славянскому тексту, второй – латинскому («...ibi abscondita est fortitudo eius»; в «Нортус» цитируется только Вульгата, Нр. 112). Объясняя статью Апостольского Символа веры о схождение Христа в ад, Симеон приводит два несколько отличных варианта цитаты из Книги Захарии 9:11: «Тогда исполнися оно захарїино пр(о)р(о)чество: и ты в крови завета твоего испустиль еси, или паче яко во ины(х) преводе(х): *изве(л) еси оузники о(т) рова не имуща воды*» (Вв. 203–204). Московский книжник усматривает отличие только в глаголах: «испустил» и «извел». В дан-

¹⁰² Полностью фрагмент звучит так: «Dixi ascendam in palmam, et adprehendam fructus eius».

ном случае первый вариант перевода буквально передаёт звучание фрагмента как в версии Острожской Библии, так и Вульгаты («...tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua», курсив мой. – М.К.).

Справедливости ради стоит отметить, что и в компендиуме бельгийского богослова встречаются единичные случаи сопоставления библейских цитат по разным переводам. Так, говоря о воплощении Христа, Маршан цитирует пророка Аввакума сначала по Септуагинте (или Библии LXX), а затем по Вульгате («...sic legunt Septuaginta... nostra lectio habet», *Ир.* 84). Но данный фрагмент, как и аналогичные ему, Симеоном использован не был.

Отмечая отдельные смысловые расхождения славянской и латинской версий Священного Писания, московский книжник тем не менее в ряде случаев отдаёт предпочтение всё-таки Вульгате. Например, ссылаясь на повеление Бога пророку Иезекиилю остричь свои волосы и бороду (Иез. 5:1–2), Симеон, опираясь на латинский текст, говорит о разделении волос на 3 части. Напротив данного фрагмента в черновике «Венца веры» справедливо помечено, что «в Славенской библии на 4 части разделили, а не на 3» (Син. 285, с. 200). Замечание на полях принадлежало, судя по всему, Сильвестру Медведеву. В дальнейшем при переписывании в чистовике была тем не менее сохранена версия Вульгаты о разделении на 3 части (*Вв.* 285).

§ 5. Источники *exempla* в «Венце веры»

«*Hortus pastorum*» Маршана был, конечно же, не единственным источником для «Венца веры»: о множественности источников своего сочинения Симеон заявляет уже в предисловии, признаваясь своему будущему читателю, что он «потщахся о(т) различных нивъ различныя цветы собрати» (*Вв.*, л. 3нн.). В данном параграфе мы остановимся на том, откуда Симеон мог черпать иллюстративный материал, которым он дополнял переведённые из «*Hortus pastorum*» фрагменты. Сочинение бельгийского богослова насыщено многочисленными нравоучительными *exempla*, выдержками из церковной и светской истории. С некоторой долей упрощения можно охарактеризовать текст Маршана как авторское

рассуждение, перемежающееся разнообразными примерами и иллюстрациями; на этом фоне «Венец веры» в основной своей части более напоминает цепочку цитат из Библии и богословских авторитетов, а, условно говоря, авторский текст играет роль связующего элемента. Симеон практически полностью отказывается от большинства приведённых у Маршана *exempla*, повествующих о жизни святых и подвижников, которые не почитались в качестве таковых в Православной Церкви. При том, что бельгийский богослов пользуется разнообразными источниками, один из наиболее часто цитируемых им агиографических сводов – это «De Probatis Sanctorum historiis» картузианца Лаурентия Сурия (Laurentius Surius, 1522–1578)¹⁰³.

Из всего многообразия *exempla* Симеон сохраняет лишь единичные ссылки. Например, в рассуждениях об общем числе созданных Богом ангелов встречается лаконичное упоминание об «Откровении» Бригитты Шведской¹⁰⁴, «западнею церковію почитаемая» (Вв. 61–62). В контексте толкования 1-й статьи Символа веры в «Венце» приводится фрагмент из жития Августина. Пытаясь постичь тайну Троицы, богослов приходит на берег моря и встречает под видом отрока ангела, который наглядно показывает ему, что как невозможно вместить морские воды в вырытую в земле ямку, так и невозможно постичь до конца тайну Троицы (Вв. 33–34; Hp. 41). Житие Августина было известно по многим источникам; оно воспроизводилось, в частности, в одном из популярнейших средневековых памятников – «Золотой легенде» доминиканского агиографа Иакова Ворагинского (Jakobus de Voragine (Di Viraggio), 1228/30–1298)¹⁰⁵.

В каких-то случаях Симеон сохраняет *exempla*, снимая лишь ссылки на источник. Так, вслед за Маршаном в «Венце» приводится история апостольского мужа Игнатия Богоносца (ум. 107), который так часто повторял слова «Иисусе, любви мой» и так поклонялся пресладкому имени Христа, что, когда во время пыток из его груди извлекли сердце, на нём золотыми буквами было высече-

¹⁰³ Первое издание в 6-ти томах вышло в 1570–1577 гг. в Кёльне.

¹⁰⁴ *Birgitta Suecica. Relationes caelestes.* Lübeck, 1492. Цитируемое место («Creavit igitur inenarrabilem angelorum multitudinem...») приводится в 4-й главе 11-й книги.

¹⁰⁵ *Jacobus de Voragine. Legenda Aurea / Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni.* Firenze, 1998. P. 864.

но имя Иисуса (Вв. 108–109). Бельгийский богослов ссылается на сборник житий, подготовленный итальянским епископом Петром Ноталибусом (Petrus de Natalibus, ум. 1400/1406) (Нр. 75)¹⁰⁶. Но вслед за этой легендой в «Нортус» приводится её опровержение Цезарем Баронием, о чём Симеон уже не упоминает. Здесь же (и опять-таки вслед за Маршаном) «Венец» повторяет без ссылок на источник историю апостола Павла: по отсечении ему главы «глава сущи трищи о(т) земли возсочи, три кра(т) прог(лаго)ла... имя Ии(су)сь. Егоже силою три на техъ местехъ абіе искипеша источници, и до ныне в ветхомъ показуеміи Рима» (Вв. 109).

Зачастую вместо *exempla* появляется новый иллюстративный материал, который в «Венце веры» играет двоякую роль: служит для назидания и подтверждения отдельных положений вероучения, а также является своего рода интеллектуальным украшением текста. Все эти отступления, по словам самого Симеона, непосредственного отношения к догматам веры не имеют. «Ихъ же [догматов] бл(а)говонію б(о)жественному суть неціи и внешній веденія приплетени», – говорит он в предисловии (Вв. л. Знн.об.), а также предваряет подобные отступления пояснением: «Веденія ради а не веренія... не обленюся написати» (курсив мой. – М.К., Вв. 57).

Было бы логично предположить, что одним из наиболее часто используемых в «Венце» источников иллюстративного материала будет труд Цезаря Барония. Сохранилось принадлежавшее Симеону издание «Церковных Анналов», на форзаце XII-го тома которого рукой книжника сделаны выписки отдельных историй и чудес, описываемых в данном сочинении¹⁰⁷. Вопреки ожиданию, лишь два фрагмента из Барония процитированы Симеоном самостоятельно, и еще несколько скопированы из «Нортус пасторум».

К самым объёмным сделанным Симеоном вставкам можно отнести обширные рассуждения по астрологии в разделе о сотворении неба и земли (Вв. 50–59): об устройстве различных уровней неба, о планетах и их расстоянии друг от друга, о знаках зодиака, о структуре отдельных небесных тел. Пространный экскурс завершается краткой «беседой о земле», в которой Симеон разбирает с позиций здравого смысла и естественных законов природы

¹⁰⁶ *Catalogus Sanctorum et gestorum eorum*. Первое издание – 1543 г.

¹⁰⁷ Юсим М.А. Книги из библиотеки Симеона Полоцкого – Сильвестра Медведьева. С. 317–318.

аргументы «за» и «против» точек зрения, что земля «основана на водах» или что «основанна быти ю на воздухе»; рассчитывает расстояние от поверхности земли до её центра и от центра земли до самого высокого «емпврийскаго» неба. Подобного рода расчёты могли быть позаимствованы Симеоном в том числе и из астрологических сочинений, представленных в его библиотеке¹⁰⁸. Включение материала такого рода в богословское сочинение было тем более удивительно, что в московской традиции подобная практика была осуждена ещё Максимом Греком¹⁰⁹, и современные Симеоноу лидеры русского раскола (такие, как Аввакум) высказывались категорически против каких-либо астрономическо-астрологических занятий. Сам же московский книжник ещё в одном из своих ранних польских стихотворных сочинений называет астрологию в числе «семи наук». Пространные рассуждения Симеона о знаках Зодиака встречаются и в другом его рукописном сочинении «Орёл Российский»¹¹⁰.

Ветхозаветные пророчества о рождении Бога от девы подкрепляются в «Венце веры» выдержками из пророчеств языческих сивилл (Вв. 140–141). В данном случае Симеон обращается к одному из вариантов «Сказания о Сивиллах» – переводного памятника, восходящего к неустановленному латинскому оригиналу. В русской обработке он известен не ранее первой четверти XVI в. и входит в качестве самостоятельной главы в Хронограф русской редакции 1512 г. Известны и более поздние переводы сказания, которые делались на основе «*Kroniki wszystkiego świata*» польского хрониста Мартина Бельского (Marcin Bielski, ок.1495–1575) (Краков, 1564). В разделе 43-м первой книги Бельский сначала так же, как и Симеон, говорит только о девяти сивиллах, но потом приводит пророчества всех двенадцати (с. 131v.–136v.).

Пророчества языческих сивилл о рождении Бога от девы подкрепляются и ссылкой на другой источник. «Пише(т) некто о(т) гисторіковъ», – утверждает Симеон, что во времена императора

¹⁰⁸ Исследователи называют, в частности, работы: *Hyginus. Poeticon astronomicon* (Venice, 1485); *Albumasar. Flores astrologiae* (Augsburg, 1488) (*Hippisley A. Simeon Polotsky's Library // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1983. Vol. XVI. P. 56–57*).

¹⁰⁹ *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008. С. 55, 158.

¹¹⁰ Орёл Российский. Творение Симеона Полоцкого / Предисл. Н.А.Смирнова. СПб., 1915.

Константина во Фракии было найдено древнее захоронение (каменная рака), содержащее доску с надписью: «Хр(ис)т(о)сь родится из д(е)вы М(а)ріи, верую в него» (Вв. 141–142). Из надписи на доске также следовало, что пророчество было сделано задолго до рождения Христа. В русской книжности данный сюжет встречается в компиляции из византийских памятников «Пророчества еллинских мудрецов», которая воспроизводилась с некоторыми содержательными расхождениями в Хронографах русской редакции и в ряде рукописных сборников первой четверти XVI в.¹¹¹ «Пророчества» образуют 5-ю главу «О еллинскихъ мудрецахъ» «Кирилловой книги» (л. 115об.–117об.) – полемического сборника, изданного в Москве в 1644 г. по приказу царя Михаила Фёдоровича, основу которого составили полемические сочинения православных авторов Речи Посполитой. Симеон мог обращаться или к версии Хронографа¹¹², или к сходной с ней версии «Кирилловой книги», поскольку в обоих случаях речь шла о захоронении неизвестного философа. В ряде же рукописных сборников пророчество о рождении Христа вложено в уста Аристотеля.

Значительная по объёму иллюстративная вставка была инкорпорирована Симеоном в рассуждения о кресте Христа. Повествование о том, из каких деревьев был изготовлен крест Спасителя, сопровождается обширной выдержкой из апокрифического «Евангелия Никодима» (Вв. 178–180) – памятника, широко распространённого как в средневековой западной, так и русской книжности. Симеон, по его собственному признанию, использует сразу несколько его версий (польские и латинские печатные издания, какие-то славянские рукописи и «некую **Исторію греческую**»), пытаясь соотнести отчасти различающиеся между собой повествовательные линии. При этом достоверность какой-либо из версий под сомнение не ставится («но сїя повесть равнедостоверна якоже и прежняя»). Из «Евангелия Никодима» заимствуется по сути только вторая его часть, а именно – описание путешествия сына Адама Сифа к вратам рая с целью получить от архангела

¹¹¹ Казакова Н.А. «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 17. Л., 1961. С. 358–368.

¹¹² Хронограф редакции 1512 года // Полное Собрание Русских Летописей. Т. 22. М., 2005. С. 164–165.

Михаила целебный елей для больных глаз отца¹¹³. Симеон мог использовать и целый ряд других имевших широкое хождение в рукописях апокрифов о крестном древе, отдельные сюжеты которых воспроизводились в «Палее исторической», в Макариевских «Великих Минеях Четиих» (под 14 сентября в подборке, посвящённой празднику Вознесения креста), в ряде других сборников. В контексте рассуждений о крестном древе Симеон задаётся также вопросом о том, почему под распятием Христа изображается «глава трупія». Череп символизирует голову Адама, который «тамо погребень есть, идеже хр(ис)т(о)сь г(оспо)дь изволи распять быти» (Вв. 184). Данный сюжет восходил к апокрифическим сказаниям об Адаме и Еве. Но также и такие церковные авторитеты, как Максим Грек, считали достоверной историю о том, что глава Адама была перенесена на Голгофу водами великого потопа¹¹⁴.

Также из апокрифического памятника мог позаимствовать Симеон и сюжет о происхождении имени «Адам» в главе о творении человека: «О(т) четырехъ концевъ великаго міра прїя(т) имя, по писмене(м) началны(м) еллинскаго языка, яже су(т) сїа: Анатоли, Дисіме, Аркто(с), Месімврїя. Яже толкуются словенски: Восто(к), Запа(д), Севе(р), Югъ» (Вв. 90). Соотнесение имени «Адам» с греческими названиями частей света встречается в одном из используемых в греческой книжности еврейско-талмудическом сочинении. В восточнославянской традиции рассказ об обретении имени первым человеком приводится в апокрифе «От коих частей создан бысть Адам»¹¹⁵.

Помимо уже отмеченных отдельных сочинений киевской печати и апокрифических памятников, которые гипотетически могли быть использованы при составлении «Венца веры», Симеон ссылается ещё на один четий сборник – Пролог, именуя его иногда синонимично Синоксарь. Стоит отметить, что Маршан в своём сочинении неоднократно привлекает иллюстративный материал из католического «Бревиария». Логично было бы предположить, что в данных ситуа-

¹¹³ В латинских памятниках этот фрагмент воспроизводился, в частности, в «Золотой легенде» (*Jacobus de Voragine. Legenda Aurea*. Р. 459).

¹¹⁴ Каган М.Д. Апокрифы о крестном древе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1 / Отв. ред. Д.С.Лихачёв. Л., 1988. С. 60–66.

¹¹⁵ Каган М.Д. От коих частей создан бысть Адам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 153–155.

циях московский книжник будет подыскивать подходящие примеры из аналогичных православных памятников. Но Симеон поступает таким образом лишь четыре раза: в контексте рассуждений о том, когда начинается ангельское «хранение» людей, он ссылается на слово св. Нифонта из Пролога на 29 декабря; описывая тело Христа после Воскресения – на поучения на 12 июля (фрагменты крови и волос из бороды Спасителя находятся в Хиландаре) и св. мученика Варипсава на 10 сентября; обосновывая, что после своего сотворения Адам «даже и до шестаго часа в раи пребысть» (Вв. 86), – на воспоминание Адамова изгнания в неделю сыропустную. Любопытно, что в последнем случае «Hortus pastorum» также приводит точку зрения о том, что Адам провёл в раю не более 6-ти часов, но ссылается при этом на труд «Contra haereses» Отца Церкви II в. Иринея Лионского (Нр. 54). Здесь перед нами ещё один пример того, как Симеон сохраняет подобранный Маршаном фактический материал, но подыскивает для него порой другие, более привычные для православного читателя референции.

Только один раз встречается в «Венце веры» отсутствующая у Маршана ссылка на античного автора, которая позволяет предположить обращение Симеона непосредственно к источнику или к его пересказу другим автором. Речь идёт о небольшом фрагменте из Аристотеля. Примечательно, что он не назван по имени, но упоминается просто как «философ» – именно так (с большой буквы) именовался Аристотель в схоластической традиции начиная с трудов Фомы Аквинского; и Симеон, судя по всему, этой самой традиции и подражает. Приведённое в «Венце» объяснение, что положение Символа веры о сидении Христа одесную отца нельзя понимать в буквальном смысле как сидение, ибо «не еже седети есть естественное оустроение плоти ч(е)л(ове)чeskія, но еже стояти, по фїлософу» (Вв. 254), не встречается, правда, в аналогичном месте у Маршана, а также в рассуждениях Аквината «De sessione Christi ad dexteram Patris» (III, q. 58).

Помимо нового иллюстративного материала, в «Венце веры» встречается целый ряд сюжетов, который или вовсе отсутствует в «Hortus pastorum», или **расписан бельгийским богословом** значительно менее подробно. К таковым можно отнести, в частности, подробное описание чинов ангельских и их функций (Вв. 65–67), рассуждение о злых ангелах (Вв. 75–83); о способах деторождения, если бы человек остался безгрешным (Вв. 88–89). Более подробно

прописаны у Симеона и главы об Антихристе, хотя общий набор сюжетов в «Венце» и в «Hortus» почти идентичен. В этом разделе московский книжник дополняет текст Маршана за счёт деталей, собранных им в сочинениях преимущественно западного происхождения. Так, в частности, со ссылкой на одного из основоположников схоластики, Отца Церкви Ансельма Кентерберийского (Anselmus Cantuariensis, 1033–1109) появляются рассуждения о том, где и как воспитывался Антихрист (Вв. 265). В эту же главу Симеон вставляет рассуждение «О ц(а)р(с)твovaniи Антихрiстове, и о Гоге и Магоге» (Вв. 273). В «Hortus» нет аналогичного самостоятельного раздела; Маршан лишь цитирует Откр. 20:7 о том, как сатана обольстит народы Гога и Магога после своего освобождения.

Названными выше и подобными им ссылками, фрагментами из житийной и апокрифической литературы московский книжник не только демонстрирует читателю свою колоссальную эрудицию, но и умело маскирует фрагменты, позаимствованные из сочинения бельгийского богослова *ad verbum*, «разбавляя» их новым иллюстративным материалом.

В качестве примечания необходимо отметить и те новые по сравнению с «Hortus pastorum» фрагменты, которые попали в «Венец» благодаря Сильвестру Медведеву. Помимо редакторской правки, отдельных замечаний по терминологии, словоупотреблению (они, как правило, вынесены и в черновой, и в белой версии на полях) и использованию библейских текстов¹¹⁶, Сильвестр иногда позволяет себе и более серьёзные несогласия с автором «Венца веры». В частности, напротив рассуждений Симеона о том, что не всем суждено умереть перед Вторым пришествием Христа, Медведев делает пометку: «Но в Скрижали¹¹⁷ обретается на ли-

¹¹⁶ Известно, что степень редакторского вмешательства Сильвестра была ещё большей в тех сочинениях Симеона, которые готовились для печати. Так, например, в «Обеде» и «Вечери» была сделана стилистическая правка, устранены полонизмы и т. п. Сильвестр также указал своему наставнику на то, что он использует отдельные правила из «Декрета Грациана», не имеющие аналогов в правилах греческих (Елеонская А.С. «Обед душевный» и «Вечеря душевная» Симеона Полоцкого в историко-литературном процессе. С. 127, 129).

¹¹⁷ Речь идёт о фрагменте толкования Никео-Константинопольского Символа веры в сборнике «Скрижаль духовная, преложенная ново с греческаго дїалекта на славенскїй» (М., 1656, глава 98 «О исповеданїи веры»), основу которого составляла компиляция греческого иеромонаха Иоанна Нафанаила (Муретов Д. Греческий подлинник никоновской «Скрижали». М., 1892).

сте 409 яко вси оумрут прежде воскресенія» (Син. 285, с. 202). В чистовом варианте данное замечание приводится уже не на полях, но интегрировано в основной текст (*Вв.* 288). Сильвестр Медведев зачастую так и поступал с собственной правкой: она носилась первоначально на черновой вариант, а при переписывании Сильвестр переносил собственные замечания и вставлял их в основной текст «Венца».

Как минимум дважды Сильвестр позволяет себе более пространственные интервенции в редактируемый им текст. Перед предисловием к «Венцу» приводятся выписки из Отцов Церкви о предмете и сущности веры; Сильвестр добавляет цитату из 25-й главы «Беседы на Евангелие от Матфея» Иоанна Златоуста: «Вера светилни(к) есть, ибо яко же светилни(к) просвещает(т) до(м): тако вера д(у)шу» и из неидентифицированного сочинения Августина: «Вера есть ч(е)л(о)в(е)чя сп(а)сенія начало, без нея никтоже въ число с(ы)но(в) б(о)жїихъ може(т) достигнути или прїити. Без нея вся(к) тру(д) ч(е)л(о)в(е)чь суете(н) есть». В рассуждениях об ангелах Медведев вставляет «заданіе» о «внутреннем» и «внешнем» посылании ангелов «во службу человекомъ» и ответ на него. В черновике Син. 285 фрагмент дописан по нижнему полю (л. 37); в чистовой версии он не был интегрирован в текст, но остался на полях (*Вв.* 72).

ГЛАВА II. КАТЕХЕТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

§ 1. Пространный катехизис: композиционные особенности и техники редактирования

Как было уже отмечено, в наследии Симеона Полоцкого сохранилось три катехизиса – два рукописных и печатный в составе букваря 1679 г.

Печатный катехизис нельзя в строгом смысле слова считать авторским сочинением: он представляет собой незначительную переработку поучения о вере, опубликованного впервые в учебнике «Наука ку читанію» (Вильно: тип. Братская, 1596). Поучение было составлено Стефаном Зизанием и имело отдельный подзаголовок: «Изложене о православной вере. Коро(т)ки(м) пытање(м) и о(т)поведанье(м), для латвешаго вырозуменя, хр(ис)тіянски(м) дете(м). Странны(й) пытае(т) зловерны(й), а правосла(в)ны(й) бл(а)говерный о(т)поведаеть». К данному памятнику и к букварному тексту 1679 г. мы обратимся позже.

Полное название хронологически более раннего – пространныго катехизиса Симеона Полоцкого – «Кніга краткихъ вопросовъ и о(т)вето(в) катехистічески(х) иже о тріехъ добродетелехъ б(о)гословскихъ, о Вере, о Надежде, о Любви. Къ тому о десятословіи, о седми тайнахъ, о седми гресехъ смертныхъ, вопросы и о(т)веты содержащая. И разрешеніе вопросовъ различны(х), о гресехъ противу десятословію бывающихъ. И разрешеніе случаевъ бывающи(х) о(т) седми греховъ главны(х). Напоследокъ врачевства общая на вся грехи и Размышленіе краткое, в пособіе кающимся имущая. Во славу Б(о)жію, в ползу же православныхъ хр(ис)тіанъ самага б(о)га наставленіе(м) и пособіемъ». На титульном листе катехизис да-

тирован 12 марта 1671 г. Во всех рукописях он встречается в паре с «Венцом веры» и состоит, как следует из самого названия, из нескольких самостоятельных частей.

Катехизис в собственном смысле слова¹¹⁸ предваряется небольшим рифмованным вступлением:

Въ зеркало зрѣть д(у)шевно кто книги читает(т).
В ни(х) пороки си познавъ совесть очищает(т).
Хотяй мудрость горною д(у)ше си стяжати,
Да тщится книгу сѣю прилежно читати.
В ней бо вера правая въ кратце заключенна,
Бл(а)гаяже делеса и слая явленна:
Бл(а)гая, во еже бы та вернымъ деяти,
Слая паки, еже бы всемъ онехъ гонзати (*Пк.* 1об.).

Текст организован в соответствии с тремя так называемыми богословскими добродетелями – верой, надеждой и любовью. Категория богословских добродетелей была известна ещё в патристическую эпоху. Её выводили из фрагмента Первого послания апостола Павла к Коринфянам (13:13). Изложение истин веры и основ христианской нравственности по такой схеме восходит, как считается, к сочинению Августина «Энхиридион к Лаврентию, или о вере, надежде и любви» (421/423 гг.)¹¹⁹. И в этом отношении композиция пространного катехизиса Симеона полностью соответствует структуре памятников данного жанра религиозной литературы в католической традиции XVI–XVII вв.¹²⁰; по аналогичной схеме выстраивается, в частности, и катехизис Киевского митрополита Петра Могилы. В тексте Симеона после небольшой вступительной части об имени христианина и о ереси следует последовательное толкование 12-ти статей Апостольского символа веры (соответствует добродетели вера); общие рассуждения о молитве, объяснение семи прошений «Отче наш» и поучение о блаженствах (надежда); истолкование заповедей Декалога, изложение сути церковных таинств и изъяснение семи «главных» грехов (любовь).

¹¹⁸ Здесь и далее цитируется в тексте как «*Пк.*» по Беловому списку Син. 286, страницы 2-го счёта.

¹¹⁹ *Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Charitate* // PL. T. XL. Parisiis, 1841. Col. 231–288.

¹²⁰ *Корзо М.А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. С. 43, 55, 65, 69, др.

Все перечисленные разделы катехизиса и структурно, и содержательно соответствуют «Praxis Catechistica»¹²¹ Маршана. После собственно катехизиса приводится несколько самостоятельных, но тематически связанных с ним поучений. Первые два «Разрешения»¹²² адресованы исповеднику и повествуют об отдельных грехах против десягословия (P. 143–212) и о том, в каких конкретно поступках получают выражение семь «главных» грехов и каковы способы их «врачевания» (P. 212–236). Данные поучения соответствуют «Summarium resolutionum pastoralium» бельгийского богослова. В самом конце Симеон даёт небольшую подборку размышлений, призванных помочь приступающему к исповеди христианину вызвать у себя «сокрушение совести» (Син. 286, с. 237–243), которые не имеют буквальных параллелей в «Hortus pastorum».

Сравнение «Praxis Catechistica» с пространным катехизисом Симеона показывает, что сочинение Маршана было переложено практически в полном объёме. Чтобы проиллюстрировать, насколько буквален перевод Симеона, приведём начало обоих памятников, выделяя курсивом несовпадающие фрагменты:

Пространный катехизис	«Praxis Catechistica»
«– Хр(ис)тїанїнъ ли еси ты?	«– Es tu Christianus?
– Есмь бл(а)годатїю б(о)жїею.	– Sum equidem per gratiam Dei.
– О(т)куда тебе сїе имя?	– Unde tibi illud Nomen?
– О(т) Хр(ис)та, иже елеемъ ос(вя)- щенїя помаза мя.	– A Christo, qui oleo sanctificatio- nis me unxit.
– Когда, и где имя сїе прїяша вернїи?	– Quomodo nomen illud accepe- runt Fideles?
– В начале ц(е)ркве новїя бл(а)- годати, во граде Антїохїистемъ.	– Initio Ecclesiae novae in Urbe Antiochena.
– Како прежде нарицахуся?	– Quomodo antea vocabantur?
– Оученицы, или братїя.	– Discipuli vel Fratres.
– Еще како?	– Quomodo adhuc?
– Еще Галїлеане, Назореи, о (sic!) Ии(су)са иже о(т) Назарефа Галїлейскаго.	– Galilaei et Nazaraei, a Iesu de Nazareth Galilaeo.

¹²¹ Цитируется в тексте как «PC.» по экземпляру «Hortus pastorum» ГПИБ, листы 6-го счёта.

¹²² Цитируется в тексте как «P.» по Син. 286, страницы 2-го счёта.

– К чesому насъ обвязуеть имя хр(ис)тiанское?

– *Ко еже исповедати И(с)у(с)а Хр(ис)та истинна б(о)га быти, оученiя его слушати, готовым же быти и оумрети за Хр(ис)та*

– Кая суть иная обвязанiя хр(ис)-тiанская?

– Обвязуется вся(к) хр(ис)тiанiнъ выну бл(а)годарити б(о)га, о своемъ в веру призванiи.

– Что к тому?

– Яко есть наследни(к) имене: тако иматъ быти подражате(л) с(вя)-тости Хр(ис)товы.

– Кое иматъ быти зеркало повседневное хр(ис)тiанское?

– Житiе и добродетели И(с)усъ Хр(ис)товы.

– Суть ли мнози хр(ис)тiане?

– Суть мнози числомъ, но мали житiя заслугою.

– Чесо ради тако?

– Яко не мнози Хр(ис)та подражаютъ.

– Кое есть знамя хр(ис)тово?

– Знамя ч(ес)тнаго кр(ес)та.

– *Est-ne divisio inter Christianos, quod aliqui vocentur Franciscani, alii Benedictini, alii Bernardini?*

– *Non est: nam Franciscus, Benedictus, Bernardus, sunt Duces ad perfectionem sub Christo.*

– *Ad quid nos obligat nomen Christianum?*

– *Ad moriendum pro Christo.*

– *Declara exemplis.*

– *S. Sebastianus, S. Diaconus, S. Blandina per Nomen Christianum animati sunt ad Martyrium.*

– *Sunt-ne aliae obligationes Christiani?*

– *Obligatur iugiter agere gratias Deo de sua ad fidem vocatione.*

– *Quid ultra?*

– *Sicut est haeres Nominis, ita debet esse imitator Sanctitatis Christi.*

– *Quod debet esse speculum quotidianum Christiani?*

– *Vita et virtutes Iesu Christi.*

– *Sunt-ne multi Christiani?*

– *Sunt multi numero pauci vitae merito.*

– *Quit ita?*

– *Quia pauci Christum imitantur.*

– *Quod est signum Christiani?*

– *Signum Crucis.*

– *Како то во ображається верными?*

– *Согну(в)ше три пе(р)вья пе(р)-сты десницы, полагае(м) на челе, пото(м) на чреве, таже на десной раме, напоследокъ на левой з(лаго)-люще: во имя <...>. Или сїю м(о)-л(и)тву: Г(оспо)ди Иу(су)се Хр(ис)-те б(о)же на(ш) помилуй насъ.*

– Кая полза сего?

– Содержи(т) исповеданіе веры с(вя)-тѣя Тр(ои)цы, кто(му) воплощенія и страсти б(о)жїя с(ы)на.

– Кая еще полза?

– Многу силу иматъ на дїявола и на его слоденїя» (Пк. 1–2)

– Quis fructus illius?

– Continet professionem fidei SS. Trinitatis: Item Incarnationis et Passionis Filii Dei.

– Quis ulterior fructus?

– Multam vim habet contra daemonem, et eius maleficia» (PC. 35)

Приведённые выше отрывки хорошо иллюстрируют то, каким образом Симеон работал с латинским оригиналом. Текст переведён дословно, опущены лишь 2 фрагмента, которые могли бы вызвать непонимание у православного читателя: рассуждение о разделении христиан на францисканцев, бернардинцев и бенедиктинцев и пример святых Севастиана, Диакона и Бландина как Христовых мучеников. Единственный отличающийся от Маршана ответ, соответствующий «Ad moriendum pro Christo», в черновом варианте был первоначально переведён буквально («Ко еже оумрети за Хр(ис)та»), и лишь позднее была добавлена надстрочная вставка (Син. 285, с. 337), сделанная, по всей видимости, Сильвестром Медведевым. С другой стороны, Симеон внёс в текст два добавления: о том, что имя «христианин» обязывает нас исповедовать Христа и слушать его учение, и описание трёхперстного крестного знамения. Последнее было атрибутом всех без исключения католических школьных катехизисов посттридентской эпохи, но в культурной ситуации России второй половины XVII в. играло, как известно, совершенно особую роль.

Одна из наиболее типичных в данном случае техник работы Симеона с текстом Маршана – это дробление или, наоборот, укрупнение вопросов бельгийца:

«– О(т) кого ликованія¹²³ пріяху
начало?

– От демона, или о(т) змія, ибо яко
онь кругохожденіе обыче творити:
так и лиководящіи» (Пк. 83)

«– A quo duxerunt choreae origi-
nem?

– A daemone, seu serpente.

– Quare?

– Quia sicut ille, sic et illi, qui
choreas ducunt, circuitus solent
facere» (PC. 49)

Наряду с перекомпоновкой отдельных вопросов, московский книжник исключает в процессе перевода целый ряд фрагментов. Остановимся на наиболее значимых. Полностью был опущен состоящий из 34 вопросов и ответов тематический блок об индульгенциях, который в «*Praxis Catechistica*» следовал после толкования так называемого «Ангельского приветствия», или молитвы «Радуйся, Мария», и перед рассмотрением третьей богословской добродетели – любви (PC. 45–46). Вместо него Симеон вставил объяснение евангельских блаженств (Пк. 63–67). Анализируя 5-ю статью Символа веры о сошествии Христа в ад, Симеон не включает в свой катехизис вопрос Маршана о сошествии Христа в чистилище («*Numquid etiam descendit [Christus] ad Purgatorium? Etiam: Quia et inde aliquos liberavit, immo forte omnes*», PC. 38). Также опускается и фрагмент, декларирующий наличие частного суда сразу после смерти («*Numquid unus quisque in morte subit iudicium particulare? Certum est ita esse*», PC. 39).

В христологической части катехизиса из ответа на вопрос, все ли части своего тела воспримет воскресший Христос, Симеон изымает утверждение о том, что воскресшее тело обретёт даже упавшие с головы Спасителя волосы («*Resumpsit omnes; etiam capillos variis locis sparsos resumpsit*», PC. 38). Примечательно, что данный фрагмент, встречающийся у Маршана не только в «*Praxis*», но и в самом «*Notus*», Симеон воспроизвёл в полном объёме в «*Венце веры*» (Вв. 228–229). Фраза: «*Воспріять [Христос] вся, и власы разне разсыпанная*» была первоначально включена в черновик пространного катехизиса (Син. 285, с. 351), но потом зачёркнута.

В пространный катехизис не вошли все случаи употребления бельгийским автором *filioque*. В толкование 9-й статьи *Credo* не попала довольно пространное рассуждение Маршана, почему видимая Церковь называется кафолической (в терминологии латинского

¹²³ Здесь – хороводы.

источника – Catholicam), и вопрос: «Quare dicitur Ecclesia Romana?» (PC. 40). На их место Симеон вставляет фрагмент об основаниях Церкви и перечень церковных заповедей (ПК. 35–36). Смысловому редактированию подвергается и само определение Церкви:

«Собраніе всехъ верныхъ по(д) единою главою ц(е)ркве Хр(ис)-то(м)» (ПК. 33)	«...congregationem omnium fidelium sub Christo, et eius in terris Vicario» (курсив мой. – М.К.) (PC. 40)
---	--

Осуществив такое редактирование, Симеон тем не менее оставил категоричную максиму Оригена (ок. 185–253/254) и Киприана Карфагенского (Thascius Caecilius Cyprianus, 200/10–258), «яко вне ко(в)чеха Ноева не може быти спасеніе: Тако ниже вне ц(е)ркве кафолическія» (ПК. 35; PC. 40)¹²⁴, вновь ставшую актуальной в связи с противостоянием различных христианских конфессий в Европе XVI–XVII вв.

В контексте толкования статьи Символа веры об отпущении грехов Симеон опускает рассуждения Маршана о том, можно ли быть до конца уверенным, что грехи действительно будут прощены («Potest-ne quis certo scire sibi remissum peccatum? Non potest infallibili certitudine, nisi ex speciali revelatione. Quomodo ergo habebit pacem conscientiae? Sufficit ad hoc probabilia habere testimonia, quae non desunt his qui faciunt quod in se est», PC. 40). Для бельгийского богослова данный сюжет был актуален в связи с принципиальным различием в понимании самой возможности отпущения грехов и его процедуры в католическом и протестантском богословиях. Работая с «Praxis Catechistica», московский книжник сначала перевёл эти вопросы полностью:

«– Может ли кто известно ведети, яко оставися ему грехъ?

– Не можетъ ведети совершеннымъ веденіемъ, разве чре(з) особое о(т)кровеніе.

– Како оубо можетъ имети миръ совести?

– Доволно есть на се имети доводная сведетелства ихъ же нелишаются, творящїи еже подобаетъ творити» (Син. 285, с. 357¹²⁵).

В процессе же редактирования они в беловую версию не попали.

¹²⁴ Śliwiński A. Extra Ecclesiam salus nulla // Encyklopedia Katolicka. T. 4. Lublin, 1989. Kol. 1474–1475.

¹²⁵ В рукописи нарушена пагинация: должно быть с. 361.

В меньшей степени редактуре подверглись разделы пространного катехизиса, рассматривающие молитвы «Отче наш» и «Радуйся, Мария». В первом случае, говоря о «врачевствах» против искушений, Симеон опускает положение о возможности верующего обратиться к заступничеству Богородицы, оставляя лишь упоминание о молитве ко Христу и святым. Здесь, правда, можно предположить непреднамеренность пропуска, потому что в этом месте в пространном катехизисе происходит сбивка нумерации перечисляемых Симеоном «врачевств» (Пк. 56). Из объяснения молитвы «Радуйся, Мария» был исключён фрагмент о значении слова «Ave», где среди прочего Маршан рассуждает об образовании «Ave» из имени «Eva» и противопоставляет Богородицу праматери рода человеческого (РС. 44). В катехизисе Симеона и в «Praxis» значительно отличается и толкование второй части данной молитвы, которая, как известно, в православной и католической традициях звучит по-разному.

В контексте рассуждений о четвёртой заповеди Декалога («Помни д(е)нь субботный с(вя)т(и)ти, сиречь с(вя)т(и)й»; у Маршана по католической классификации – третья) в пространном катехизисе отсутствует вопрос о связи соблюдения воскресного дня с Богородицей («Quare dies Sabbati est solemnis Virgini? Quia mansit illo die in ea lumen fidei, aliis omnibus vacillantibus», РС. 48). В катехизисе Симеона не попал фрагмент, для чего можно использовать освящённую воду. Примечательно, что в черновой версии данный фрагмент сначала был, потом же его зачеркнули:

<p>«– Воды с(вя)щ(е)нныя кая есть польза? – Простимы(х) греховъ очищеніе, наветовъ Діаволскихъ и тщеть прогнаніе» (Син. 285, с. 393)</p>	<p>«– Quae sunt utilitates aquae benedictae? – Venialium expiatio, insidiarum diabolicarum et damnorum depulsiō» (РС. 52)</p>
--	---

Симеон отказался также от вопросов об обрядах, связанных с отправлением того или иного таинства (в «Praxis Catechistica», например, р. 53), поскольку не все они соответствовали практике Православной Церкви. Более значимым представляется пропуск рассуждений Маршана о необходимости особого праздника, посвящённого освящённому Телу Христа, и анализа ситуаций, при которых допустимо причащать светских лиц под двумя видами

(PC. 53). В первом случае речь шла о празднике *Festum Sanctissimi Corporis Christi*, инициированном в 1264 г. буллой «Transiturus» Урбана IV (**Jacobus Pantaléon, ок.1195–1264**), включённом в литургический календарь Католической Церкви в 1317 г. Иоанном XXII (**Jacques d'Euse, 1244/49–1334**) и ставшем впоследствии важной составляющей посттридентского католического благочестия. Особое почитание освящённого хлеба московские книжники конца XVII в. называли хлебопоклоннической ересью.

Симеон опускает и фрагменты о том, почему таинство елеопомазания (или *extrema unctio* в латинской традиции) получило такое название; об установлении именно семи ступеней священства и о том, входит ли в их число первая тонзура (PC. 54). Несколько незначительных пропусков сделано и в перечнях так называемых «дочерей» отдельных смертных грехов или грехов, от них производных.

Целый ряд лакун носит, вероятно, случайный характер: так, в контексте заповеди о почитании родителей отсутствует вопрос о том, какие блага выпадают на долю почтительных сыновей ещё при этой жизни (в «Praxis» р. 49). Пропуск явно непреднамеренный, потому что в тексте Симеона образуется смысловой разрыв между предыдущим и последующим фрагментами (Пк. 85).

Наряду с исключением отдельных блоков вопросов и ответов, Симеон дополняет «Praxis Catechistica» Маршана, и дополнений этих значительно больше, нежели пропусков. Целый ряд вставок незначителен по объёму и носит исключительно пояснительный характер. Так, в частности, поступил московский книжник при описании одной из версий, где состоится Страшный суд¹²⁶:

«Или в раи зе(м)номь. Аще обретается цель: или в некой стране превеселой б(о)гу знаемой» (Пк. 26)	«Sunt in Paradiso terrestri, vel in Regione aliqua amoena Deo cognita» (PC. 39)
---	---

Рассуждая о том, была ли при родах Богородицы необходимость в помощи акушерки, Симеон вставляет опровержение бытовавшего в апокрифической литературе сказания о повивальной бабке, помогавшей при рождении Христа¹²⁷:

¹²⁶ Здесь и далее в цитатах курсивом выделяются добавления.

¹²⁷ Сцены омовения новорождённого Христа Соломией встречаются в рождественских композициях уже с V в.

«Неціи мнять, яко бе тамо баба Соломія: Но вернее есть непщевати, яко не бяше тогда баба, за неже рожденіе М(а)рїино бе оудобно, и кроме всякія скверны» (Пк. 17)

«Nequaquam; quia partus eius fuit facilis, et sine ulla sorde» (РС. 38)

Любопытно, что в черновой версии «Венца» после утверждения, что «Рожденіе преч(ис)тыя Д(е)вы с величайшею бе чистотою, кроме всякія раждающимъ обычныя скверны», стояло объяснение: «Тако оутвердиша о(т)ци с(вя)тіи на соборе иже в Трулле в каноне 79 г(лаго)люще сице...». Далее следовало несколько пустых строк, разлинованных, вероятно, для цитаты (Син. 285, с. 99). Ссылка на Трулльский собор была зачёркнута (самим Симеоном? Сильвестром Медведевым?) и в беловую версию не попала (Вв. 146).

Что касается значительных как по объёму, так и по содержанию дополнений, внесённых Симеоном в текст Маршана, то их можно условно разделить на две группы. К первой относятся фрагменты «Hortus pastorum», которые не были включены самим бельгийским богословом в «Praxis». Некоторые из них Симеон использовал при составлении «Венца веры». Поэтому совершенно очевидно, что подготовка катехизиса не была делом исключительно механическим, но московский книжник дополняет и «украшает» свой текст запомнившимися ему примерами и цитатами из «Hortus». Ко второй группе относятся фрагменты, позаимствованные Симеоном из других источников: как сочинений отдельных богословов (достаточно редко), так и изданий киевской печати (значительно чаще).

Можно отметить всего несколько случаев, когда Симеон расширяет ответ на тот или иной вопрос за счёт цитат из Писания (например, говоря об установлении таинства покаяния, книжник приводит слова Христа о вручении апостолам власти «разрешать» и «связывать» – Ин. 20:23; Пк. 107). Столь же редко московский книжник разворачивает излишне лаконичное рассуждение Маршана ссылками на церковные авторитеты: жанр катехетического поучения, как представляется, просто не предполагал странного цитирования. В двух случаях Симеон дополняет текст «Praxis Catechistica» высказываниями Иоанна Дамаскина: «Есть велико [число падших Ангелов], ибо о(т) всехъ чиновъ неціи падоша, въ ихъ же место людїе избраннїи возносятся. Или по Дамаскину,

цельный ликъ приземный падеся» (Пк. 10). Данная цитата была вставлена уже в «Венец веры» (Вв. 88). В черновой версии пространного катехизиса она была дописана рукой Сильвестра Медведева (Син. 285, с. 343), который, следовательно, мог в процессе редактирования также осуществлять какого-то рода сверку двух текстов. Вторая цитата добавлена в раздел о разновидностях смертных грехов: «[Лень] есть гну(с)но(с)ть оума, бл(а)гое начати или совершати небрежущаго. Или по Дамаскину с(вя)тому. Лено(с)ть есть печаль, сице отягощающая д(у)шу, яко ничесо же бл(а)готворити хотети ей» (Пк. 140). Дополнение «по Дамаскину» во втором фрагменте Симеон мог позаимствовать из «Мира с Богом» Иннокентия Гизеля (с. 317). На самом деле из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина можно реконструировать лишь первую часть определения; поясняющая концовка взята из «Суммы теологии» Фомы Аквинского («*Acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animam hominis ut nihil ei agere libeat*». II–II, q. 35, a. 1). В данном фрагменте Аквинат ссылается на «Точное изложение» (кн. II, гл. XIV), но приводит не дословную цитату, а пересказывает текст. Выражение «отягощающая душу печаль» встречалось только в самом раннем латинском переводе греческого текста (именно им и пользовался Фома); в позднейших и более распространённых латинских переводах оно отсутствует¹²⁸. Симеон, следовательно, процитировал определение лени или непосредственно по Аквинату, в сочинении которого он хорошо ориентировался¹²⁹, или (что более вероятно) по «Миру с Богом», который во многих своих частях, в том числе и в рассуждениях о смертных грехах, был сильно зависим от «Суммы теологии».

Говоря о времени творения Ангелов, Симеон дополняет свидетельства «неких богословцев» ссылками на Григория Великого и Иоанна Дамаскина, которые считали, что Ангелы были сотворены прежде создания видимого мира (Пк. 10). Это дополнение к тексту Маршана московский книжник сделал ещё в «Венце» (Вв. 60).

¹²⁸ Wenzel S. The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill, 1967. P. 53.

¹²⁹ На полях принадлежавшего Симеону экземпляра «Суммы теологии» сохранились заметки книжника. Конспекты из Аквината встречаются и в школьных записях Симеона, датированных 1653 г. (Білецький О.І. Симеон Полоцький та українське письменство XVII ст. // Он же. Зібрання праць. Т. 1. С. 430).

Пространный фрагмент об индульгенциях из «Praxis» Симеон заменил толкованием евангельских блаженств (Лк. 63–67). Толкование, судя по всему, было составлено уже после того, как Симеон перевёл катехизис бельгийца целиком: в черновике Син. 285 оно написано на подклеенном листке бумаги (на с. 373). Евангельские заповеди или заповеди блаженства, перечислением которых начинается Нагорная проповедь Иисуса Христа, были неотъемлемой частью почти всех православных катехизисов; у Петра Могилы они приводятся после толкования «Отче наш» или в части катехизиса, посвящённой христианской «надежде». В латинском оригинале Маршана блаженства не упоминаются, зато появляются в заключительной части польского перевода его сочинения перед перечислением так называемых четырёх последних вещей (в издании 1659 г. с. 253–257). Но совершенно очевидно, что польский текст не был использован Симеоном в качестве образца: книжник, как и все православные авторы, приводит 9 заповедей, в то время как в католической традиции было принято выделять лишь 8: стих «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за меня» (Мф 5:11) интерпретируется не как отдельное блаженство, но как обобщающее обращение Христа к апостолам¹³⁰.

К числу наиболее принципиальных отличий относится использование Симеоном двух Символов веры: он приводит формулировки как Апостольского, так и Никео-Константинопольского *Credo*, хотя весь свой анализ так же, как и Маршан, выстраивает в соответствии с символом Апостольским. Как мы помним, аналогичным образом Симеон поступил и в «Венце веры». Больше всего содержательных дополнений сделано в пространным катехизисе именно в первой его части, посвящённой толкованию исповедания веры. Первая значительная вставка из 10-ти вопросов и ответов появляется в разделе, озаглавленном «О с(вя)то(м)». Здесь Симеон подробно рассуждает о том, что есть общее всем ипостасям Троицы и какое из лиц первое или большее, и рассматривает рождение Сына и исхождение Св. Духа по аналогии с солнечными лучами: «Яко с(о)лнце лучы и теплоту ис-

¹³⁰ Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 514–515; Romaniuk K., Salij J. Błogosławieństwa ewangeliczne // Encyklopedia Katolicka. T. 2. Lublin, 1976. Kol. 680–681.

пустило, и н(ы)не испущаетъ, и будетъ испущати: тако б(о)гъ о(те)ць, с(ы)на роди, раждаетъ, и во веки родити будетъ. Д(у)ха же с(вя)таго испустиль есть, испущаетъ, и во веки будетъ испущати» (Пк. 7). Сравнение с солнечными лучами позаимствовано московским книжником непосредственно из «*Hortus pastorum*» (Нр. 43); оно не вошло в «Венец веры», но встречается в тексте краткого катехизиса Симеона. Ещё как минимум два фрагмента, попавшие непосредственно из компендиума Маршана в «Венец», но отсутствующие в «*Praxis*», **встречаются в пространном катехизисе**. Первый из них – о том, в чём состоит образ Божий в человеке – «в томъ, яко ч(е)л(о)векъ имать разумъ волю и память» (Пк. 12; Нр. 53; Вв. 94). Второй фрагмент – рассуждения в 4-й статье *Credo* о символике крови и воды, истекших из пронзённого бока Иисуса:

«– Чесо ради из боку хр(ис)това изиде кровь и вода?

– Знаменующи, яко на сїю двою вся ц(е)рк(о)вь залежить: сиречь на воде кр(е)щенїя, еуже очищаемся: и на крови Евхарїстїи с(вя)тыя: Ибо кровїю Хр(ис)товою и теломъ его б(о)жественнымъ питаемся и оутверждаемся» (Пк. 21; Вв. 191).

Примечательно, что данный фрагмент был дописан в черновой версии пространного катехизиса рукой Сильвестра Медведова (Син. 285, с. 349), который, как мы предположили, мог осуществлять какую-то сверку текстов «Венца» и катехизиса.

Ряд значимых дополнений сделан в христологической части пространного катехизиса. В контексте толкования 3-й статьи Символа веры о воплощении Христа появляется фрагмент из 6-ти вопросов и ответов о двукратном рождении Спасителя, о количестве естеств, лиц, воли и действий во Христе (Пк. 17); данный отрывок также вошёл впоследствии целиком в краткий катехизис. В своей христологической части пространный катехизис демонстрирует сходство с двумя довольно распространёнными в православной книжности памятниками – с «Изложением вкратце о вере, и вопросы и ответы о богословии» Анастасия I Синаита (Антиохийского, ум. 598) и Кирилла Александрийского (ум. 444) и «Изложением о вере» Максима Исповедника (582–662): в обоих случаях вторая (христологическая) часть выстраивается по той же логике, что и рассуждение Симеона.

Ещё один фрагмент из 4-х вопросов и ответов о том, как во время крестных мучений страдала плоть Спасителя при том, что «не пострадала б(о)жество» (Пк. 21–22), дополняет христологическую часть пространного катехизиса. Здесь у Симеона появляется интересная аналогия страстей Христа с проходящими сквозь ветви деревьев солнечными лучами: «Зри, яко древо лучесы освещаемое сечется и режется, лучамь не секомымъ и нережемымъ сущымъ: Подобне, ч(е)л(о)в(е)честву со Б(о)гомъ соединенну во Хр(ис)те бывшу Упостасне, аще по ч(е)л(о)в(е)честву и страдаше Хр(ис)тось Г(оспо)дь, Б(о)жество пребысть без страсти» (Пк. 22). Повествование о «бесстрастии» божественной природы Спасителя во время крестных страданий было неотъемлемой частью всех православных катехизисов, создававшихся в конце XVI – на протяжении всего XVII в. в Речи Посполитой, и являлось полемическим выпадом в адрес одного из направлений антитринитаризма, а именно антитринитариев-патрипассиан. В этой связи в Киевской митрополии активно переписывается и перепечатывается краткое «Изложение о вере» Максима Исповедника, сосредоточенное почти исключительно на христологических сюжетах и включающее пространное рассуждение о том, «колико естеств висе на кресте»¹³¹. Подробно на этой теме останавливается в своих катехетических сочинениях Пётр Могила (Киев, 1645, л. 23–23об., л. 24об.; Москва, 1696, с. 38). Сорока годами ранее назначенные патриархом Московским Филаретом справщики «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания апеллировали к «гласу церковному»: «Пострада Богъ плотию... и погребесе плотию... а божествомъ безстрастен пребысть»¹³², – обосновывая, что на кресте Спаситель принял страдания только плотью, хотя ни тогда, ни позже ипостасное единство во Христе нарушено не было. В полемическом контексте появляется этот сюжет и в сборнике московской печати 1656 г. «Скрижаль»¹³³.

¹³¹ В печатных изданиях этот текст можно встретить в «Книжице в десяти делах» (Острог, 1598) и в целом ряде Псалтырей киевской печати первой половины – середины XVII в.

¹³² Прение Литовскаго протопопа Лаврентія Зизанія съ игуменомъ Илією и справщикомъ Григоріємъ по поводу исправленія составленнаго Лаврентіємъ катехизиса // Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Николаем [С.] Тихонравовым. Т. II. Отд. II. М., 1859. С. 82–83. Справщики имели в виду, судя по всему, одно из песнопений Утрени Страстной субботы.

¹³³ «Пострада во истинну плотию, но яко слово пребысть безстрастно, сиречь, не-пострада, понеже человекъ истиненъ бысть, и непомечтанію распятыя, яко же нещии блядословяты» (поучение «О исповеданіи веры», л. 396).

В христологической части пространного катехизиса также встречаются расширения, позаимствованные Симеоном непосредственно из «Hortus». Как правило, речь идёт о том, чтобы дополнить лаконичное высказывание «Praxis» альтернативной точкой зрения. Приём конфронтации разных позиций, как мы помним, часто использовался московским книжником и при составлении «Венца веры». Так, повторяя вслед за Маршаном, что Христос был совершенно наг на кресте, Симеон тем не менее приводит ещё одну точку зрения: «Обаче неціи г(лаго)лють, яко послежде принесеся сіндонъ, имъ же прикрися» (Пк. 20); в «Hortus» данный фрагмент приводится на р. 109 без ссылки на какие-либо церковные авторитеты. В вопросе о том, истекал ли Христос на кресте кровавым потом или обычным, Симеон расширяет лаконичный утвердительный ответ Маршана:

«← Поть Хр(ис)товъ исти(н)но ли и естественне кровавый бяше?

– Неціи оучителіи мнѣть, поть обычный быти, точію же за зе(л)ность его, и капль подобіе(м) крове капа(в)шихъ, сицевъ нарицатися: Но иніи оутверждають истинно кровавый быти» (Пк. 18)

«← Sudavit-ne ibi Christus verum et naturalem sanguinem?

– Omnino» (PC. 38)

Говоря о том, что Христос умер, преклонив главу, лаконичный ответ бельгийского богослова (Спаситель принял смерть как послушание) Симеон дополняет и другим предположением: «Преклони главу, да бы вси верніи, дали ему последнее целованіе» (Пк. 20).

Аналогичным образом поступает Симеон, расширяя альтернативной точкой зрения ответ Маршана в «Praxis», воспринял ли Христос при Воскресении пролитую им кровь полностью или только частично:

«Неціи гл(агол)ют, яко всю воспріять. *Иніиже повествуютъ яко не всю, ибо на многихъ местехъ обретае(т)ся кровь г(оспо)дня, во время страстей изліянная, и о(т) верныхъ б(ла)голепно почитаемая»* (Пк. 23)

«Etiam omnem resumpsit» (PC. 39)

Свое добавление Симеон берёт непосредственно из «Hortus»¹³⁴, опуская лишь названия городов, где хранятся частицы крови Спасителя. Данный фрагмент не был использован в «Венце веры».

Очевидным свидетельством знакомства Симеона с украинско-белорусской православной традицией данного периода, а также и принадлежности к ней является и включение им в пространный катехизис в контексте толкования 7-й статьи *Credo* фрагментов «Прежде страшнаго суда, где суть д(у)ши праведниковъ оусопшихъ» и «Д(у)ши грешныхъ где н(ы)не обретаются», а также получают ли они уже сейчас воздаяние в полной мере. Одним из свидетельств актуальности данного сюжета для православных богословов Киевской митрополии является его рассмотрение на соборе 1640 г.¹³⁵ и последующее включение пространных рассуждений на эту тему в подготовленный Петром Могилой Требник. Симеон с постановлениями Киевского собора был хорошо знаком: в своей беседе «О душах святых» он как раз на данное положение и ссылается (Син. 289, л. 14об.). В катехизисе отведено 8 вопросов и ответов анализу ожидающего праведников и грешников посмертного воздаяния и его дифференцированности в зависимости от меры заслуг или провинностей в земной жизни (Пк. 28–29).

Книжник также останавливается гораздо подробнее, чем это делает Маршан, на топографии загробного мира. И здесь закономерным образом в пространном катехизисе возникает вопрос, существует ли чистилище, которое признавалось только католической традицией, и какова участь покаявшихся, но не исполнивших наложенную на них епитимью грешников: «Есть ли огонь чистителны(й) време(н)ный» и «Где есть место покаявшихся, но недо(в)лесотворившихъ, или простимо точію согреш(в)шихъ».

¹³⁴ «Quaeritur tamen, an totum sanguinem resumpserit, ut nihil illius maneat in terris? Ratio dubii est, quia Mantuae, Brugis, et alibi traditio est de Christi Sanguine ibi aliquid haberi» (Hp. 120). Маршан ссылается на толкование воскресных евангельских чтений «Rosa aurea» (первое издание – Bologna, 1510) итальянского проповедника Сильвестра Маццоллини (Sylvestro Mazzolini (Prierias), 1456–1523).

¹³⁵ [Сакович Кассиан]. Киевскій схизматическій соборъ, созванный отцомъ Петромъ Могилой и происходившій въ 1640 году, съ 8 и до 18 сентября. Варшава, 20.IV.1641 // Русская Историческая Библиотека, издаваемая Археографическою комиссіей. СПб., 1878. Т. 4. Ст. 30, 32. В московской богословской мысли сюжет о конкретном местонахождении душ после смерти возникает именно под влиянием книжной продукции Киевской митрополии.

Последним местом Симеон, следуя православной традиции, называет мытарства, хотя уже сама формулировка поставленного вопроса (упоминание о непринесении удовлетворения – *satisfactio* в терминологии латинского богословия) звучит почти что как католическое понимание чистилища.

К числу значимых дополнений Симеона, сделанных им в толковании Символа веры, относится и блок вопросов и ответов об исхождении Св. Духа (Пк. 30–32). В построении данного фрагмента обнаруживается значительное сходство с «Изложением» Стефана Зизания 1596 г. Ответы Симеона, правда, как правило, более про-
 странн^{ые}. Приведём для сравнения несколько совпадающих формулировок вопросов:

Пространный катехизис

«Вдвою лицу едина сила испущанія сотворить не два начала, но едино: Якоже и едина сила творенія трѣехъ лицъ, не являе(т) трѣе(х) творцевъ, но единаго творца» (Пк. 30)

«Едина есть сила о(т)ча и с(ы)-новня, оубо яко о(те)ць испущаетъ д(у)ха с(вя)таго: тако и с(ы)нъ» (Пк. 31)

«Изложение»

«Якъ та(м) кгда о(те)ць, и с(ы)нъ и д(у)хъ с(вя)тый, н(е)-б(е)са и зе(м)лю сътворили, не розумеемо тро(х) створителе(в), та(к) же и ту(т), кгда о(те)ць и с(ы)нъ д(у)ха с(вя)т(о)го испущаю(т) дво(х) поча(т)ко(в) немае(м) розумети» (л. 37)

«А кгда(ж) и(х) едина можность и сила, а о(те)ць мае(т) моць д(у)ха с(вята)го испущати. Теды и с(ы)нъ» (л. 37об.)

В первом случае Симеон просто меняет местами первую и вторую части вопроса. Во втором – московский книжник «собирает» ответ из нескольких фрагментов Стефана Зизания. Текст последнего построен как беседа между вопрошающим «странным» или «злов^{ерным}» и отвечающим ему православным. Констатирующий силлогизм «странного» из виленского издания повторяется Симеоном как опровергающий ответ правоверного:

«О(т)ца и д(у)ха с(вя)таго едина есть сила, оубо яко о(те)ць с(ы)-на родить, тако и д(у)хъ с(вя)-тый родить: но сице г(лаго)лати безместно» (Пк. 31)

«А д(у)хъ с(ы)на для чого неможе(т) родити, кгда(ж) есть едино. А о(те)ць роди(т) с(ы)на, то и д(у)хъ с(вя)тый» (л. 38)

Примечательно, что последнее рассуждение Симеона предваряется вводной фразой: «О(т)ветую противнымъ», – и завершается ремаркой: «Твое обличение безместно», хотя ни раздел о Св. Духе, ни весь катехизис в целом не построены (в отличие от текста Стефана Зизания) как полемическая беседа. Позаимствованный из «Изложения» виленского братчика фрагмент об исхождении Св. Духа попал позднее как в краткий рукописный, так и в букварный катехизисы Симеона.

Рассуждения о Св. Духе в пространным рукописном катехизисе расширены также вопросами о его дарах и плодах – разделами, бывшими составной частью любого католического школьного катехизиса той эпохи, но не попавшими в сочинение Маршана по всей вероятности потому, что текст бельгийского богослова ориентировался в качестве модели на «Римский катехизис», предназначенный не для простых верующих, но для приходского духовенства. Здесь Симеон, в частности, говорит о плодах, «в д(у)се ч(е)л(о)вече(с)темь раждаемыхъ»: схожая формулировка встречалась в украинско-белорусской книжности первоначально только в букварных катехизисах так называемой евьенской группы, к которой относятся буквари виленского братства Св. Духа (Евье, 1618; Вильно, 1643, 1645, 1652), Спиридона Соболя (Кутейно, 1631; Могилёв, 1636), могилёвского Богоявленского монастыря, 1649 г. и кутейнского Богоявленского монастыря, 1653 г.¹³⁶ Впоследствии под непосредственным влиянием букварей Спиридона Соболя определение плодов Св. Духа как плодов «духа человека» попадает в буквари московской печати Василия Фёдорова Бурцова (М.: Печатный двор, 1637).

Любопытно, что отдельные, не всегда принципиальные положения пространным катехизиса могут вступать в противоречие с высказанной Сименом в «Венце» позицией. Так, в частности, в рассуждениях о том, когда начинается «ангельское хранение» людей, катехизис признаёт одинаково равноправными обе представленные в «Nortus» точки зрения: начальным моментом этого «хранения» может выступать как принятие человеком таинства крещения, так и момент физического рождения (*Пк.* 11). При со-

¹³⁶ Корзо М. Украинско-белорусские кириллические букварные катехизисы XVII–XVIII вв. // Вісник Львівського Університету. Серія книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології. Вип. 1. Львів, 2006. С. 64.

ставлении «Венца» Симеон принимает только первую из них: «О(т) крещенія... а не о(т) р(о)ж(дес)тва самага» (*Вв.* 70), подкрепляя свою позицию ссылкой на одно из слов святого Нифонта епископа г. Констанции из Пролога.

В контексте толкования 9-й статьи Символа веры «И во единую... Церковь» вместо лаконичного вопроса Маршана, почему Церковь именуется Римской (*РС.* 40), Симеон вставляет фрагмент о церковных заповедях¹³⁷:

«(1) На всякъ д(е)нь бл(а)гоговейно молитися б(о)гу, а въ дни воскресныя и праз(д)ни(ч)ныя б(о)жественныя Літургїи слушати; (2) Посты заповеданныя хранити; (3) Д(у)ховныя люди найпаче о(т)ца д(у)ховнаго почитати; (4) Исповедатися греховъ своихъ во вся четыри посты, а безвременнымъ людемъ поне единощи во с(вя)тую четыредесятницу; (5) Книгъ еретическихъ не читати, и слово пренія неискуснымъ с ними не творити; (6) За Архіереа, за ц(а)ря, и люди г(оспод)а б(о)га молити; и о обращенїи еретико(в) и схизматыкъ; (7) Мірстїи людїе ц(е)рковныхъ именїй да не похищаютъ и не обидятъ. Д(у)ховнїи же техъ именїй не насуеты оупотребляютъ: но на потребы ц(е)рковныя, на странныя, и нищїя: найпаче же на служители ц(е)рковныя; (8) По(с)ты и м(о)л(и)твы о(т) Архіереа своего особъ завещанныя оутоленїа ради гнева б(о)жїя, или иныя деля некія вины бл(а)гословныя, не преслушно содержати; (9) Браки в заповеданныя дни не творити, и нравовъ варварскихъ не подражати: всякихъ же позорищъ не лепы(х) блюстися; (10) С(я)щенникомъ годищное подаванїе во препитанїе, и на вся нужная, не задержно воздавати» (*Лк.* 35–36).

Весьма вероятно, что формулировки 10-ти церковных заповедей были позаимствованы Симеоном из «Мира с Богом» Иннокентия Гизеля (с. 76). Большинство католических памятников XVII в., как пособий для священнослужителей, так и простых школьных катехизисов, выделяло всего 5 предписаний: почитание церковных праздников; посещение воскресных богослужений; соблюдение постов; исповедь и причастие не реже одного раза в год в Пасхальный пери-

¹³⁷ Церковные заповеди как самостоятельная единица катехетического наставления верующих были сформулированы в XIII в. предположительно папой Целестином V (Petrus a Morrone, 1215–1296). В православных катехизисах рубежа XVI–XVII вв. они появляются под непосредственным влиянием католических памятников, в которых церковные заповеди фигурировали после Декалога как своеобразное его развитие и дополнение. Для всех протестантских конфессий выделение церковных заповедей как особой формы регулирующего поведение верующих законодательства не свойственно.

од. Аналогичный перечислению Симеона перечень из 10-ти положений встречается впервые в «Кратком катехизисе» Петра Могилы 1645 г. (л. 28об.–43об.), а впоследствии только у Иннокентия Гизеля. Число десять могло появиться у православных авторов по аналогии с десятью заповедями Ветхого Завета. В тексте Симеона обращает на себя внимание непривычная для православной книжности формулировка про обращение «еретико(в) и *схизматыкъ*» (курсив мой. – М.К.) (Пк. 36), гораздо более типичная для авторов католических. Эта же формулировка, правда, уже не в контексте церковных заповедей встречается и в «Мире с Богом»: «Повелевает намъ Ц(е)рковь <...> да быхомъ м(о)лилися <...> о обращенїи <...> еретиковъ и схизматиковъ» (с. 96).

В начале рассуждения о десяти заповедях Ветхого Завета в пространном катехизисе появляется фрагмент из 9-ти вопросов и ответов с общей классификацией греховных поступков:

«– Что есть грехъ?

– Есть по бл(а)женному Августину слово, дело, или желаніе проти(в)-ное закону, или сущее не по закону б(о)жїю. По Амвросію же с(вя)тому: грехъ, есть преступленіе закона б(о)жїя, и н(е)б(ес)ныхъ заповедей преслушаніе.

– Еликогубъ есть грехъ?

– Сугубъ есть, первородный и действенный.

– Что есть первородный?

– Первородный грехъ есть, иже о(т) Адама на вся ны изливає(т)ся, и в самомъ зачатїи нашемъ намъ приле(п)ляется. Темъ по Ап(ос)т(о)лу: о Адаме вси оумирае(м). Сей грехъ единемъ ч(е)л(о)векомъ Адамомъ вниде въ мїръ, и грехомъ смерть, и тако смерть во вся ч(е)л(о)веки вниде [Адамомъ]. В немъ же вси согрешиша.

– Что есть действенный?

– Есть иже нашими делесы или словесы, или желанми противными закону б(о)жїю самоволно бываетъ.

– Грехъ действенный колико сугубъ есть?

– Сугубъ, смертный и простимый.

– Что есть грехъ смертный?

– Смертный грехъ есть, иже д(у)ше животь бл(а)годати б(о)жїя похищаетъ, и смерть наносить, о(т) б(о)га и о(т) ц(а)р(с)твія б(о)жїя о(т)-лучающую; казни же вечныя достойну творить. О семъ воспоминаеть Іоаннь с(вя)тый въ первомъ посланїи соборномъ [ІІоанн 5:16–17]: есть грехъ ко смерти, не о томъ г(лаго)лю да молится.

– Елици, и кіи суть греси смертніи?
– Греховъ смертныхъ семь есть: Гордость, лакомство, не чистота, зависть, чревоугодіе, гневъ, леность до службы б(о)жїя. Сїиже именуются главными, яко о(т) нихъ мнози инїи греси, аки о(т) корене ветви и плоды раждаю(т)ся.

– Что есть грехъ простимый?

– Простимый есть, иже ч(е)л(о)века, врага б(о)гу не творить, и оудобъ прощается. О семь Іоаннь с(вя)тый г(лаго)лет: **Аще кто оузритъ брата согрешающа грехъ не ко смерти, попроситъ, и дасть ему живот. О(т) сего греха и праведници не свободни, по г(лаго)лу с(вя)таго Ап(ос)т(о)ла Іакова: Много согрешаемъ вси. И по Б(о)гослову: Аще речемъ яко греха не имамы, себе прелщамъ: и истинны несть в нас.**

– Грехъ смертный можетъ ли проше(н) быти?

– Не того ради смертный грехъ сице и именуется, аки бы не прощаему ему быти: но яко д(у)шу оумерщвляетъ повыше реченному, и ве(ч)ныя казни творить достойну. Яко аще бы кто и чудеса творяй, вонь впадъ преставилъ безъ покаянїя, былъ бы за единъ грехъ смертный в Геенну во вержень огненную. Можетъ оубо и сей грехъ прощенъ быти пре(ж)де смерти, за истинное покаянїе» (Пк. 71–73).

Приводимое Симеоном определение греха воспроизводит две классические для католической моральной теологии формулировки Августина и Амвросия¹³⁸. Аналогичные определения со ссылкой на данные богословские авторитеты или без ссылок на них можно встретить в ряде памятников киевской печати и до Симеона: в «Науке о семи тайнах» (л. 49), в составленном Могилой предисловии к Номоканону 1629 г. (с. 3), в «Мире с Богом» Иннокентия Гизеля (с. 24). Версия перевода Симеона гораздо точнее, чем предшествующие ему памятники, передаёт латинский текст. Аналогичное определение мы находим и в «Венце веры» (Вв. 391); но там, как и в памятниках киевской печати, первым указан Амвросий, а вторым – Августин. Обращает на себя также внимание введение Симеоном понятия «действенный» грех как аналога «*peccatum*

¹³⁸ Первое определение было сформулировано Августином в сочинении «Против Фавста-манихея»: «*Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*» (*Contra Faustum manichaeum* // PL. T. XLII. Parisiis, 1845. Col. 418), второе – Амвросием Медиоланским в «Книге о Рае»: «*Quid est enim peccatum, nisi praevaricatio legis divinae, et coelestium inobedientia praeceptorum?*» (*De Paradiso liber unus* // PL. T. XIV. Parisiis, 1845. Col. 292). Оба определения процитированы дословно в «Сумме теологии» Аквината (II–II, q. 162, а. 2; I–II, q. 71, а. 6); скорее всего, именно оттуда, а не из первоисточников они и заимствовались большинством католических авторов.

actuale» в латинской терминологии. В более ранних сочинениях киевских книжников использовался или термин «делательный» («Мир с Богом», с. 25), возникший, предположительно, как калька с польского «uczynkowy», или «действительный» (предисловие к Номоканону 1629 г., л. 3), который можно, в свою очередь, рассматривать как буквальную кальку с латыни. Симеон, таким образом, предлагает своё, отличное от предшественников понятие.

Примечательно, что похожая вставка с общей классификацией греховных поступков была сделана и в польском переводе сочинения Маршана, но не в начале толкования Декалога, как у Симеона, а перед анализом смертных грехов (1659 г., с. 195–197). Допустимо предположить, что сам замысел вставить подобного рода рассуждение был подсказан Симеону польским текстом, но при составлении данного фрагмента московский книжник опирался, по всей вероятности, на вводные замечания Маршана к 1-му трактату «De vitio Superbiae» его сочинения «Tuba Sacerdotalis»¹³⁹. Единственное дополнение, отличающее в *содержательном* отношении фрагмент Симеона от аналогичного у бельгийского богослова, – это появление в вопросе о сущности первородного греха в пространном катехизисе цитаты из Рим 5:12. Цитата приводится по Вульгате: «В нём же вси согрешаши» (*in quo omnes peccaverunt*). В славянском переводе (Острожской Библии, например) она звучит иначе: «Онемже вси согрешаши» (то есть по причине, из-за Адама, а не в нём самом).

В контексте толкования заповедей десятословия между «Praxis» и **пространным катехизисом заметен ещё целый ряд расхождений**. Так, в перечне грехов против 1-й заповеди приводятся не во всём схожие суеверия:

¹³⁹ В используемом нами кёльнском издании «Hortus pastorum» 1635 г. с. 8, 5-го счёта: «Peccati apud Theologos multiplex est divisio. Primo enim dividitur in originale, et actuale. Originale vocant, et quod a primo parente in nos transfusum, et in ipsa conceptione contractum, Baptismo collitur. Actuale, quod per proprios nostros actus, divinam legem transgrediendo voluntarie contrahitur <...> Rursus alia illius divisio est in peccatum mortale et veniale. Mortale est, quod animae vitam gratiae eripit, et mortem affert, quae a Deo Deique regno separat, et supplicio aeterno dignum facit. Veniale est, quod Dei inimicum non efficit, sed illius venia facile impetratur <...> Mortale porro peccatum varias etiam habet divisiones, et varias species. Quaedam dicuntur peccata in Caelum clamantia, quaedam vocantur peccata contra Spiritum Sanctum. Quaedam etiam appellantur peccata capitalia, eo quod sint capita, radices, initia, et prima somenta omnium peccatorum quae ab hominibus committi solent».

«– Есть ли волно носити св(я)-
щенныя некїя вещи на себе?

– За бл(а)гоговеинство волно е(с)ть.

– Волно ли чрез решето, хотети
познаги татя?

– Несть волно: ибо діаволское дело.

– Волно ли сномъ верити?

– Никако, ибо есть суетнейшее дело.

– О(т) стретенїя лицъ некихъ, или
ското(в), подобаетъ ли себе щастїе,
или нещастїе непщевати?

– Сїе суеверїе мерзко есть пре(д)
б(о)гомъ» (Лк. 76)

«– Est-ne licitum ferre Agnum
Dei benedictum?

– Omnino est licitum.

– Quare?

– Quia Ecclesia hoc instituit con-
tra maleficia.

– Est-ne licitum per cribrum velle
deprehendere furem?

– Non est licitum, sed est diabo-
licum.

– Est-ne licitum fidem ponere in
somnia?

– Non est licitum, sed est vanis-
simum.

– Est-ne licitum ferre Evangelium
S. Ioannis?

– Est licitum quando id fit ex pi-
etate.

– Quale peccatum committunt,
qui per artes attrahunt puellas ad
amandum?

– Gravissimum mortale, quia est
maleficium.

– Est-ne licitum ligaturis impe-
dire matrimonium?

– Est etiam id abominabile male-
ficium» (PC. 47–48)

Анализируя заповедь десятословия, запрещающую создавать идолы и поклоняться им, Симеон значительно расширяет лаконичное рассуждение «Praxis» о том, в чём состоит отличие икон от языческих идолов и вводит в свой катехизис следующие вопросы: «Кое есть разнствїе между Иконми и Идолы?»; «Дажь разнствїе ино»; «Во ветхомъ завете, бяху ли Иконы?» и «Почитаху ли Юдеи

тыя херувімы?» (Пк. 77–78). В черновом варианте данный фрагмент первоначально отсутствовал: он написан на отдельном лоскуте бумаги и подклеен к рукописи (Син. 285, с. 379). Совершенно очевидно, что эти сюжеты появляются в катехизисе не случайно: вопрос о допустимости иконопочитания был одним из пунктов полемики православных и протестантов в Речи Посполитой. Запрет на создание «кумиров» или «идолов» и поклонение им, рассматриваемый рядом протестантских конфессий в качестве второй заповеди Декалога¹⁴⁰, и вызванные этим запретом нападки на некоторые формы религиозного благочестия православных стали одной из побудительных причин составления такого полемиического сборника, как «Книга о вере» ([Вильно, ок. 1596])¹⁴¹. Московским книжникам эта работа была известна в том числе и по «Кирилловой книге».

Одна из бесед Симеона была как раз посвящена вопросу иконопочитания (Син. 289, л. 95–112), и в ней впоследствии получили развитие все те сюжеты, за счёт которых был расширен пространственный катехизис. Приведённые выше вопросы образуют своего рода костяк, вокруг которого выстраивается рассуждение в беседе: о различиях между иконами и идолами с подробным разбором постановлений Седьмого Вселенского собора; о создании Моисеем и Соломоном по велению Бога образов, символизировавших херувимов и бывших предметом особого поклонения в Ветхом Завете; о духовном смысле иконы и должном её почитании¹⁴². В своих

¹⁴⁰ См.: *Christiensen C.C.* Art and the Reformation in Germany. Athens, Ohio, 1979. P. 40–64; *Phillips J.* The Reformation of Images: Destruction of Art in England 1535–1660. London, 1973; *Gottmann J.* The Second Commandment and the Image in Judaism // *No Graven Images*. New York, 1971. P. 3–17.

¹⁴¹ Издана в: Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Киев, 1914. Ст. 59–179.

¹⁴² Последний сюжет содержательно перекликается с подготовленным Симеоном документом об улучшении состояния иконописания (Син. 130, л. 172–173). Прошение было составлено для Алексея Михайловича предположительно во время собора 1666–1667 гг. См.: *Майков Л.Н.* Симеон Полоцкий о русском иконописании // Библиограф. Вестник литературы, науки и искусства. 1888. № 11. С. 341–350. Ряд исследователей считает, что появление беседы об иконопочитании было не отзвуком антипротестантской полемики в Речи Посполитой, но ответом на иконоборческие идеи протестантов, проживающих в пределах русского государства (*Былинин В.К.* К вопросу о полемике вокруг русского иконописания во второй половине XVII в.: «Беседа о почитании икон святых» Симеона Полоцкого // *Труды Отдела Древнерусской литературы*. 1985. Т. 38. С. 282).

беседах, правда, Симеон гораздо более свободно, чем в «Венце веры» и в катехизисе, обращается за аргументами как к западным богословским авторитетам, так и к светской философской мысли. Так, в частности, рассуждая о соответствии образа и первообраза в иконном писании, Симеон цитирует «О памяти и воспоминании» Аристотеля¹⁴³ (Син. 289, л. 111).

В контексте 2-й заповеди Декалога о почитании мощей святых одним из аргументов «за» выступает пример того, как сами ангелы заботились о телах и мощах отдельных святых. В «Praxis» Маршан перечисляет примеры почитания, которым со стороны ангелов-хранителей были окружены тела св. Антония Пустынника, св. Северина, блаженных Магдалины, Агаты и Екатерины (PC. 52); в «Hortus» данный сюжет рассматривается гораздо более развёрнуто, но в ином контексте – в разделе о воскрешении из мёртвых (р. 183). Из всех этих примеров Симеон ограничивается лишь упоминанием о том, как ангелы похоронили с честью тело Екатерины, без ссылки, правда, Маршана на «De Probatis Sanctorum» Сурия. От себя же московский книжник добавляет историю с телом «Мовсїя б(о)говидца» (Пк. 78), которое было втайне погребено ангелами. Хотя сюжет о сокрытой от людей могиле восходит к Ветхому Завету (Втор 34:6), Симеон вполне мог опираться здесь как на популярное «Житие Моисея Боговидца», включённое в Великие Четьи-Минеи (под 4.IX), так и на широко распространённые в древнерусской письменности апокрифические сказания о Моисее, входившие в состав различных типов Палеи¹⁴⁴. В «Венце» пример с сокрытием тела Моисея встречается в повествовании о Енохе и Илии как предвестниках Страшного суда. Почитанию мощей святых Симеон Полоцкий посвятит впоследствии одну из бесед, в которой использует отчасти материал о том, как «Аггли мощи с(вя)ты(х) почитают» (Син. 289, л. 82–84), вошедший как в «Венец веры», так и в пространный катехизис.

В толковании заповеди, предписывающей чтить святой день, Симеон добавляет вопрос:

«– Кїй д(е)нь с(вя)тый?»

¹⁴³ В современном русском переводе – «О памяти и припоминании».

¹⁴⁴ *Поньрко Н.В.* Апокрифы о Моисее // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С.Лихачёв. Л., 1987. С. 63–67.

– В ветхомъ завете особнее бе суббота. Таже инїи праздници» (Лк. 81).

И чуть ниже, в вопросе, почему вместо субботы христиане почитают воскресенье, Симеон расширяет ответ Маршана: «Во память воскресенїя Хр(ис)това, еже бысть въ н(е)д(е)лю: *ины(x) ради таинствъ многи(x), в той д(е)нь соделаныхъ*» (курсив мой. – М.К.; Лк. 81–82). Впоследствии сюжету о перенесении «в новой благодати» почитания с субботы на воскресенье Симеон уделит много внимания в сборнике проповедей «Обед душевный». Книга открывается стихотворным предисловием «О Неделе, честь субботы преемшей» (л. 1–4об.), в котором перечисляются 15 случившихся в воскресенье «таинствъ», ставших причиной особого почитания именно этого дня. Часть из них приводится Симеоном со ссылкой на книги Нового Завета, а часть – на сочинения Августина, Оригена, Илариона, папы Льва III и материалы двух Вселенских соборов. Симеон вернётся к подробному анализу этих «таинствъ» в последнем поучении «Обеда душевного» (л. 680об.–687об.). Не только общий замысел данной проповеди, но и весь фактический материал был в полном объёме позаимствован из 3-й части «Hortus pastorum», из раздела о толковании третьей (по католической системе) заповеди Декалога (Нр. 61, 3-го счёта).

Выше уже было отмечено, что Симеон исключил из своего перевода все вопросы и ответы с описанием обрядов церковных таинств. Вместо этих описаний в пространным катехизисе появляется новый материал. Так, в рассуждении о таинстве крещения добавлены два новых вопроса: «Понеже смерть есть плодъ греха, грехъ же истребляется кр(е)щенїемъ вскую хр(ис)тіане оумирають?» и «Чесо ради б(о)гъ попускаетъ тымъ кр(ес)титися, иже о(т)ступники послезде бывають?» (Лк. 102–103). В черновой версии ответ на первый вопрос изначально звучал так: «В кр(е)щенїи оставляется грехъ, а не казнь греха смерти: та бо не оставляется, да праведници ею заслужат себе» (Син. 285, с. 394). Но уже в черновике фраза была отредактирована, и в чистовую версию попала следующая формулировка: «В кр(е)щенїи оставляется гре(x) и казнь будущїя жизни, а не казнь греха смерти: временная, та бо не оставися» (Лк. 103).

В разделе о таинстве Евхаристии Симеон добавляет 3 вопроса и ответа о том, напоминанием каких совершенств Бога является Евхаристия, а также каких таинств Ветхого и Нового Заветов «есть

воспоминаніе» (Лк. 104). Тайнствами Ветхого Завета Симеон называет «Не опалимыя купины, сто(л)па огненна и облака осеняюща, Ковчег завета, Манны, и Агнца Пасхи», а Нового – «Воплощенія Б(о)га слова, р(о)ж(дес)тва, страстей, сме(р)ти, и воскресенія Хр(ис)това». Одним из источников для Симеона в данном случае мог быть фрагмент из входившего в компендиум «Hortus pastorum» трактата «Candelabrum Mysticum», где в разделе о таинстве причастия мы встречаем совершенно аналогичные рассуждения (Нр. 65–66, 4-го счёта).

Рассуждения о причастии Симеон дополняет пространным вопросом: «Чесо ради тело из хлеба и кровь из вина бывает?» (Лк. 105), а также фрагментом, является ли литургия «жертвой» Нового Завета. Здесь вместо лаконичного ответа Маршана, что это удостоверяется Писанием, московский книжник вводит пространное рассуждение: «Мелхіседекъ пожре хлебъ и вино: и в нашей сей жертве несть ли хлебъ сошедый с н(е)б(е)се, и вино крове Хр(ис)товы. А яко Г(оспо)дь и спасъ нашъ на кр(ес)те бе жертва кровавая за весь міръ: Тако бе(з)кро(в)нымъ обычаемъ на пр(ес)т(о)ле по вся дни о(т) Іереов жрется» (Лк. 106).

Значительное по содержанию дополнение сделано в разделе пространного катехизиса, посвящённом таинству священства. Как было уже отмечено, Симеон выбросил фрагмент бельгийского богослова о том, почему установлено именно семь ступеней священства и входит ли в их число первая тонзура (РС. 54). Вместо него Симеон расширяет материал «Praxis Catechistica» изложением «вещи» и «образа» данного таинства, говорит о его слуге и о формальных канонических требованиях, которым должен соответствовать кандидат в священники, осуждает принимающих священство «на мзде» и утверждает, что «Іереи и инїи д(у)ховнїи начальници имуть вящшую оу б(о)га заслугу» (Лк. 110–111).

Рассуждением о «вещи» и «образе» таинства дополняет Симеон и материал главы катехизиса о церковном браке (Лк. 112). Супружеству в пространном катехизисе, равно как и в «Praxis Catechistica», уделено внимания больше, чем какому-либо другому таинству. Фрагмент о «вещи» позаимствован московским книжником, по всей вероятности, из «Мира с Богом» (с. 148). В конце этой и без того обширной главы Симеон добавляет подробное изложение вопросов: «Чесо ради сроднымъ сочататися възбра(н)но?» и «Во ветхомъ завете вскую поймовахуся сроднїи?» (Лк. 115–116).

В пользу предположения о том, что одним из источников для данного раздела катехизиса послужил именно трактат «Мир с Богом», говорит и приводимый московским книжником перечень канонических препятствий к заключению таинства брака. Их список («насилѣемъ съчетаніе; погрешеніе о лице; изумленіе прежде брака¹⁴⁵; скудость летъ; немощь совокупленія; обеть на чистоту; союзъ перваго супружества; прелюбодѣяніе и оубійство; различіе веры; сродство телесное и д(у)ховное»), а также общая классификация («Препятія суть сугуба: 1, препинающая то(к)мо. 2, препинающая и разрешающая», *Пк.* 115) являются буквальным воспроизведением соответствующего фрагмента из сочинения Иннокентия Гизеля (с. 151–163). На полях напротив вопросов о таинстве брака в катехизисе также сделана приписка: «Сихъ толкованіе пространное есть в мире с Б(о)го(м) ч(е)л(о)в(е)ку»¹⁴⁶.

В разделе о церковных таинствах Симеон подверг редактированию и фрагмент о времени установления таинства миропомазания. Принимая положение Маршана об установлении таинства на Тайной Вечери, Симеон более склонен считать этим моментом схождение Св. Духа на апостолов:

<p>«О(т) Хр(ис)та, на тайней вечери, известнее же в день Пентікостіи, егда посла д(у)ха с(вя)таго на Ап(ос)т(о)лы во о(г)ненныхъ языцехъ» (<i>Пк.</i> 103)</p>	<p>«A Christo in ultima coena» (<i>PC.</i> 53)</p>
--	--

В дотридентской католической теологии уживалось несколько точек зрения относительно того, кем данное таинство было установлено. Отцы Тридентского собора склонялись скорее к позиции доминиканцев, численно доминировавших среди участников заседаний, что миропомазание установил сам Иисус Христос, подразумевая, что это произошло до Пятидесятницы¹⁴⁷. Корректируется у

¹⁴⁵ Имеется в виду повреждение рассудка, наступившее ещё до вступления в брак.

¹⁴⁶ Воспроизводимый Гизелем перечень канонических препятствий почти полностью соответствовал принятому в католической традиции с тем лишь отличием, что после Тридентского собора позиция о «немощи совокупления» («si forte coire nequibus») была дополнена положением о заключении брака тайным образом («si clandestinus, et impos»). Примечательно, что данное посттридентское добавление не попало и в «Hortus pastorum».

¹⁴⁷ *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV pontificibus maximis. Romae, 1904. P. 39.*

Симеона также и положение о том, кто совершает таинство миропомазания: у Маршана этой властью обладают только епископы (РС. 53), у Симеона же в соответствии с православной традицией – «Архїереи и Іереи» (Пк. 103).

Совсем небольшие вставки Симеон делает также в главках о «врачевствах» отдельных смертных грехов: «п(р)отиву гордости» (Пк. 120), «на сребролюбїе» (Пк. 124–125) и «противу нечистоте» (Пк. 128–129), говоря о тех, кто грешит против 1-й заповеди:

«Иже еретическія книги чтуть, не искусни суще» (Пк. 85)		«Qui haereticos libros legunt» (РС. 47)
--	--	--

В единичных случаях Симеон также заимствует ряд встречающихся в тексте Маршана глухих (без указания авторства) цитат из произведений тех или иных богословских авторитетов, раскавычивает их и делает, таким образом, частью авторского текста. Так, в рассуждениях Симеона о «возвращении» (*restitutio*) в контексте заповеди «не укради» фактически растворяется известный фрагмент из Августина о том, что никакой грех не может быть прощён до тех пор, пока кающимся не будет возвращено украденное: «Ибо грехъ не оставляе(т)ся, аще оукраденое не возвращается» (Пк. 92; у Маршана РС. 50)¹⁴⁸.

Говоря о приёмах работы Симеона с текстом Маршана, нельзя не отметить ряд сделанных московским книжником лексических замен. Их совсем немного, и самым очевидным является отказ от термина *purgatorium* и замена его *мытарствами*¹⁴⁹:

«И по смерти Агли возводя(т) д(у)шы н(а)ша на н(е)бо: и на мытарствахъ защищаютъ» (Пк. 11)		«Etiam animas post mortem dedu- cunt Angeli in caelum, vel ad Pur- gatorium» (РС. 37)
--	--	---

¹⁴⁸ Августин: «Non remittetur peccatum, nisi restitatur ablatum» (Epistola CLIII // PL. T. XXXIII. Parisiis, 1841. Col. 662).

¹⁴⁹ Отметим, что в «Венце веры» понятия «purgatorium» и «limbo» Симеон заменяет во всех случаях на «ад», например, говоря о символике креста:

«Венец веры» «Глубина есть сила кр(ес)тная, Адъ разорившая» (с. 177)		«Hortus pastorum» «Profundum est vis crucis infernum de- scendens, cum animas e Limbo et Purga- torio liberavit» (p. 139)
--	--	--

Аналогичная замена была произведена Симеоном и в толковании 7-й статьи Символа веры. Можно отметить также перевод «Respublica» (РС. 51) как «весь народ» (Пк. 94)¹⁵⁰, молитву к Деве Марии «Rosarium» (РС. 44) как Акафист и Параксис (Пк. 60); в ряде случаев имя Богородицы «Magia» Симеон переводит как «М(и)ріамъ» (Пк. 15).

Несмотря на определённую терминологическую «чистку», в процессе дословного переложения текста бельгийского богослова Симеон тем не менее заимствует целый ряд схоластических понятий, нетипичных для восточнохристианского стиля богословствования. Таким схоластическим заимствованием в разделе о таинстве Евхаристии становится утверждение о присутствии Христа в таинстве «истинно, вещно, и существенно» (Пк. 104). Именно такое определение (*vere, realiter, substantialiter*) вынес Тридентский собор, придавая католической доктрине о Евхаристии логически законченный вид и дистанцируясь таким образом от позиций различных протестантских конфессий¹⁵¹.

Характерный для Симеона в ряде случаев буквализм перевода приводит к тому, что отдельные термины или формулировки Маршана, понятные в контексте его рассуждений, совершенно лишены смысла в церковнославянской версии. Так, в частности, говоря о преосуществлении Св. Даров в таинстве Евхаристии, Маршан, в соответствии с данным Тридентом определением, акцентирует, что *видимая* материя хлеба и вина и после преосуществления остаётся неизменной («*accidentia remanent sine subiecto*», РС. 53), продолжает восприниматься и зрительно, и тактильно как хлеб и вино. Симеон, скорее всего, понял смысл данной фразы совершенно правильно, но перевёл её буквально («случаи остаются без по(д)става», Пк. 104), придав ей совершенно бессмысленный вид.

Выше уже упоминалось, что в разделах пространного катехизиса о церковных таинствах встречаются такие термины, как «вещь» таинства и его «форма». С их помощью в сочинении Симеона передаются схоластические понятия «*materia*» (используемые свя-

¹⁵⁰ Такой вариант перевода слова «Respublica» говорит о том, что Симеон толковал его в категориях именно польской шляхетской культуры. Это может быть и свидетельством того, что Симеон думал (по крайней мере в тот период, когда работал над переложением текста Маршана) на польском языке. Выражаю свою благодарность Н.Н.Яковенко за данное замечание.

¹⁵¹ *Tyrawa J. Eucharystia // Encyklopedia Katolicka. T. 4. Lublin, 1989. Kol. 1246.*

шеннослужителем предметы и вещи) и «форма» (произносимая им словесная формула), введённые для описания частей таинства ещё Петром Ломбардским (Petrus Lombardus, ок. 1100–1160) в IV части «Сентенций» и окончательно закреплённые в посттридентской сакраментологии. В православной книжности Речи Посполитой данные понятия применительно к таинствам встречаются впервые в «Науке о семи тайнах», «О Сакраментах» Сильвестра Косова, в предисловии к Номоканону 1646 г., подробно анализируются в предисловии к «Евхологиону» Петра Могилы (1646), использует их и Иннокентий Гизель в «Мире с Богом». О чуждости этих терминов московским православным книжникам может говорить в частности тот факт, что Евфимий Чудовский, делая выписки из «Мира с Богом» для своей компиляции о церковных таинствах (Син. 668), их не принимает, усматривая в них буквальную кальку с латыни, а заменяет, например, «форму» на «вид» таинства.

* * *

Несколько слов необходимо сказать и о той правке, которую внёс в текст пространного катехизиса Сильвестр Медведев. Отдельные примеры сделанных им исправлений уже были отмечены по ходу анализа текста. Как и в случае с «Венцом веры», Сильвестр иногда оставляет на полях пометки, что та или иная библейская цитата приводится по версии Вульгаты. Помимо единичных исправлений и корректировок цитат, Сильвестром был дописан ряд вопросов. Так, в разделе о творении добавлен фрагмент:

«– Что понуди б(о)га, ко еже создати вся?»

– Едина бл(а)гошь его, ибо онъ не требоваше тва(ри)» (Син. 285, с. 342), перенесённый и в беловую версию (*Пк.* 10). Другая вставка Сильвестра осталась только в черновике. Говоря об «изводстве» елепомазания или следствиях, к которым приводит данное таинство, Симеон, среди прочего, называет «оставленіе греховъ простимыхъ» (*Пк.* 109). В черновой версии после данной фразы стояло ещё какое-то слово, которое выскоблили и на его месте написали «...греховъ простимы(х), и *оста(н)ковъ*» (Син. 285, с. 398; курсив мой. – *М.К.*).

К этому слову Сильвестр написал по нижнему полю объяснение:

«Останци суть, тїи греси имже по прїятїи инехъ таинъ нужда есть оставитися, найпаче, ихъ же оумирающїи яко невесть, или чювствъ лиши- ся, исповеданїе(м) очистити не можетъ. Еще останци суть, по оставленїи греховъ, немощи некїя д(у)шевныя, и казни временныя. Яже о(т)части сею тайною ослабляются».

Ни само понятие, ни объяснение Сильвестра в беловую вер- сию не попало.

§ 2. Краткий и букварный катехизисы Симеона Полоцкого

Ещё один катехизис, сохранившийся в рукописном наследии Симеона Полоцкого, условно названный нами кратким, был со- ставлен, вероятно, позднее пространного. Если последний переписывался вместе с «Венцом веры», то краткий – чаще всего в соста- ве сборника бесед Симеона. Он представляет собой довольно лак- оничное, состоящее из 66-ти вопросов и ответов изложение основ православной веры¹⁵². *Содержательно* он практически полностью, лишь с небольшими исключениями, составлен из фрагментов про- странного катехизиса (буквально совпадает 47 вопросов и ответов из 66); *композиционно* же тексты не имеют между собой ничего общего. Если хронологически более ранний текст организован в соответствии с тремя богословскими добродетелями, то краткий катехизис выстраивается совершенно иначе. Текст начинается с небольшого вступления:

«– Кто еси ты?

– Ч(е)л(о)в(е)къ есмь естествомъ, созданный о(т) б(о)га, по образу и по подобїю его¹⁵³.

¹⁵² Здесь и далее цитируется в тексте как «Кк.» по Син. 289, л. 351–355. В отличие от катехизиса, обозначенного нами как «пространный», краткий текст не упоминается ни современниками московского книжника, ни исследователями его сочинений. Атрибутировать данный памятник как авторский текст Симео- на позволяет не столько факт его нахождения в бумагах книжника, сколько содержательное сходство с «Венцом веры» и пространным катехизисом.

¹⁵³ Этим вопросом начиналось большинство кратких, предназначавшихся, как правило, для заучивания катехизисов почти всех конфессиональных ориен- таций, с текстов «чешских братьев» начала XVI в. вплоть до католических поучений второй половины XVIII в.

- Что есть въ тебе образъ б(о)жій?
- Три силы д(у)шевныя, оумъ, память, и воля, въ единой д(у)ши.
- Како сѣ суть образомъ б(о)жіймъ?
- Яко въ б(о)зе три суть лица, едино же б(о)жество: тако въ д(у)ши три суть сѣ силы, естество же едино» (Кк. 351).

Далее краткий катехизис выстраивается следующим образом. Сначала идёт рассуждение об имени христианина, крестном знамении и его пользе (вопросы 4–9). Материал полностью позаимствован из вступительной части пространного катехизиса. Симеон лишь сократил и тем самым сильно упростил для читателя вопрос о пользе крестного знамения, оставив только упоминание о его действительности против нечистой силы:

Краткий катехизис	Пространный катехизис
«Велію силу иматъ на прогнаніе діавола» (Кк. 351)	«Содержи(т) исповеданіе веры с(вя)тыя Тр(ои)цы, к то(му) воплощенія и страсти б(о)жія с(ы)на... Многу силу иматъ на діавола и на его злодеянія» (Пк. 2)

Следующие затем общие рассуждения о Троице (вопросы 10–14) прямых параллелей в хронологически более раннем катехизисе не имеют. Значительный по объёму блок вопросов о познании Бога, лицевых и ипостасных свойствах (вопросы 15–29) является воспроизведением фрагмента «основателіе веры» пространного катехизиса с той лишь разницей, что в краткий текст Симеон ещё вставляет цитату из толкования Августина на 85-й Псалом. В данном контексте она приводится (следом за «Nortus pastorum») в «Венце веры» (Вв. 18). Это позволяет предположить, что Симеон не просто механически составлял краткий катехизис из фрагментов пространного, но в отдельных случаях сверял хотя бы отчасти результаты своей компиляции с «Венцом веры» или с какими-то выписками, сделанными из компендиума Маршана.

Христологическая часть краткого катехизиса (вопросы 30–38) представляет собой компиляцию из фрагментов толкования 3-й и 4-й статей Символа веры пространного, а рассуждения о грехах и их разновидностях (39–48) позаимствованы из вступительных рассуждений о Декалоге. В «Praxis» Маршана (как было

отмечено) ни первого, ни второго комплекса вопросов нет. В вопросе о смертных грехах между двумя катехизисами Симеона можно отметить лишь некоторые терминологические отличия: в частности, грех «чревоугодіе» (Пк.) в краткой версии именуется «чревобесіе».

Вопрос 49-й краткого катехизиса: «Что есть истинное покаяніе?» – составлен, по сути дела, из фрагментов нескольких вопросов пространного текста, в котором каждая из составных частей таинства описывается отдельно, и расширен при этом двумя библейскими цитатами (2Петр. 2:22 и Притч. 26:11):

Сокрушение:

«Есть исти(н)но жалети за грехи содеянныя...»

Исповедание:

«...и о(т)цу д(у)ховному истинно исповедати, и намереніе воспріяти...»

«...еже никогда же къ нимъ возвратитися...»

Удовлетворение:

«...и довле творити за ня, еже есть кано(н) наложеный совершити» (Кк.)

«Есть с(е)р(д)ца болезнь, и омерзеніе греха содеяннаго»

«Есть изьявленіе целое греховъ, сотворенное Іерею с намереніемъ одержанія разрешенія...»

«...с намереніемъ не грешити прочее...»

«есть епитеміи содержаніе, юже налагаеть о(те)ць д(у)ховный силою ключей» (Пк.)

Вопросы, связанные с таинством крещения (50–52), а также рассуждения: «Всякъ ли кр(ес)тивыйся... есть правоверень... всякъ ли веруай право сп(а)сень будетъ» (53–54), – не имеют аналогов по формулировкам в пространном катехизисе Симеона.

Блок вопросов и ответов об исхождении Св. Духа (55–64) в полном объёме представляет собой компиляцию из толкования 8-й статьи Символа веры пространного текста. Единственное исключение – напротив 60-го вопроса на поле сделана пояснительная вставка, в чём состоит различие формулировок «чрезъ» и «отъ» Сына («...еллинское дїя знаменуе(т), съ, еже не токмо чрезъ...», Кк. 354об.), которой нет в пространном тексте. Данный фрагмент мог быть позаимствован из 15-го «задания» беседы Симеона «О Святомъ Дусе», составленной, как считают исследователи, ещё

до его переезда в Москву¹⁵⁴. Аналогичное рассуждение о значении греческого «*διά*» было также уже в «Изложении» Стефана Зизания (л. 38), на основе которого мог быть скомпонован фрагмент пространного катехизиса об исхождении Св. Духа, и попало, соответственно, в букварный (печатный) катехизис Симеона 1679 г. (л. 44об.). Не вполне ясно, с какой целью была сделана данная вставка, поскольку апелляция к греческому языку в контексте краткого катехизиса выглядит не совсем уместно и неоправданно усложняет текст.

Два заключительных вопроса краткого катехизиса («Чесого достоить стрещитися, во еже бы не погрешити, во исповеданіи с(вя)тыя Тр(ои)цы», вопросы 65–66) воспроизводят фрагмент исповедания веры, составление которого приписывалось Афанасию Александрийскому. Считавшийся на Западе одним из трёх вселенских Символов веры, текст возник, предположительно, в конце V в. как опровержение основных тринитарных и христологических ересей той эпохи. Перевод на греческий язык был составлен

¹⁵⁴ Полностью «задание» звучит так:

«Чрезъ его же д(у)хъ с(вя)тый исходитъ, о(т) того исходи(т). [ибо, чрезъ и о(т) вроде вины деющія, тожде знаменуютъ, яко чрезъ с(ы)на мiръ создася. Оубо о(т) с(ы)на мiръ создася] но д(у)хъ с(вя)тый исходитъ чрезъ с(ы)на. Оубо и о(т) с(ы)на.

О(т)ветъ. О(т)рицаю болшее. И ко оутверженію о(т)вещаю: чрезъ и о(т), тожде знаменуютъ в б(о)ж(ес)тве ко еже внутрь, о(т)рицаю, ко еже вне соизволяю. Къ тому во Гречестемъ писаніи предлогъ *Діа* вземлется за синъ, сиречь за со, и купно. Купно бо со с(ы)номъ д(у)хъ с(вя)тый исходитъ о(т) о(т)ца» (Син. 289, л. 7об.; подчёркивание как в рукописи. – М.К.).

Сама необходимость прояснения того, в чём состоит различие исхождения Св. Духа *от* Сына и *через* Сына, возникает в православном богословии в связи с полемикой с католическим *filioque*. Одним из первых к этому сюжету обращается Максим Исповедник в ответ на исповедание веры папы Феодора I (Theodore, ум. 649). Греческий богослов, правда, пытаясь найти точки соприкосновения двух разных позиций, был склонен понимать католическое *filioque* как исхождение от Отца через Сына. После Максима Исповедника ещё целый ряд православных богословов окказионально использовали формулировку «через сына». Но при этом исхождение Св. Духа от Отца понималось как исхождение от первопричины в пределах Св. Троицы; исхождение же через Сына – как энергичное сияние или исхождение из пределов Троицы для благодатного освящения мира.

В православной полемике Речи Посполитой конца XVI – середины XVII вв. сюжет «от» и «через» возникает с завидным постоянством.

не ранее XIII в. В литургических же книгах Православной Церкви Символ появляется не ранее конца XVI в.¹⁵⁵ Данный фрагмент попал и в букварный катехизис 1679 г.

Итак, в *содержательном* отношении краткий и пространный катехизисы Симеона совпадают следующим образом:

Краткий катехизис	Пространный катехизис
В. 1–3 введение	Прямых параллелей нет
В. 4–14 об имени христианина и крестном знамении, общие рассуждения о Троице	Составлены из фрагмента выступления (с. 1–3); незначительно изменена лишь последовательность вопросов
В. 15–28 о познании Бога, Его лицевых и ипостасных свойствах	Начало (с. 5) и конец (с. 7–9) раздела «О символе с(вя)то(м)»
В. 30–38 христологическая часть	Составлена из фрагментов толкования 3-й статьи Символа веры (с. 17) и концовки толкования 4-й статьи Символа веры (раздел «О погребеніи», с. 21–22)
В. 39–48 грех и его разновидности	Материал из раздела «О десяти заповеде(х) десятословія» (с. 71–73)
В. 49 таинство покаяния	Вопрос лишь отчасти скомпонован из материала соответствующего раздела (с. 107–109)
В. 50–52 таинство крещения	Буквальных текстуальных совпадений нет
В. 53–54 рассуждения о том, достаточно ли крещения, чтобы быть правоверным, и достаточно ли одной веры для спасения	Буквальных текстуальных совпадений нет
В. 55–64 об исхождении Св. Духа	Воспроизведен фрагмент из толкования 8-й статьи Символа веры (с. 30–32)
В. 65–66 заключение – что необходимо соблюдать в исповедании Св. Троицы	Буквальных текстуальных совпадений нет

¹⁵⁵ Б.а. Афанасиев символ веры // Православная Энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 696–697; *Balter L. Atanazjański symbol wiary* // *Encyklopedia Katolicka*. Т. 1. Lublin, 1973. Kol. 1024–1025.

Наиболее значимое различие двух текстов заключается в том, что краткий катехизис обращается только и исключительно к сюжетам, относящимся к области догматического богословия.

В тексте краткого катехизиса встречаются пять ссылок на богословскую традицию: по две цитаты из Августина и Амвросия Медиоланского и фрагмент из Иоанна Дамаскина. Августин цитируется в ответе на 15-й вопрос «Что есть Б(о)гъ?»: «Августинъ с(вя)тый о немъ сице г(лаго)леть: Б(о)гъ есть, его же око не виде, ни оухо слыша, ниже на с(е)р(д)це ч(е)л(о)в(е)ку взыде» (Кк. 351об.). В пространном катехизисе данной цитаты мы не находим, но она приводится в четвёртой главе «О с(в)мволе» «Венца веры» (Вв. 18) с ошибочной ссылкой на толкование Августином 25-го Псалма и в соответствующем месте «Hortus pastorum»¹⁵⁶ с правильной отсылкой к толкованию на 85-й Псалом. Ещё одна цитата из Августина и Амвросия встречается в ответе на вопрос: «Что есть грехъ?» (Кк. 352об.–353) – и дословно повторяет приведённые выше определения греха, включённые в состав пространного катехизиса (Пк. 71). Второй раз Симеон ссылается на Амвросия в рассуждениях о том, какие грехи смываются в таинстве крещения: «Тако г(лаго)леть Амвросій с(вя)тый: Истинно есть яко бл(а)годать б(о)жая, въ крещеніи не ище(т) стенанія, или сетованія, или дела некоего, разве самага о(т) с(е)р(д)ца исповеданія веры, даръ бо б(о)жій туне даруетъ грехи въ крещеніи» (Кк. 353об.–354). Единственная цитата из Иоанна Дамаскина встречается в ответе на 64-й вопрос: «Д(у)хъ с(ы)новень именуется за единство естества. Или по Дамаскину: яко чре(з) с(ы)на изыявленъ, и твари дадеся» (Кк. 355). Данная цитата приводится и в пространном катехизисе и является фрагментом из IX-й главы I книги «Точного изложения православной веры»¹⁵⁷. Любопытно, что Симеон, который чуть выше по тексту вставил оговорку относительно нетождественности исхождения Св. Духа от Отца и через Сына, приводит цитату из Дамаскина, которая неискушённым богословски читателем, на которого, вероятно, и был рассчитан краткий катехизис, вполне могла быть истолкована в духе *filioque*.

В то время как пространный катехизис послужил для кратко-го преимущественно содержательным источником, по внутренней организации богословского материала и последовательности сю-

¹⁵⁶ «Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit» (Hр. 30).

¹⁵⁷ М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 99.

жетов краткий катехизис Симеона похож на уже упоминавшееся выше «Изложение о православной вере» Стефана Зизания из учебника «Наука ку читаню» (Вильно: тип. Братская, 1596).

Данный катехизис не претендовал на целостное изложение православного вероучения, ограничиваясь лишь наиболее актуальными, как представляется, сюжетами православно-католической и православно-протестантской полемики рубежа XVI–XVII вв.¹⁵⁸ Одной из характерных черт этого текста был его ярко выраженный полемический характер, особенно заметный в блоке вопросов и ответов об исхождении Св. Духа: здесь «благоверный» ставит своей целью не столько позитивно изложить основы веры, сколько опровергнуть ложные богословские мнения «зловерного», и вопросы сформулированы так, как если бы это были не вопросы единоверца, но утверждения оппонента, которые надлежит опровергнуть. Выше уже отмечалось, что фрагмент об исхождении Св. Духа был инкорпорирован Симеоном также в пространный катехизис, и именно оттуда он и попадает в краткий.

Составляя свой краткий катехизис, Симеон Полоцкий, вне всякого сомнения, следовал модели «Изложения» Стефана Зизания. Об этом свидетельствует совпадение общей концепции текста: хотя Симеон и расширил его содержательно, а также поменял местами ряд вопросов, композиционно его катехизис соответствует так называемому Символу веры Афанасия Александрийского, который выступал организующим стержнем и для «Изложения». Как и в тексте Стефана Зизания, самая большая часть краткого катехизиса посвящена проблеме исхождения Св. Духа. Именно в данном блоке вопросов и ответов встречается больше всего буквальных текстуальных совпадений.

В московской книжной традиции текст Стефана Зизания получает распространение как в рукописной форме¹⁵⁹, так и в печатной – в составе букварей 1657, 1704 и 1708 гг. В московских букварях перепечатывалась только вопросно-ответная часть «Изложения», но опускался повествовательный раздел «О знамении крестном», где

¹⁵⁸ Подробнее об этом тексте и его источниках см.: Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. С. 216–251.

¹⁵⁹ Например, в составе полемического сборника, большинство слов и поучений которого посвящено проблеме исхождения Св. Духа (Син. 937). Описание: Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 2. Ч. 3. С. 772.

описывалась дониконовская форма знамени. «Изложение» воспроизводилось под отдельным заголовком, сохранялись его оригинальное название и общая полемическая тональность, но имя Стефана Зизания как автора опускалось. Также, в отличие от оригинала, «Изложение» переводилось на церковнославянский язык. Перевод практически дословный, зачастую сохраняется и первоначальная структура фразы, хотя между виленской и московскими версиями можно заметить ряд смысловых разночтений. По сравнению с оригинальной версией «Изложения» и первой его московской публикацией (букварь 1657 г.), в текст был внесён целый ряд изменений¹⁶⁰. Редакция 1657 г. была впоследствии взята за основу в букварном катехизисе 1679 г., составление которого осуществлял сам Симеон¹⁶¹. Но и здесь можно говорить о некоторых смысловых расхождениях с оригинальной версией Стефана; Симеон, таким образом, подверг редактированию уже функционирующий более 20 лет в московской книжности текст. Например, в ряде случаев выражение «в сыне Божии» (уточнение, актуальное в контексте противостояния антиринитаризму в Речи Посполитой в конце XVI в.) **заменено на выражение «во Христе»**; даётся иное определение таинства причастия:

«Изложение»	Букварь 1679 г.
«Причастіе есть зе(д)ноче(н)е на(м) съ Х(рист)омь, и оучасно(ст) все(х) его добродействъ, а оупе(в)не(н)е живота вечнаго» (л. 35)	«Причастіе есть общеніе тела и крове хр(ис)товы, под видами хлеба и вина» (л. 35)

Переформулированы и значительно расширены ответы на вопросы, почему Св. Дух не может исходить и от Сына. Речь идёт не столько об изменении смысла, сколько об изложении того же текста с бóльшей богословской ясностью и точностью формулировок:

«Для того абы два початки, и две вине исхожденію не были» (л. 36об.)	«Того ради, яко едино есть начало б(о)ж(ес)твенны(х) впостасей, о(те)ць» (л. 40)
--	--

¹⁶⁰ Корзо М.А. О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII – начала XVIII вв. // Славяноведение. 2005. № 2. С. 65–68.

¹⁶¹ Ф.И.Сетин считает, что московские буквари 1667 и 1669 г. также были подготовлены Симеоном («Буквари» Симеона Полоцкого в ряду древнерусских учебников XVI–XVII вв. // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. С. 95). Но в данных изданиях часть катехетическая отсутствует.

«А и(ж) межи персона(м)и [Троицы. – М.К.] не едина естѣ ідіома, то е(ст) вла(сно)ст(а) але каждой особная. Прото о(т) двоухъ якъ о(т) единой третяя не може(т) быти» (л. 37–37об.)

«Ане д(у)хъ с(вя)тый с(ы)на роди(т), ане с(ы)нъ д(у)ха с(вя)-т(а)го испущае(т). Аbove(м) якъ неслушне с(ы)ну о(т) дво(х)ся родити, та(к)же и с(вя)тому д(у)-ху о(т) дво(х) исходити» (л. 38)

«А еже испущати д(у)ха с(вя)таго, естѣ сила, или свойство впостасное: того ради, аще бы о(т) дву лицу д(у)хъ с(вя)тый исходить, была бы два начала: или, два лица во едину впостасъ сліялабыся» (л. 41об.)

«Д(у)хъ с(вя)тый с(ы)на не родитъ, яко не имать рожденія силы: Естѣ же едино со о(т)цемъ по естеству, а не единъ впостасію» (л. 44)

Как и в букваре 1657 г., у Симеона Полоцкого смягчена полемическая резкость текста оригинала, нет также упоминания о ереси Македония-духобора; ответы зачастую более лаконичные и «экономные». Например, ответ на вопрос: «И ты са(м) тое(ж) мовишь же еди(н) естѣ створите(л) хотя и три персоны, теды о(т) дво(х) персонъ якъ о(т) едино и ду(х) с(вя)тый може(т) походити»:

«Виджу же ты д(у)ха с(вя)таго в порядо(к) створеня покладаешъ, якъ македоній пне(в)матома(х). Албо неведаетъ же иншій способъ в персона(х) бо(з)ски(х), а иншій в створенно. В с(вя)той тройци ве(д)-ле присвоитости каждой особы, а в створенно ве(д)ле воле сътворителя заховоуе(т)ся» (л. 37об.)

«Единаго г(лаго)лю сотворителя, за едину общую естественную творенія силу. Не г(лаго)лю же о(т) дву впостасей д(у)ха с(вя)-таго исходити яко о(т) единыя, да не слію дву лицъ во едино: свойство впостаси единыя, двема обществуя» (л. 42об.–43)

Исходя из датировки статей конвоя Син. 289, можно предположить, что краткий рукописный катехизис составлялся Симеоном почти одновременно с букварём. Более того, ряд изменений, отличающих «Изложение» в версии 1679 г. от оригинального текста Стефана Зизания, встречаются и в кратком рукописном катехизисе; речь идёт опять-таки о той части текста, где ведётся рассуждение об исхождении Св. Духа.

Сложнее ответить на вопрос, почему эти два текста отличаются друг от друга: или Симеон планировал изначально издать в составе букваря тот текст, что сохранился в Син. 289, но потом по каким-то причинам от этого отказался, или им были почти одновременно подготовлены две несколько отличающиеся друг от друга вариации одного и того же катехизиса.

ГЛАВА III. ДЕКАЛОГ В СИСТЕМЕ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО¹⁶²

§ 1. Ветхозаветные предписания в западно- и восточнохристианской традициях

В катехетической литературе XVII в. толкование ветхозаветных предписаний занимало значительное место, образуя – наряду с изъяснением Символа веры, молитвы «Отче наш» и церковных таинств – одну из основных частей катехизиса. Применительно к указанному периоду данное замечание верно для памятников всех конфессиональных ориентаций, хотя история интереса к Декалогу в разных христианских традициях имеет свою специфику. Речь не идёт о простом знании соответствующих фрагментов из Пятикнижия Моисея, но о том, какая роль отводилась Декалогу в учении и практике той или иной Церкви.

В западной традиции практика устного наставления прихожан в истинах веры восходит к ранним векам распространения христианства, но десятословие в качестве самостоятельной единицы приходской катехезы начинает использоваться не ранее второй половины XII–XIII вв., вытесняя в значительной степени концепт семи главных (или смертных) грехов, служивший до этого основным источником обращённых к верующим нравственных запретов и предписаний. Именно в эту эпоху в связи с возрождением интереса к библиистике появляются первые сочинения, посвящённые интерпретации ветхозаветных заповедей и обоснованию их акту-

¹⁶² Глава представляет собой расширенную версию статьи «Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого» (Этическая мысль. Вып. 10 / Отв. ред. А.А.Гусейнов. М., 2010. С. 156–173).

альности для последователей Христа¹⁶³. По сравнению с текстами основных молитв и псалмов, Декалог было сложнее запоминать со слуха и гораздо сложнее, по сравнению с семью смертными грехами, изобразить визуально, поэтому в приходской практике первоначально использовали не содержащее какого-либо толкования простое перечисление запретов и предписаний, зачастую в удобной для запоминания со слуха рифмованной форме. Впоследствии каждая из заповедей была дополнена пространным толкованием, а десяти-двенадцати-строчный стишок превратился в многокуплетную песню, которая пропевалась или произносилась хором священником и прихожанами в конце богослужения. В эпоху Реформации в богослужебной практике многих протестантских общин также утвердился обычай совместной рецитации Декалога¹⁶⁴.

В XVI в., когда на смену устному наставлению приходит катехизис в виде печатной книги, её композиция сохраняет все элементы устного поучения. Раздел о Декалоге расширяется, превращаясь в пространный и аргументированный перечень дозволенных и недозволенных для христианина поступков. Из 10-ти заповедей, как известно, только две (о почитании субботы и родителей) сформулированы как позитивные предписания, в то время как все остальные – в качестве запретов. Именно так заповеди и излагались вплоть до середины XVI в. Позднее как в католической, так и в протестантских традициях возобладала другая модель интерпретации, когда каждый запрет стали дополнять вытекающими из него позитивными требованиями¹⁶⁵. Такое внимание к ветхозаветным предписаниям в католической традиции (а нас интересует в первую очередь она, как оказавшая преимущественное влияние на традицию православную) объясняется по крайней мере тремя причинами. Во-первых, каноническое право рассматривало заповеди Декалога как своего рода *ordo vivendi* и универсальное обобщение всех данных Богом правовых установлений: начертанное на скрижалях Моисеем есть всего лишь изложение естественного права,

¹⁶³ Bast R.J. Honor Your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400–1600. Leiden, 1997. P. 35.

¹⁶⁴ Aston M. England's Iconoclasts. Vol. I. Laws Against Images. Oxford, 1988. Ch. 7. The Sin of Idolatry: The Teaching of the Decalogue. P. 359.

¹⁶⁵ Green I. The Christian's ABC. Catechisms and Catechizing in England c. 1530–1740. Oxford, 1996. P. 429–430.

вписанного в душу человека, но затемнённого в результате грехопадения¹⁶⁶. Недаром целый ряд правовых кодексов раннего Нового времени (как церковного, так и светского происхождения) систематизировали правонарушения, опираясь в том числе и на схему Декалога¹⁶⁷. Он служил также и для классификации греховных деяний как для верующего при подготовке к таинству покаяния, так и для священника, которому надлежало осмыслить услышанное во время исповеди, правильно определить грех и назначить соответствующую епитимью. Третьей причиной можно считать учение о недостаточности одной лишь веры для спасения, учение о необходимости добрых дел. Но добрыми могут считаться лишь те поступки, которые угодны Богу, то есть те, что непосредственно вытекают из его предписаний. Отсюда и стремление католических моралистов дать в толковании Декалога наиболее подробный перечень того, что Бог предписывает человеку и что Он ему запрещает. Догматическое постановление об обязывающей для христиан силе Декалога было вынесено Тридентским собором: «Если кто утверждает, что нет другой заповеди в Евангелии, кроме веры, что остальные не имеют значения, что они не предписаны и не запрещены, но произвольны или что десять заповедей не имеют никакого отношения к христианам, да будет анафема»¹⁶⁸.

В восточнославянской традиции Декалогу отводилось значительно более скромное место. До конца XV в. не существовало Библии в качестве целостного свода: использовались выполнен-

¹⁶⁶ Доминирующей, хотя и не единственной, была позиция томистов, что предписания Декалога как совокупность норм естественного права имели бы обязывающую силу даже в том случае, если бы на то не было особой воли Иисуса Христа. Сформулированные же в Евангелиях две заповеди любви к Богу и ближнему являются фактически обобщением предписаний двух скрижалей (*Bosny J. Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. Cambridge, 1988. P. 214–234*).

¹⁶⁷ В частности, третья ревизия (1594 г.) Хелмского права, которое использовалось в Речи Посполитой в судебной практике на территории Королевской Пруссии и Вармии, а также в королевском ассессорском суде. В XVII в. схему десятилетия использовал прусский *Landrecht* (1620 г.) и известный юрист и теоретик права С. Пуфендорф (1632–1694) (*Janicka D. Prawo karne w trzech rewizjach prawa chełmińskiego z XVI wieku. Toruń, 1992. S. 72–74*).

¹⁶⁸ *De iustificatione, can. 19 // Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini. P. 32*.

ные в разное время и зачастую отличающиеся друг от друга рукописные версии отдельных библейских книг. Так называемый четий тип Библии, включающий фрагменты ветхозаветных книг, получает заметное распространение также лишь с конца XV в. При этом нет положительных свидетельств, что десять заповедей упоминались в Паримейниках¹⁶⁹, содержащих сокращённую редакцию ветхозаветных книг и читавшихся в церкви, или в каких-либо иных древнерусских четых сборниках. Перечисление «десяти словес Бога» без какого-либо их истолкования приводится лишь в «Палее толковой» – антииудейском по своей тональности памятнике, древнейшие списки которого датируются XIV в. и который рекомендовался Церковью для чтения наряду со святоотеческими сочинениями¹⁷⁰. Впоследствии фрагмент «О десяти словехъ, писанныхъ на скрижалехъ» входит в 27-ю главу Хронографа русской редакции¹⁷¹.

Простое перечисление ветхозаветных заповедей встречается также в ряде правовых памятников в составе компиляции «Избрание от закона Богом данного Израилю, тоже Моисеем». Компиляция имеет греческое происхождение и попадает на Русь предположительно в составе «Кормчей книги» так называемой сербской редакции¹⁷². Впоследствии «Избрание от закона» воспроизводится в известном сборнике «Мерило Праведное», составленном как практическое руководство для судей¹⁷³, и с незначительными расхождениями входит в качестве 45-й главы в печатные «Кормчие книги» 1650 и 1653 гг.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Выражаю благодарность А.А.Пичхадзе за данное замечание.

¹⁷⁰ Палее Толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. М., 1892. Стб. 595–596.

¹⁷¹ Хронограф редакции 1512 года // Полное Собрание Русских Летописей. Т. 22. М., 2005.

¹⁷² *Цыпин В.А.* Церковное право: 2-е изд. М., 1996. С. 90–92.

¹⁷³ Древнейшая из сохранившихся рукописей датирована XIV в. (РГБ, собрание Свято-Троицкой Лавры). Об истории текста см.: *Калачов Н.В.* Мерило Праведное // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. III. М., 1850. С. 33, 39.

¹⁷⁴ Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Издание подготовили Е.В.Белякова, К.Илиевская, О.А.Князевская, Е.И.Соколова, И.П.Старостина, Я.Н.Щапов. М., 2002. С. 643–644. Выражаю благодарность Е.В.Беляковой за консультацию по древнерусским правовым памятникам.

Нет положительных свидетельств, что схема Декалога использовалась в восточнославянской традиции для систематизации греховных деяний. Единичные примеры относятся к рубежу XVI–XVII вв. и являются результатом латинского влияния на православленную покаянную дисциплину¹⁷⁵. В восточнославянских памятниках учительного жанра и в первую очередь на территории Речи Посполитой Декалог также появляется лишь в XVI в. И в этом случае опять можно говорить о значительном влиянии католической традиции. В частности, белорусский переводчик и издатель Франциск Скорина (ок. 1486 – ок. 1551) помещает в предисловии к изданной им в 1519 г. ветхозаветной книге «Исход» рифмованный Декалог, напоминающий по форме стишки, которые использовались для нужд катехизации в Католической Церкви¹⁷⁶. С другой стороны, может создаться впечатление, что не всегда в восточнославянской книжности десять заповедей ассоциировались *только* с фрагментом Исх. 20:1–17. Показательными в этом отношении являются рукописные «Учительные Евангелия» XVI–XVII вв., широко распространённые на землях современной западной Украины. Толкование Декалога помещалось, как правило, в конце сборника, после поучений на отдельные праздники литургического года. Заповеди также разделены на две таблицы или скрижали. Но если в западной традиции две таблицы традиционно символизировали обязанности христианина по отношению к Богу и по отношению к ближнему, и именно эта символика была позднее воспринята

¹⁷⁵ Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 20–21. Примером может послужить фрагмент поновления в составе архиерейского служебника конца XVI в. (Отдел рукописей БРАН, Санкт-Петербург, шифр 21.4.13, л. 90–96), где, правда, упоминаются только 5 заповедей. Одним из источников данного поновления считают сильно латинизированный покаянный текст западногреческого происхождения первой половины XVI в. Греческий оригинал и фрагменты его русских списков XVII–XVIII вв. опубликованы в: Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 1. С. 143–144, 163–164; Т. 3. С. 201–203.

¹⁷⁶ «Веруй в бога единого. / А неberi надармо имени его. / Помни дни светые святити. / Отца и матку чтити. / Незабивай ниедина. / И неделай греху блудна. / Невкради что дружного. / А недавай сведецтва лживаго. / Непожедай жены ближнего. / Ни имени или речи его» (Біблія. Факсімільнае ўзнаўлення Бібліі, выдазенай Францызкам Скарынаў у 1517–1519 гадах у 3 тамах. Мінск, 1990. Т. 1. С. 195–196).

православными книжниками Речи Посполитой, то в «Учительных Евангелиях» они символизировали Ветхий и Новый Заветы¹⁷⁷. При этом ни распределение заповедей по таблицам (по пять на каждой), ни их последовательность не имеют буквальных аналогов в библейских текстах. Составители «Учительных Евангелий», конечно же, знали ветхозаветную книгу «Исход», но ссылаться предпочитали на фрагмент послания апостола Павла к Римлянам (13:1, 8–10)¹⁷⁸, из которого можно реконструировать лишь некоторые предписания. Десять заповедей в версии «Учительных Евангелий» выглядят следующим образом: императив любви к Богу, запрет поклоняться чужим богам, предписания почитать родителей и любить ближнего, запрет на убийство «оружием и языком» (1-я таблица); запрет брать чужое и желать «жены брата своего», лжесвидетельствовать, давать ложную присягу, упоминать имя Божье всуе (2-я таблица)¹⁷⁹.

Толкование ветхозаветных предписаний в соответствии с книгой «Исход» получает распространение в украинской и белорусской православной книжности с конца XVI в. благодаря католическим и протестантским влияниям. И уже посредством украинско-белорусских катехизисов влияния эти проникают в XVII в. в московскую книжную традицию. Но при этом, хотя десять заповедей и становятся неотъемлемой частью катехетических поучений, их толкование зачастую предваряется вопросом о том, действительно ли последователю Иисуса Христа необходимо соблюдать установления Ветхого Завета. Лаврентий Зизаний в своём

¹⁷⁷ Аналогичную символику принимает и Франциск Скорина в предисловии к книге «Исход»: «Десятеро пакъ приказание божие было написано надву дощкахъ каменных еже два законы божие Ветхий а Новый знаменовали» (Біблія. Факсімільнае ўзнаўлення Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю. С. 200).

¹⁷⁸ В Острожской Библии (1589–1591) данный фрагмент звучит следующим образом: «Всяка душа властемъ предержашимъ да повинуется... ни единому же ничимъ же должны бывайте. Точию еже любите друг друга. Любя ибо друга, закон сконча еже бо не прелюбы сотвориши, не оубиеши, не оукрадеши, не лжесвидетельствуеши, не похощеши, и аще ина заповедь, в семь словеси совершается. Во еже возлюбиши искренняго своего яко же самъ себе. Любы искреннему зло не сотворить, исполнение оубо закону, любви есть».

¹⁷⁹ Такое толкование десяти заповедей встречается преимущественно в «Учительных Евангелиях» так называемой Перемышльской редакции из собраний Польской Национальной Библиотеки, г. Варшава (шифры: Akcesja № 2755, 2757, 2831, 2847 и др.).

«Большом катехизисе», первом созданном в Киевской митрополии катехизисе, в котором Декалог выделен в качестве самостоятельной единицы катехезы, уверяет, что «подобает оубо православнымъ хр(ис)тіяномъ Хр(ис)тово Ева(нге)ліе соблюдати, и того верно держатися. Понеже в десятословіи ничтоже являеть намъ вечно обетованія <...>. Десятословіе же не тако добро оубо и се, но во еван(ге)ліи и со ева(нге)ліемъ красно» (л. 184об.–185). Евангелие по сути заменило собой закон Моисея, «сего ради и Павель к римляномъ пишеть [вероятно, отсылка на Рим. 5:20. – М.К.] не рече законъ данъ бысть, но законъ же привниде, *привреме(н)ную того показуя потребу* (курсив мой. – М.К.)». В качестве аргумента Зизаний приводит и фрагмент послания к Галатам (3:23): «Прежде бо пришествія веры по(д) законо(м) стрегоми бехо(м), затворени в хотящую веру о(т)крытися» (л. 185) – соответственно, после обретения веры в законе уже нет прежней необходимости¹⁸⁰. Статус и, так сказать, богооткровенная природа евангельских предписаний неизмеримо выше, так как им «из оустъ Хр(ис)тосъ научи», в то время как закон Ветхого Завета был преподан людям через посредника Моисея (л. 185об.); к тому же заповеди, сообщённые Моисею, распространялись только на народ Израиля, а Евангелие Христа «всей вселенней послася» (л. 196об.). Весьма примечательно, что после толкования Декалога Зизаний помещает в тексте следующие разделы: «О шести совершеніи новаго завета, еже исправляютъ и исполняютъ заповеди ветхаго завета» (л. 197–199об.) (речь идёт об уточнении Христом предписаний закона в Нагорной проповеди через противопоставление: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...») и «О завете благодати, сиречь о законе хр(ис)тіянстемъ» (л. 200об.–202об.). В последнем автор катехизиса снова обращается к изложению преимуществ закона Христа по сравнению с законом Моисея. Всю же систему христианского нравовучения Зизаний сводит по сути к двум заповедям любви (л. 197).

Киевский митрополит Пётр Могила в своём катехизисе в значительной степени воспроизводит эту логику рассуждения, хотя и не настолько подробно. Изложению Декалога предшествуют рассуждения о любви как основе любого добродейания. Все уста-

¹⁸⁰ Православию, как известно, чужда концепция естественного права, а потому и авторы катехизисов не отождествляют предписания Декалога с каким-либо законом Божьим, вписанным в совесть человека.

новления Ветхого Завета заключены в «новом законе» Христа: «О любви къ Б(о)гу и ближнему <...> обдержитъ б(о)ж(ес)твенное десясословіе» (М., 1696. С. 133). Вероятно, не-случайно во II-й части сочинения Могилы появляется очень пространное толкование евангельских заповедей или заповедей блаженства, перечислением которых начинается Нагорная проповедь Христа (Мф. 5: 3–11). Даже сам объём текста, отведённый Могилой для их объяснения (с. 113–132), может свидетельствовать о первичности евангельских блаженств и, соответственно, вторичности Декалога в жизни христианина.

Симеон Полоцкий был, безусловно, проводником украинско-белорусских влияний в московской книжности. Но его катехизису уже совершенно не свойственно такое осторожно-дистанцированное отношение к заповедям Ветхого Завета.

К объяснению Декалога Симеон обращается дважды: в основном тексте пространного катехизиса, в части «О любви третьей добродетели богословстей», и в приложении «Разрешение вопросов различных о гресех противу десясословию бывающих», в котором анализируются сложные казусы, могущие возникнуть во время исповеди.

Для обозначения Декалога Симеон использует два определения: «правило жизни» («суть аки правило, им же всяк имать правити путь живота своего») и «зеркало жизни» («в них зрети подобает лице совести нашея, кално ли, или чисто есть», *Пк.* 81). Следуя принятой в западной, преимущественно протестантской богословской мысли концепции тройкой функции данного Богом закона¹⁸¹, Симеон рассуждает о назначении заповедей отвращать человека от зла, «поощряти на добро» и даровать как благословение, так и наказание от Бога при жизни и после смерти (*Пк.* 83–

¹⁸¹ Первая функция – политическая в широком смысле слова (*usus politicus seu paedagogicus*), для упорядочения межличностных отношений и ограничения проявлений социального зла, а также для создания условий для мирной и справедливой жизни в обществе. Вторая – теологическая или духовная (*usus theologicus seu spiritualis*), когда Закон предстаёт своеобразным зеркалом, в котором отражаются все человеческие грехи. Третья – предписывающая, которая имеет отношение только к истинным верующим и призвана побудить их ко всё более полному подчинению и совершенному исполнению воли Бога (*Корзо М.А.* Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // *Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А.Гусейнова.* М., 2009. С. 200–206).

84). В соответствии с такой последовательностью функций и выстраивается порядок рассуждения книжника при толковании каждой из заповедей: что она запрещает, что предписывает и кто грешит против того или иного предписания. В последнем пункте разбираются конкретные негативные поступки и основания, по которым они могут быть отнесены именно к данной заповеди. Анализ таких деяний – самая пространная часть толкования. Традиция объяснять Декалог с помощью рассмотрения максимально возможного числа казусов и нарушающих то или иное предписание поступков была связана со спецификой исповедной практики в Католической Церкви.

* * *

Не только текст пространного катехизиса, но и приложение «Разрешение вопросов различных» является адаптированным переводом работы Маршана. Сделанные московским книжником незначительные дополнения носят частный характер (так, например, Сильвестр Медведев дописал в «Разрешении» формулировки всех заповедей) и не меняют общей смысловой тональности латинского оригинала. Мы остановимся на том, что Симеон заимствует из характерной для католического богословия интерпретации Декалога на примере трёх заповедей второй скрижали: «Не убий», «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего» и «Не укради». Данные три заповеди выбраны неслучайно, поскольку в западном богословии они зачастую анализировались вместе (по крайней мере две первые из них) как одно из логических следствий позитивного предписания «возлюби ближнего своего»¹⁸².

Прежде, чем мы перейдём к анализу отдельных заповедей Декалога, необходимо остановиться на основных приёмах редактирования Симеоном «*Summarium Resolutionum*» бельгийского богослова. Московский книжник идёт преимущественно по пути

¹⁸² Выводя эти запреты из заповеди любви к ближнему, современные Симеону католические моралисты апеллировали зачастую к рассуждению Августина в «О Граде Божиим». Каждый человек является ближним в первую очередь для самого себя. А поскольку человек не может ни обмануть себя, ни убить, то он, по логике вещей, не может обмануть или убить другого ближнего, то есть любящего другого человека (О Граде Божиим. Книга I. Гл. XX. М., 1994. С. 37–38).

сокращения текста Маршана и меньшей детализации; гораздо реже отдельные фрагменты переформулируются и ещё реже дополняются. Отметим лишь наиболее интересные ситуации.

Поскольку в православной и католической традициях несколько иначе группируются ветхозаветные предписания (в первом случае запрет поклоняться чужим богам и запрет создавать изображения Иеговы рассматриваются как две самостоятельные заповеди, а запрет посягать на жену и имущество ближнего как одна; во втором случае – наоборот), то Симеон объединяет материал 1-й и 2-й заповедей в изложении Маршана и радикально его сокращает.

Так, бельгийский богослов подробно останавливается на вопросе о допустимости чтения светскими лицами Библии на разговорном языке («*An Biblia vulgari lingua legant sine licentia, si sint laici?*», *Нр.* 1, 6-го счёта). Категорический запрет подкрепляется ссылками на постановления Тридентского и ряда более поздних поместных соборов Католической Церкви. Исключение делается только для Евангелий и посланий апостола Павла, и лишь при том условии, что они читаются не с целью обсудить или усомниться в их содержании, но лишь познакомиться получше с библейским текстом, прозвучавшим во время богослужения или в проповеди. Для светских лиц допустимо также читать избранные фрагменты о воспитании детей из ветхозаветных книг Товита, Иудифи и Есфири (*Нр.* 2). Симеон несколько иначе формулирует сам вопрос («*Всякому ли подобаєть библию с(вя)тую читати, Р.* 145) и отвечает на него гораздо более лаконично и уклончиво:

«Имущымъ искусство разума, и о своемъ вежестве неутверждающымся, но мудрейшыя вопрошати, и о(т) нихъ научатися любящымъ, село есть полезно: невеждамъ же, иже едва сочиненіе граматическое знающе, хотятъ нарицаеми быти оучителіе, о своемъ мненіи оутверждающеся, и стыдящеся о(т) иннехъ наставленіе пріяти, село есть вредно. Яко и мечь искуснымъ есть во оброну: неискуснымъ во язву. Темъ же соблазняющымся да возбранится библии чтеніе: ползующымъ ся бл(а)-гословенно» (*Р.* 145).

Не включает Симеон Полоцкий и вопрос, по каким характерным признакам приходской священник смог бы отличить каноническую версию Священного Писания от той, что в ходу у еретиков («*Quomodo agnoscet Parochus Biblia aliqua esse haeretica?*», *Нр.*2).

Значительно более лаконично анализирует московский книжник и ситуацию: «Аще кто православный живет в странахъ нечестивыхъ, или между еретіки, и служа г(оспо)д(и)ну еретіку, входит по немъ в храмъ ихъ м(о)л(и)твенный, еже послужити ему, а не ихъ ереси согласуя, согрешае(т) ли?» (Р. 146). Здесь, по сути, объединены три анализируемые в «Summarium resolutionum» казуса: грешит ли тот, кто, живя среди еретиков и не желая выделяться, употребляет в пищу мясо в запрещённые Церковью дни, а также участвует в их богослужениях и слушает проповеди? Маршан имеет в виду ситуацию, когда католик проживает во враждебном по отношению к нему конфессиональном окружении и вынужден прибегать к притворству и различным уловкам для сокрытия своей религиозной идентичности¹⁸³. Симеон соглашается, что подобное поведение «может без греха быть», и из многочисленных примеров бельгийского богослова выбирает для подтверждения своей точки зрения ветхозаветную историю военачальника царя сирийского Неемана. Нееман всю жизнь страдал проказой, но был чудесным образом исцелён пророком Елисеем. После исцеления военачальник обещает впредь не приносить жертв другим богам, но поклоняться только Богу Израиля. Но, как слуга царя сирийского, Нееман вынужден скрывать свою веру и сопровождать царя в святилище Риммона и даже участвовать для видимости в жертвоприношениях. Зная, что последнего не избежать, Нееман заранее испрашивает у Бога прощение и получает его через Елисея (4Цар. 5:17–19) (Р. 146).

Симеон радикально сокращает число примеров об использовании предметов культа и церковной утвари для колдовства и ворожбы, но добавляет рассуждение о том, что «мнози о(т) невеждъ поклоняющееся Иконамъ с(вя)тымъ, не возводятъ оума си на первообразное» или поклоняются иконам только как идолам (Р. 149). Толкование заповеди о соблюдении воскресного дня московский книжник сокращает за счёт отказа от детального описания запрещённых по праздникам видов деятельности и вопроса о праве приходского священника освобождать от этого запрета в исключительных случаях (Нр. 7).

¹⁸³ О массовом явлении религиозной симуляции, ставшем значимой реальностью европейской культуры XVI–XVII вв. см.: *Zagorin P. Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe.* Cambridge, Mass; London, 1990.

§ 2. Декалог как система социальной этики: заповедь «Не убий»

В отличие от Маршана, Симеон следует принятому в православной традиции распределению заповедей по скрижалям (соответственно 4+6). Заповедь «Не убий», 6-я у Симеона, налагает запрет на любое «неправедное кровопролитие»¹⁸⁴, которое включает непосредственное физическое убийство, как умышленное, так и случайное, и так называемое «духовное убийство» – «словом, примером и советом». Поскольку катехизис как особый жанр религиозной книжности предполагает не теоретическое рассмотрение того или иного аспекта вероучения, но его практическое преломление, Симеона больше интересует не обоснование предписания или запрета (в данном случае – «Не убий»), но наиболее типичные житейские ситуации, по которым потенциальный адресат катехизиса мог понять, что именно является убийством. Таким образом, богослов отталкивается не от общего теоретического рассуждения, иллюстрируя его примерами, но от казусов, взятых из реальной жизни. И лишь потом из этих частных ситуаций пытается вывести обобщение.

Вслед за Маршаном из всего многообразия примеров вольного или невольного причинения смерти Симеон Полоцкий выбирает для анализа лишь несколько ситуаций. Речь идёт, в частности, о различного рода поединках и дуэлях и о любом выяснении отношений с помощью физической силы; о случаях тяжкого физического насилия в семье, о невольном удушении младенца в постели, а также об абортах по умыслу и по неосторожности. Последнему, равно как и детской смертности в целом, церковное право на Западе традиционно уделяло повышенное внимание. К отягощающим вину женщины случаям невольного извержения плода Симеон относит «тяжкая село подимати, или носити, безмерно трудитися и безмерно ликующе скакати» (Р. 178). Степень же греха за сознательное извержение зависела от того, был ли это уже плод «од(у)шевленный» или еще «не од(у)шевленный» (Р. 177). В данном случае посредством сочинения бельгийского автора Симеон воспринимает

¹⁸⁴ Католические моралисты называли также несправедливым то убийство, которое противоречит природному порядку вещей: «Occisio hominis, quae fit contra naturam» (*Makowski S. Explanatio Decalogi. Cracoviae, 1682. P. 680*).

сформулированную западными богословами в полемике с традиционизмом и развивавшуюся впоследствии Фомой Аквинским теорию последующего одушевления эмбриона, когда душа, непосредственно сотворённая Богом, вдыхается не сразу, но в уже достаточно оформленное тело. Аквинат, ссылаясь на ветхозаветные предписания о продолжительности послеродового очищения женщины, считал моментом одушевления 30-й день от зачатия для мальчика и 80-й – для девочки.

Внимания Симеона не привлёк появившийся и активно обсуждавшийся в католической моральной теологии той эпохи сюжет о пределах допустимости убийства (уничтожения) растений и животных. Сама возможность под сомнение никем не ставилась: человек, как господин всего тварного, получил животный и растительный мир в своё распоряжение как главное средство пропитания (Быт. 1:29; 9:3). Предметом дискуссии был вопрос, как определить ту грань человеческих потребностей, за которой уничтожение растений и животных становится неоправданным¹⁸⁵. В любом случае (со ссылкой на Притч 12:10) предписывалось избегать неоправданной жестокости и делать всё с чувством сожаления.

Довольно обстоятельно останавливается Симеон на категории убийства по неосторожности или непреднамеренного убийства как наиболее распространённой форме причинения смерти. В первую очередь речь идёт о различного рода бытовых ситуациях, например, топор, упавший с лесов во время строительных работ и убивший человека, о несчастных случаях в поле и на охоте, когда «стреливый во пустыни на сверя, невиденного оубиль ч(е)л(о)в(е)ка» (P. 173), но также и о случаях смерти, последовавших в результате врачебного вмешательства. Имелось в виду не столько само вмешательство или профессиональная некомпетентность врача, сколько невыполнение пациентом врачебных предписаний: «Врачь о(т)верзый болному жилу и оувещавый не спати, и тяжко не делати, аще

¹⁸⁵ Фламандский иезуит и правовед Леонард Лессий (Lessius, 1554–1623) был одним из первых, кто заговорил об отношении к растениям и животным как о проблеме моральной теологии (*Lessius L. De iure et iustitia compendium. Coloniae, 1634. P. 196*). Самостоятельным сюжетом было гуманное отношение к животным в повседневной жизни со ссылками опять-таки на предписания Ветхого Завета: запрет работать на 7-й день связан также и с тем, «чтобы отдохнул вол твой и осел твой» (Исход 23:12); «Не паши на воле и осле вместе» (Втор 22:10); «Не заграждай рта волу, когда он молотит» (Втор 25:4) и др.

болный не послушавъ трудъ сотвори(т), или оуснетъ, и тою виною вся кровь истечетъ даже оумрети ему; врачъ смерти неповиненъ» (Р. 174–175).

В отдельную категорию нарушающих заповедь «Не убий» деяний выделено самоубийство. В «*Hortus pastorum*» представлены две несколько отличные между собой позиции по этому вопросу. Первая – категоричная, согласно которой самоубийство подлежит безусловному запрету. Одним из её выразителей был Августин, на которого бельгийский богослов и ссылается: «Самовольно никто не должен причинять себе смерть, ни для избежания временной скорби... ни из-за чужих грехов... ни из-за своих прежних грехов... ни из-за желания лучшей жизни»¹⁸⁶. Католические моралисты приводили, как правило, три аргумента в пользу запрета «прямого и осознанного» самоубийства: оно нарушает заповедь любви; является актом несправедливости по отношению к Богу, ибо умаляет его власть как Творца, и актом несправедливости по отношению к социуму. В последнем случае общество рассматривалось по аналогии с человеческим телом, и самоубийца по собственному произволу лишал это тело одного из членов¹⁸⁷. Многочисленные в Библии примеры добровольного ухода из жизни святых и мучеников в контексте данной позиции не рассматривались в качестве исключения, но были подтверждением общего правила: их смерть нельзя считать «самовольной», так как она была предопределена Богом как часть его домостроительных замыслов.

Вторая приводимая Маршаном позиция допускала, что в определённых и исключительных ситуациях христианину дозволено желать смерти как себе, так и другому человеку. С той лишь оговоркой, что такое желание не должно быть реализовано в действии. Эта позиция получает в катехизисе Симеона Полоцкого гораздо более подробное развитие, нежели безусловный запрет «самовольной» смерти. К допустимым относятся ситуации крайних и невыносимых жизненных бедствий и неизлечимых болезней. Не является также грехом, когда родители желают смерти своим больным или увечным детям, чтобы она избавила их от страданий (Р. 176, 177). При этом желание смерти во всех других ситуациях, например: самó помышление женщины об извержении плода;

¹⁸⁶ О Граде Божием. Книга 1. Гл. XXVI. С. 47–48.

¹⁸⁷ *Lessius L. De iure et iustitia*. P. 207.

любое тяжкое насилие, совершённое даже в мыслях, однозначно приравнивается к убийству воплощённому (P. 172, 177), поскольку грех вершится не только действием, но также словом, мыслью и небрежением. Разграничение подлежащих наказанию мыслей о смерти и тех, что менее греховны или совершенно безгрешны, достаточно сложно и каждый раз, по сути дела, проводится принимающим исповедь священником.

В контексте рассуждений о добровольном причинении смерти Симеон анализирует также примеры, когда человек сознательно обрекает себя на смерть, но не совершает при этом греха самоубийства. Это относится в первую очередь к воинам и представителям таких профессий, как врач (всегда подвержен риску заразиться и умереть во время эпидемии) и мореплаватель (ему угрожают бури и связанные с морем несчастья). Как воинам, так и мореплавателям позволительно также лишиться себя жизни, чтобы избежать плена у врага или пиратов. К допустимым угрозам собственной жизни относит Симеон и сознательное членовредительство, разрешённое, правда, лишь тогда, когда этого требует сохранение жизни («аще врачеве советують оудь некїй о(т)сещи, избытїя ради болезни безмерныя», P. 176). Для квалификации подобного рода поступков принципиальное значение имеет намерение совершающего их человека: если кто-либо подвергает себя угрозе смерти, но делает это не для собственного умерщвления, а для достижения иных целей, то в случае летального исхода поступок нельзя считать самоубийством¹⁸⁸.

Поскольку греховным является только «неправедное» кровопролитие, московский книжник подробно останавливается на примерах, когда приведшее к смерти применение насилия по отношению к другому человеку имеет обоснованный характер и не влечёт за собой санкций со стороны церковной или светской властей. «Свободно есть убивати» (Пк. 87) в первую очередь тому, кто

¹⁸⁸ В пособиях по казуистике в качестве примера такой ситуации рассматривался казус, когда некто умирает в результате добровольной голодовки, объявленной в знак протеста против беззаконий тиранической власти. По формальным признакам этот человек является самоубийцей, но так как его изначальной интенцией был протест, а не желание убить себя, то и самоубийцей или грешником его считать нельзя (*Sommerville J.P. The «New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. Cambridge, 1988. P. 168*).

делает это *ex officio* (приговаривающие к смертной казни судьи и палачи, воины в честном бою на поле брани)¹⁸⁹. Но «некогда свободно есть убивати» также и тому, кто совершает насилие в целях самообороны. При этом сопряжённая с насилием самооборона с необходимостью должна отвечать следующим условиям: угроза жизни должна быть не мнимой, но реальной и включать элемент насилия; самозащита допустима лишь во время самого акта насилия (любое действие *post factum* квалифицируется как месть); самозащита также не может быть превентивной, под тем предлогом, что кто-то лишь собирается тебя убить. Вслед за Маршаном и католической моральной теологией Симеон также апеллирует к известному принципу о дозволенности в пределах необходимой самообороны ответить силой на применение силы. Принцип «*Vim vi repellere licet cum moderamine inculpaе tutelae*» рассматривался в качестве одного из предписаний естественного права, подробно разбирался Фомой Аквинским (STh. II-II, q. 64, a. 7) и был включён в «Декреталии» 1234 г. папы Григория IX (Ugolino dei Conti di Segni, ок. 1145–1242), а позднее в «Кодекс Канонического права» Католической Церкви. В католической моральной теологии XVII в. встречались позиции, например, в ранних сочинениях немецкого иезуита Германна Бузенбаума (Busenbaum, 1600–1668), очень широко определявшие границы допустимой самообороны: так, если угроза для собственной жизни действительно велика, сын может поднять руку даже на отца¹⁹⁰. Ситуаций вынуждённой самообороны достаточно много, Симеон останавливается только на основных: защита собственных жизни и имущества (убийство посягающего на них разбойника на дороге; ночного вора; соседа или злоумышленника, открыто нападающего на дом среди бела дня) и защита чужих жизни и имущества (в первую очередь, убийство насильника, хотящего «деве или отроку сотворити растление»; убегающего на украденном коне и с краденными вещами вора). В особую категорию выделено убийство чародея, насылающего порчу на людей или скот (P. 172–173). Все оговоренные ситуации и в памятниках права той эпохи квалифицировались как преступления, заслуживающие смертной казни.

¹⁸⁹ В данном случае богословы обычно ссылались на Пс. 101(100):8 («С раннего утра буду истреблять всех нечестивцев земли, дабы искоренить из града Господня всех, делающих беззаконие»).

¹⁹⁰ *Greniuk F.* Teologia moralna w swej przeszłości. S. 90.

Целый ряд популярных в католической моральной теологии той эпохи проблем, не попавших в поле зрения Маршана, не были замечены и Симеоном Полоцким. К ним относится, в частности, проблема тираноубийства. Католические моралисты говорили о тиранах двоякого рода: о правителе, пришедшем к власти законным путем, но правящем деспотически, и об узурпировавшем власть незаконно. Во втором случае представители законной власти имели право уничтожить тирана или делегировать это право отдельному индивиду¹⁹¹. Убийство деспотически управляющего законного правителя допускалось лишь в том случае, когда терпению угнетённых наступал конец и все легальные способы воздействия на тирана были исчерпаны. Отстаивая право на тираноубийство, испанский иезуит Франциско Суарес (Suarez, 1548–1617), в частности, исходил из представления о верховной власти как исходящей от Бога и делегированной обществом правителю для соблюдения общественного блага. Но если общество имеет право власть делегировать, то оно может и лишить власти, если последняя используется в целях угнетения¹⁹².

Проблема духовного убийства («словом, примером и советом») в контексте толкования заповеди «Не убий» Симеоном Полоцким только формулируется: богослов перечисляет разнообразные проявления гнева, ненависти и вражды, потенциально могущие стать поводом, а зачастую и непосредственно приводящие к человекоубийству. К одному из аспектов такого духовного убийства – убийству словом – Симеон обращается в контексте 8-го предписания Декалога «Не послушествуй ложна свидетельства», осуществляя тем самым логическую связку двух заповедей.

¹⁹¹ *Molina L.* De iustitia et iure. Antverpiae, 1609. Col. 1729. Аналогичные соображения приводятся Фомой Аквинским в толковании на вторую книгу «Сентенций» Петра Ломбардского (*Scriptum super Sententiis*, d. XLIV, q. II, a. 2: *Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis*; www.corpusthomaticum.org/snp2044.html).

¹⁹² *Suarez F.* Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores [Coimbra, 1613] // *Suarez F.* Opera omnia. T. 24. Liber. VI. Cap. IV: *Utrum in tertia parte iuramenti aliquid ultra civilem obedientiam contra doctrinam catholicam contineatur.* § 15. Parisiis, 1859. P. 680. Суарес ссылаясь на «Сумму теологии» Фомы Аквинского (II–II, q. 42, a. 2).

§ 3. Декалог как система социальной этики: заповедь «Не лжесвидетельствуй»

В католической моральной теологии под ложным понималось любое несоответствующее истине свидетельство как в вербальной, так и невербальной форме, сделанное сознательно, с намерением обмануть. Сформулированное ещё Августином¹⁹³, данное определение получило своё развитие как в целом ряде канонических памятников, так и в трудах зрелой схоластики¹⁹⁴. Представители разных школ моральной теологии сходились во мнении, что лжецом может быть назван лишь тот, кто знает, что он говорит неправду; когда же несоответствующее истине свидетельство даётся по незнанию, тогда человек просто заблуждается¹⁹⁵. Сразу необходимо оговориться, что Симеона Полоцкого интересуют главным образом проявления лжи в публичном пространстве и все социально значимые последствия ложного свидетельствования, поскольку такой свидетель совершает грех не только против Бога как высшей справедливости и того, кого он оговаривает, но и «против всех людей», подрывая основы социального порядка (*Пк.* 94). Чаще всего нарушают 8-ю заповедь все те, кто имеет отношение к сфере правосудия и судопроизводства: свидетели, дающие неверные показания, судьи, выносящие несправедливые приговоры, адвокаты и юристы, искажающие или подделывающие доказательства за деньги. Но при этом, оговаривались некоторые католические казуисты, предписание говорить правду может не обязывать даже в суде, если свидетель или обвиняемый допрашивается не своим судьёй или своим, но не по праву, то есть если задаваемые судьёй вопросы не имеют отношения к делу или судья расспрашивает о чьих-то скрытых преступлениях, без достаточных на то оснований¹⁹⁶. Единственный случай прямого лжесвидетельствования в суде, который грехом не является, это когда люди под пытками оговаривают самих себя, только чтобы избежать дальнейших истязаний (*Р.* 208). Но уже оговор под пытками

¹⁹³ «Enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam» (De Mendacio // PL. T. XL. Parisiis, 1841. Col. 491).

¹⁹⁴ «Est falsa significatio cum intentione fallendi, seu dicendi falsum» (STh. II–II, q. 110, a. 1).

¹⁹⁵ *Azor I. Institutiones Morales.* T. III. Coloniae, 1612. Col. 1126.

¹⁹⁶ *Cosmus Philiaricus. De officio Sacerdotis.* T. I. Lib. III. Venetiis, 1597. P. 447.

другого человека не может быть извинён («нести же волно страха ради мукъ, ложная на инья г(лаго)лати, аще имь о(т)туду веліе сло последуеть», Р. 208–209).

Вторую по значимости группу проступков образуют любые не соответствующие действительности свидетельства о другом человеке. Современная Симеону католическая моральная теология выделяла восемь разновидностей «*falsum testimonium*»¹⁹⁷; московский книжник останавливается лишь на трёх. «Безразсудное суждение ближних» (аналог латинской *susurratio*) – необдуманное или поверхностное суждение, основанное на неполноте знания и предположениях. Зачастую такое свидетельствование о ближних спровоцировано ненавистью, завистью и злобой (Пк. 95), но также и гордыней, когда сплетник пытается улучшить свой имидж в глазах окружающих, заронив в них сомнение в праведности другого человека (Пк. 96). К греховным проступкам относится также и преувеличение чьей-либо праведности – лесть (аналог латинской *adulatio*), «ибо содержит ложное сведетельство, причитающее некому то, его же не имать» (Пк. 97)¹⁹⁸. Лесть убеждает грешника в собственной невинности и поощряет его таким образом к дальнейшему «злотворению» (Пк. 97).

Но самым тяжким грехом является сознательный оговор и навет (аналог латинской *detractio*). При этом во лжи оказываются виновны обе стороны: и тот, кто распространяет навет, и тот, кто в этот навет верит. Последний, если делает это охотно, грешит помимо всего прочего и против заповеди любви. «Очернение чуждыя славы» бывает зачастую грехом более тяжким, нежели лишение жизни, поскольку провоцирует ненависть, приводит к ссорам и убийствам. Здесь Симеон подробно останавливается на всевозможных способах нанесения урона чужой репутации. Одним из интересных является случай умышленного или случайного вскрытия и чтения чужих писем, что однозначно квалифицируется в качестве греховного деяния. Но и для этого запрета возможны

¹⁹⁷ *Detractio, contumelia, convitium, improprium, maledictum, irrisio, susurratio, libellus famosus* (Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996. S. 247).

¹⁹⁸ Католические моралисты ссылались на фрагмент трактата Августина «De Mendacio» (12.21), в котором тот в свою очередь рассуждает о ложной или несправедливо приписываемой кому-либо славе, отталкиваясь от 1Кор. 15:15.

отдельные исключения, когда действие совершается наделённым властными полномочиями лицом или в целях безопасности («разве аще правилною волностію творить то, како творять во время брани, градовъ, воевъ, правителіе и начальници м(о)н(ас)тырей, и тымъ подобній», Р. 209).

При этом Симеон признаёт, что бывают и ситуации, когда нанесение урона чужой репутации совершенно оправданно и грехом не является, например, публичное уличение другого в обмане или преступлении; информирование заинтересованных лиц о существующих препятствиях к заключению супружества или к принятию священнического сана, если сами вступающие в брак или принимающие сан лица об этих препятствиях умалчивают. С позиций действовавшего в ту эпоху права человек, знающий о преступлении, совершённом или только готовящемся, но не донёсший о нём, рассматривался в качестве пассивного соучастника преступника. Допускалось разглашение, «аще кто поведает себе быти врача, оучителя православна, азъ же вемъ не быти его такова», и избличение тех, кто только притворялся нищим и обманом собирал милостыню. И даже предание гласности чьих-то дурных наклонностей, физических недостатков, низкого происхождения и т. п. не всегда может быть классифицировано как урон чужой репутации: если разглашающий не преследует цели унизить другого, то его поступок смертным грехом не является (Р. 201–203). Любопытным примером «оувлаченія чуждыя славы» является очернение другого человека как форма самозащиты («аще кто тя обе(з)славить, ты же не можеш инако бе(з)славія того о(т)вратити, можеш тайная его недостаточества изявити, да не верять ему», Р. 206), которая, правда, допустима лишь в исключительных случаях.

Вслед за католической традицией Симеон принимает понимание ложного свидетельства как *ущерба*, причинённого ближнему с помощью слова, а потому в контексте рассмотрения сознательного оговора или навета отводит особое место проблеме возмещения нанесённого ущерба и способам «возвращенія славы» (или *restitutio*). По максиме Августина, «грех не может быть прощён до тех пор, пока не будет возвращена взятая вещь»¹⁹⁹, а потому непременным условием получения кающимся отпущения грехов

¹⁹⁹ «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» (Epistola CLIII // PL. T. XXXIII. Parisiis, 1841. Col. 662).

была *restitutio*. Два фрагмента из книг Ветхого Завета приводились чаще всего для обоснования обязанности возвращения: наставление Товита жене Анне, чтобы она вернула обратно полученного в качестве вознаграждения за пряжу козлёнка, потому что он мог быть краденым (Тов. 2:21б в версии Вульгаты и 2:13б – в современном русском переводе²⁰⁰), и угрозы Бога наказать смертью царя Герарского Авимелеха и его народ, если царь не вернёт взятую им по неведению в жены Сарру её законному мужу Аврааму (Быт. 20).

Обязанность возмещения ущерба как в случае нанесения урона репутации, так и во всех иных выводилась католическими моралистами не из заповеди любви, но из предписаний естественного права и обязанности справедливости, а точнее – справедливости направительной (*iustitia commutativa*), которая действовала в сфере обменов²⁰¹. Примечательно, что вопрос о возмещении занимает самое большое место в рассуждениях Симеона: из 23-х пунктов, на которые подразделяется толкование 8-й заповеди Декалога, 14 отведено тому, как «славу возвратити». Конкретные способы восстановления чужой репутации зависят от трёх факторов: статус лица, которому нанесён ущерб²⁰², степень причинённого ущерба, насколько широк круг лиц, перед которыми человек был обесславлен (Р. 200). Большой срок давности и смерть обиженного освобождают согрешившего от воздаяния, но не снимают с него самого греха, за которым с неизбежностью следует церковное наказание. Любопытно, что Симеон вслед за бельгийским богословом допускает, что публичные люди, в том числе и церковные деятели, должны освобождаться от любых форм публичного восстановления очернённой ими чужой репутации, поскольку это будет губи-

²⁰⁰ Фрагменты звучат несколько иначе, соответственно «Videte ne forte furtivus sit reddite eum dominis suis, quia non licet nobis ex furto aliquid aut edere aut contingere» и «Отдай его, кому он принадлежит; ибо непозволительно есть краденое».

²⁰¹ «Restitutio est actus iustitiae commutativae, quo res iniuste ab aliquo sublata, redditur eidem ad aequalitatem» (STh. II–II, q. 66, a. 1).

²⁰² Средневековому правовому мышлению, как известно, было свойственно увязывать меру пресечения с социальным статусом пострадавшего лица. Симеон принимает эту логику, но ссылается на ветхозаветную историю о том, как посмеявшие оскорбить пророка Елисея и посмеяться над ним дети из Вефиля были в наказание растерзаны дикими медведицами (4Цар. 2:24). Суровость наказания связана с тем, что обида была нанесена пророку.

тельно для их собственного достоинства. В этом случае «довольно же есть да точію хвалить его [т.е. обиженного] в томъ роде добродетели,... и честно его именуеть, и поздравляеть» (Р. 205).

В заключительной части толкования заповеди «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего» Симеон приводит небольшое обобщающее замечание о ложном свидетельстве и его разновидностях. Вслед за Маршаном, рассуждавшим в рамках томистской традиции, московский книжник различает троякого рода ложь: причиняющую вред другому человеку, безвредную для другого, но полезную для лгущего («оугаждающая») и ложь «оутехи ради», «ни кому же вредотворящая ниже полезная» (Пк. 96)²⁰³. Критерием различения является намерение того, кто высказывает ложное свидетельство, а также последствия данного поступка. Этими же критериями в каждом конкретном случае надлежит руководствоваться, определяя степень виновности и соответственно меру наказания лжеца.

Хотя запрет на дачу ложного свидетельства носит абсолютный характер, он имеет тем не менее исключения. Во-первых, речь идёт о ситуациях, когда допустимо скрыть правду, просто умалчивая о ней. Этот сюжет возникает в катехизисе лишь однажды, когда Симеон рассуждает о допустимости выдавать тайны других людей. Если соблюдение «чуждыя славы и тайны» сопряжено с опасностью, рассуждает московский книжник, то христианин вправе этого не делать. Исключения составляют лишь тайны государственной важности: «Должень же есть тайну хранити и славу, и величайшыя стражда муки, аще будетъ тайна царская, всего царства, или войска» (Р. 209).

Современные Симеону католические богословы допускали умолчание, не считая его в подавляющем большинстве случаев ложью. Исключением была дача свидетельских показаний в суде²⁰⁴, когда умолчание приравнивалось ко лжесвидетельству. Одним из оснований, позволяющих не считать умолчание ложью, было при-

²⁰³ Ж.Маршан приводит данную классификацию (*mendacium perniciosum, officiosum et iocosum*) вслед за Фомой Аквинским: «*Haec autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocumenti*» (STh. II-II, q. 110, a. 2).

²⁰⁴ «*Licet vero interdum verum tacere, sed extra iudicium*» (Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos... editus. Romae, 1928. P. 417).

нятое в томистской традиции понимание «mendacium» как ложного свидетельства, *явленного вовне* с помощью голоса, мимики, жестов и каких-либо иных знаков²⁰⁵.

Вторым случаем допустимого ложного свидетельствования могут быть отдельные проявления притворства (*simulatio*). Оно оправдано в исключительных и пограничных жизненных ситуациях, если не причиняет никому вреда, но при этом позволяет притворяющемуся избежать смерти, угрозы для чести и доброго имени, значительного материального ущерба. Как средневековые канонисты, так и современные Симеону католические моралисты приводили многочисленные примеры из Ветхого Завета: царь Давид, в частности, скрываясь от преследований Саула, пытается при дворе Анхуса, царя Гефского, остаться неузнанным («И изменил лице свое пред ними, и претворился безумным в их глазах, и чертил на дверях, (кидался на руки свои,) и пускал слюну по бороде своей», 1Цар. 21: 13–15). Но и сам Христос, не имея греха и грешной плоти, воспринял на себя для видимости (*simulationem*) грешное тело, чтобы, обрекая себя на смерть в этом теле, оправдать грешного человека перед Богом²⁰⁶. Допустимым считалось притворство, к которому прибегали в военном деле. Также странствующий христианский священник или монах, вынужденный пересечь населённые еретиками земли, может выдать себя за светское лицо, купца или воина. И любой христианин в турецких землях вправе скрыть свою принадлежность к Церкви. Правда, при том лишь условии, что он просто умолчит о ней; прямое же декларирование своей непринадлежности уже является ложью²⁰⁷.

²⁰⁵ «Mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis» (STh. II–II, q. 110. a. 1). В современной Симеону Полоцкому моральной теологии под ложью понималось «*verbum prolatum cum intentione fallendi, et decipiendi audientem*» (курсив мой – М.К.) (*Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. S. 248*).

²⁰⁶ *Decretum Magistri Gratiani. Pars II. Causa XXII. Q. II. Cap. XXI // Corpus Iuris Canonici. Pars Prior / Instruxit Aemilius Friedberg. Lipsiae, 1879. Col. 873.*

²⁰⁷ *Azor I. Institutiones Morales. T. III. Col. 1133–1134.*

§ 4. Декалог как система социальной этики: заповедь «Не укради»

В католических пособиях по моральной теологии толкование данной заповеди, 7-й по счёту в католической классификации, объединялось, как правило, с последней – «Не пожелай имущества ближнего твоего». Хотя заповеди формулировались в форме запрета, много внимания уделялось позитивным, вытекающим из этих запретов предписаниям.

Любые формы воровства понимались в первую очередь как грех против добродетели справедливости²⁰⁸, а потому в контексте анализа заповеди «Не укради» католические моралисты рассматривали широкий спектр проблем относительно справедливого распределения и использования материальных благ, а также различных форм договорных отношений (раздел *De contractibus*), регулирующих распоряжение, использование и защиту собственности. Речь шла о залогах, депозитах, передаче во временное пользование, договорах купли-продажи и сдачи внаём, о налогах, обмене денег, страховых соглашениях. В числе контрактов католические моралисты рассматривали также соглашения об опеке и завещания²⁰⁹. Обязательной составляющей толкования заповеди «Не укради» был параграф о ростовщичестве, понимаемом как разновидность воровства. Если сочинение носило прикладной характер и было адресовано приходскому духовенству, данный раздел мог быть самым пространным или даже единственным²¹⁰.

²⁰⁸ STh. II–II, q. 66, a. 1.

²⁰⁹ См., например: *Busenbaum H. Medulla Theologiae Moralis*. Lublin, 1655. Liber III. Tr. V. Cap. 3–4. P. 210–268.

²¹⁰ Теоретический интерес к проблемам допустимости получать вознаграждение за передачу в чью-либо собственность капитала и справедливого ростовщического процента подогревается во второй половине XVI–XVII вв. экономическими реалиями и изменениями в законодательстве отдельных государств, в первую очередь протестантских, снявших ряд действующих в этой сфере ограничений и запретов (*Usury // Catholic Encyclopedia*: <http://www.newadvent.org/cathen/15235c.htm>; *Darowski R. Marcina Smigleckiego traktat «O lichwie» (1596) // Roczniki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*. Kraków, 1993–1994. S. 209–228; *Lipiński E. Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII wieku*. Wrocław, etc., 1975).

Поскольку «*Hortus pastorum*» создавался Маршаном как мануале для приходского духовенства, в компендиум, а вслед за ним и в сочинение Симеона Полоцкого рассуждения о контрактах не попали. Первым православным памятником, который можно отнести к жанру нравственного богословия и где появляются фрагменты о договорных отношениях, стал трактат Иннокентия Гизеля «*Мир с Богом*». Но и этот памятник, как мы помним, был составлен на основе латинских источников. Любопытно, что Симеон Полоцкий не включил в свои «Разрешения» и параграф «*Summarium*» о ростошическом проценте.

Симеон построил своё «Разрешение» преимущественно на материале соответствующего раздела «*Summarium resolutionum*» Маршана (были полностью включены 13 пунктов из 20-ти) и отдельных фрагментов из третьей части «*Hortus pastorum*», посвящённой добродетели любви.

В католической моральной теологии кража (*furtum*) определялась как несправедливое и преимущественно тайное, а также совершаемое сознательно изъятие и присвоение чужой вещи против рациональной воли её хозяина («*Iniusta et occulta rei alienae ablatio invito rationabiliter domino*», STh. II–II, q. 66, a. 3)²¹¹. Определение «тайное» (*occultus*) не обязательно означало, что присвоение происходит в отсутствие каких-либо свидетелей, да и самого хозяина собственности, но использовалось лишь для акцентирования, что оно осуществляется без применения насилия, в первую очередь по отношению к хозяину имущества. В последнем случае для обозначения кражи использовалось понятие «*garina*». Уточнение «против разумной воли хозяина» (*invito rationabiliter domino*) вводилось в определение кражи для обоснования допустимости присвоения чужого имущества в условиях крайней необходимости. Имелось в виду, что если бы владелец знал истинные причины совершения кражи, то он наверняка бы не возражал и скорее всего сам бы добровольно своим имуществом поделился²¹².

Симеон, следуя католической традиции, выделяет три основных разновидности «татьбы»: обычная («есть тайное взятіе, и держаніе чуждыя вещи» или аналог *furtum*), «хищение» («есть насилное взятіе вещи присутствующу господину» или *rapina*) и

²¹¹ *Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. S. 244.*

²¹² *Lessius L. De iure et iustitia. P. 137.*

святотатство («взятіе вещи с(вя)щенные, или и не с(вя)щенные, но на с(вя)ще(н)но(мъ) месте» или *sacrilegium*) (Пк. 92–93)²¹³. Таким образом, виды краж классифицировались по разным основаниям, в первую очередь в зависимости от обстоятельств присвоения чужого. Симеон отдельно рассматривает случаи тайного присвоения чужой вещи, удерживание чужого имущества, когда известно, кому оно на самом деле принадлежит; открытый захват чужой земли, невозвращение долгов и удержание причитающейся платы за труд. В отдельную категорию выделялась «татьба», связанная с хищением сакральных предметов и не сакрального по своему характеру, но принадлежавшего церковным учреждениям имущества. Последняя разновидность кражи не получила самостоятельного рассмотрения ни в компендиуме бельгийского богослова, ни в сочинении Симеона Полоцкого.

Московский книжник утверждает, что различным социальным слоям общества присущи свои, характерные только для них разновидности воровства: так, правителям более свойственно облагать подданных несправедливыми налогами и использовать часть общественной собственности на личное благо; начальники и судьи склонны вымогать мзду за свои услуги; купцы продают плохой товар по завышенным ценам, обвешивают и обмеривают покупателей; землевладельцы взимают десятину выше установленной; дети и домашняя прислуга имеют обыкновение таскать у родителей и хозяев деньги и мелкие предметы утвари (Пк. 93–94). В «Разрешение» Симеона не попали рассуждения Маршана о том, что к незаконному присвоению чужого имущества более всего тяготеют люди низкого происхождения (Нр. 113), и только намеченная, но не получившая развития и у самого бельгийского богослова мысль о том, что существуют народы, более склонные к воровству, чем другие (Нр. 106).

Совершенное однажды воровство очень легко могло превратиться в привычку («Ибо единою кто привязавъ себе ему, неудо́бь о(т)решитися о(т) него может», Пк. 92). Среди общего числа осуждённых Богом грешников будет особенно много отягощённых именно этим грехом (1 Кор. 6:10 называет данный грех в

²¹³ Дефиниции Симеона позаимствованы в данном случае из третьей части «Hortus» (р. 106, 3-го счёта).

числе тех, которые лишают Царства Небесного), поскольку даже искренне раскаявшиеся, но не вернувшие украденное не могут рассчитывать на спасение.

Степень тяжести совершённого греха или та граница, за которой мелкая провинность квалифицировалась как смертный грех, ставилась в зависимость в первую очередь от материальной ценности украденного и от степени нанесённого пострадавшему ущерба. Если в первом случае критерии были самоочевидны, то во втором степень ущерба определялась соотношением стоимости украденного с суммой, необходимой пострадавшему лицу в день на пропитание с учётом его социального и имущественного статуса. Если в случае с человеком обеспеченным «неціи полагають [достаточным] количество четыре(х) таляров», как рассуждает Симеон, то в случае с бедняком эта сумма составляет половину талера, «ибо толико д(е)негъ доволно есть ему ко препитанію себе в д(е)нь целый» (Р. 191). Напротив «таляров» Сильвестр Медведев написал на полях русское название этой западноевропейской денежной единицы («ефимковъ»). Маршан не приводит развёрнутого обоснования этих подсчётов, ссылаясь на разделяемое всеми моралистами той эпохи мнение Леонарда Лессия, испанцев иезуита Франциско Толета (Toletus (de Toledo Herrera), 1532–1596) и доминиканца Бартоломея Медины (de Medina, 1527–1581) (*Ир.* 21, 6-го счёта)²¹⁴. Понимая, что в российских реалиях европейские денежные эквиваленты не совсем приемлемы, Симеон предлагает определять меру дневного пропитания «о(т) кормовыхъ д(е)н(е)гъ, даемыхъ о(т) бл(а)гочестивейшаго самодержца коемуждо чину» (Р. 192).

Степень нанесённого ущерба может определяться не только суммой суточного пропитания, но и в соответствии с другими критериями. Например, в случае кражи орудия труда важна не столько ценность самого этого предмета, сколько время, потраченное впустую из-за невозможности выполнять привычные обязанности: «Оукрадетъ кто ризошителю иглу, онъ же не имея где купити, це-

²¹⁴ При этом большинство моралистов всё-таки сходились во мнении, что данная величина должна определяться не столько математически, сколько исходя из обстоятельств каждого конкретного человека («Ea non mathematice, sed moraliter metienda est, non tantum ex valore rei ablatae, sed etiam ex circumstantiis personae» (*Busenbaum H. Medulla Theologiae Moralis.* P. 181)).

лый д(е)нь праздно пребывает, есть грехъ смертный сїя татба за щету дне, а не иглы» (P. 192). Маршан в данном контексте также приводит пример с иглой, хотя имеет в виду обычного портного, и пример кражи плуга у пахаря (Hр. 21).

Степень тяжести совершённого греха напрямую зависит и от интенций совершающего кражу. Так, можно взять чужое без намерения присвоить это имущество впоследствии; но можно и украсть вещь малую только потому, что просто не подвернулось возможности взять что-то большее или более ценное.

Как и бельгийского богослова, Симеона интересуют в первую очередь самые распространённые в повседневной жизни случаи присвоения чужого имущества, характерные в первую очередь для непривилегированных слоёв населения (кража зерна во время жатвы, дров из находящегося в совместном пользовании или соседского леса, выпас скота на чужих землях), а также удержание денежного вознаграждения за работу или выплата его, но не в полном объёме.

В качестве отдельного сюжета рассматривается отношение к найденным вещам. Совершенно очевидно, что подобная вещь подлежит безусловному возвращению лишь в том случае, когда совершенно точно известен её владелец. В противном случае найденная вещь должна быть передана на нужды Церкви или дела милосердия, например, отдана нуждающимся в качестве милостыни. Если же нашедший сам испытывает значительные материальные затруднения, то он может безнаказанно удержать данную вещь для собственных нужд (P. 194).

В контексте анализа заповеди «Не укради» католические моралисты подробно останавливались на проблеме возмещения (*restitutio*). Симеон Полоцкий рассуждает об этом преимущественно в толковании заповеди «Не лжесвидетельствуй», говоря о возмещении ущерба репутации и имени другого человека, но снова возвращается к этой проблеме в связи с возмещением материального ущерба. В практических католических мануале той эпохи можно было встретить два рифмованных двустушия, в которых обобщались, во-первых, те категории лиц, на которых распространялась обязанность *restitutio* (данные лица участвовали в причинении несправедливости «*Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus / Participans, mutus, non obstans, non manifestans*»), и те об-

стоятельства, которые определяли содержание и саму процедуру возвращения (*Quis, qui, quod, quantum, vel ubi. Quo tempore, quove / Ordine, sive modo, te rogo, mente notes*)²¹⁵.

О возмещении материального ущерба Симеон Полоцкий говорит, в частности, в большом блоке вопросов и ответов «Разрешения», посвящённом различным ситуациям удержания и воровства во время совершения актов купли-продажи. В первую очередь речь идёт о компенсации покупателю недовеса, совершённого продавцом как случайно, так и по умыслу. Возвращению подлежит и несправедливо полученная разница в цене. Она возникает, например, когда плохого качества товар реализуется под видом хорошего и продавец сознательно скрывает это от покупателя, следовательно, продаёт бракованный товар не по надлежащей, но по завышенной цене или если вещи приписываются несвойственные ей функции («Аще купляй вопрошаеть продающаго о до(б)роте, или вреде вещи, долженъ есть [продавец] изъвити тайный вредъ, или аще просить на известное некое оупотребленіе вещи, таже вещь на то несть оугодна, и то должно изъвити», *P.* 196). Симеон приводит целый ряд примеров несправедливого ценообразования²¹⁶, когда цена завышается с помощью различного рода уловок, например, использование подставного покупателя, который выступает в качестве конкурента и провоцирует торг между продавцом и покупателем («Научаютъ [продавцы] некая лица, еже притворнее вещь куповати, и цену подвыжшати: да некого требующа тоя вещи, прелстятъ на тоя цены подаяніе», *P.* 197). Возместить разницу цен должны и находящиеся у купцов в услужении работники, с умыслом реализующие товар во время и местах наименьшего спроса, чтобы была возможность самим или через подставных лиц приобрести этот товар по заниженным

²¹⁵ *Busenbaum H. Medulla Theologiae Moralis. P. 186.*

²¹⁶ Ни у Маршана, ни у Симеона Полоцкого по вполне очевидным причинам мы не встречаем теоретических рассуждений о том, каким образом формируется справедливая цена на товар. В этом вопросе ряд моралистов склонялся к точке зрения Фомы Аквинского, что «справедливая цена» соответствует количеству труда и затрат на производство товара, другие же предпочитали позицию представителя французской школы номинализма Жана Буридана (*Buridan*, ок. 1300–ок. 1358), который одним из первых заговорил о влиянии спроса на ценообразование и считал «справедливой ценой» ту цену, которую формирует рынок (*Lipiński E. Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej. S. 144.*)

ценам, и оправдывающие свои действия перед хозяевами низким спросом на товар на рынке (P. 197–198). Нечестными приёмами для сбивания цены могут пользоваться и покупатели, когда они, например, «инья о(т)водя(т) о(т) купленія вещи некія, страхо(м), прещеніемъ, лестію, и денгами, да послежде сами купять село малою ценою» (P. 197). Уловками занижающие цены покупатели также обязаны для получения прощения грехов компенсировать торговцу недополученную разницу в цене.

Обязанность возмещения распространяется и на тех, кто приобретает краденые вещи. В таких случаях вещь надлежит вернуть или непосредственно её настоящему владельцу, если таковой известен, или купцу, потребовав от него обратно уплаченные за товар деньги. Если торговец перепродает краденое, не зная об источнике товара, то мера возмещения связывается с полученной от перепродажи прибылью: «Долженъ купивый и иному продавый, то г(оспо)д(и)ну [данной вещи] о(т)дати, еже прибытоква себе выше цены о(т) себе даныя. Аще же на своей цене продалъ есть ничтоже долженъ». Не подлежит возврату украденная вещь, если она была получена в подарок и передарена другому лицу или если деньги от её реализации были потрачены на дела милосердия (P. 198).

Безусловному возврату подлежат все виды долгов, как в денежном, так и в натуральном эквиваленте. Притом, что данный тезис не ставился никем под сомнение, католические моралисты (а вслед за ними и Симеон Полоцкий) называли целый ряд смягчающих вину и извиняющих должника обстоятельств, позволяющих отсрочить обязанность *restitutio*, а иногда и совершенно освободить от неё. К подобного рода обстоятельствам относится в первую очередь вызванное внешними причинами «неможеніе или в целомъ долзе, или в части» (P. 194). Если же нужда принимает крайние формы, то человек не совершает греха, если совершенно отказывается от возвращения. Случаются также ситуации, когда возвращение долга в срок нанесло бы должнику значительный материальный ущерб. Так, чтобы рассчитаться с кредитором, он собирается продать собственный дом, но не может найти выгодного для себя покупателя. Возвращение долга в данном случае будет сопряжено с продажей дома по заниженной цене или материальным

ущербом для должника. Поэтому он не совершит тяжкого греха, если отложит выплату до того момента, когда сможет получить за свою недвижимость достойную сумму (P. 195)²¹⁷.

К извиняющим должника обстоятельствам относится и задержка с возвратом, мотивированная соображениями социального престижа: например, невозможность должника впредь вести соответствующий его социальной группе образ жизни («Аще бл(а)городный некто не може(т) долга заплатити, разве лишивъ себе всех слугъ, коней и оружїя, без нихъ же не може(т) сверстникомъ сообщатися, и службы должныя служити, тогда извиняется греха, аще и о(т)влекаетъ воздаяніе») или полная утрата прежнего положения в обществе и переход в другую, более низкую социальную группу («Аще гражданинъ некій первейшїй не можетъ долга заплатити, разве то(го), еже самому м(и)л(ос)тыни по(д)верно просити. Или датися в наученїе художеству некоему», P. 195).

Ряд казусов, рассмотренных Маршаном в «Resolutiones», Симеоном не был использован. К ним относятся ситуации, когда обременённые властью лица (*in officio constituti*) открыто или завуалированно требуют бóльшего вознаграждения за исполнение своих обязанностей, нежели им полагается (Hp. 22); случаи, когда опекуны или вдовы ссужают торговцев и ремесленников под проценты деньгами, которые не являются их собственностью, наживаясь таким образом на капитале, лишь временно вверенном их опеке (Hp. 23). Не задаётся Симеон и вопросом, распространяется ли обязанность возратить вещь или возместить ущерб на тех торговцев, которые, пользуясь правом монополии, произвольно устанавливают на рынке цены (Hp. 24).

Внимание московского книжника также не привлекли два популярных в католической моральной теологии той эпохи вопроса: о допустимости в состоянии крайней нужды как своей собственной, так и ближнего (например, угрозы умереть от голода) присвоения чужого имущества без согласия его владельца и об отношении к тем, кто находится в предельно затруднительной материальной ситуации. В перечне тех, кто грешит против заповеди «Не укради», Симеон лишь упоминает ту категорию бедняков, которые только симулируют крайнюю нужду и «под видо(м)

²¹⁷ Сюжет о продаже дома был расхожим в католических трактатах той эпохи (см., например: *Lessius L. De iure et iustitia*. P. 188).

нищеты, многи содевають татбы» (Лк. 94; аналогичный фрагмент у Маршана *Нр.* 114). В силу скорее прикладного, нежели теоретического характера «*Hortus pastorum*» также на этих темах не останавливается.

Первый из вопросов католические моралисты анализировали в духе Фомы Аквинского, который в свою очередь апеллировал к теории справедливости Аристотеля и практике классического римского права²¹⁸. Право на частную собственность, хотя и является частью естественного права, вторично по отношению к налагаемой на каждого человека тем же естественным правом священной обязанности поддерживать собственное существование. В обстоятельствах крайней нужды, когда под угрозой оказывается сама жизнь человека, её защита подчиняет себе все прочие права и обязанности. В рамках томистской традиции в таких обстоятельствах собственность становится общей («*in necessitate sunt omnia communia*», STh. II–II, q. 66, a. 7), а потому присвоение жизненно необходимого нельзя считать воровством, поскольку совершающий акт присвоения человек лишь реализует свои права собственника, и легальный хозяин данной вещи не должен чинить ему препятствий²¹⁹. Сложнее обстояло дело с определением тех границ, в пределах которых допустимо не квалифицируемое в качестве кражи присвоение чужого имущества. В данном случае католическая моральная теология ограничивалась, как правило, призывами соблюдать умеренность.

Вопрос об отношении к нищим и нуждающимся включал в себя два аспекта: само отношение к феномену нищеты (является ли она божественным установлением или одним из следствий греховной природы человека, её социальный портрет и т. п.) и милостыня как форма перераспределения материальных благ в обществе. Именно второй аспект анализировался католическими моралистами в том числе и в контексте толкования заповеди «Не укради».

Оказание материальной помощи нуждающимся понималось в данном случае не как дело милосердия, но как выполнение требования естественного права и обязанности справедливости:

²¹⁸ «*In casu necessitatis potest aliquis occulte rem alienam accipere ut subveniat proximo sic indigenti*» (STh. II–II, q. 66, a. 7).

²¹⁹ «*Si quis in tali necessitate constitutus, vellet aliquid sibi necessarium occupare, non posse a domino illius rei prohiberi*» (*Lessius L. De iure et iustitia. P. 145*).

этим людям лишь отдавалось то, что принадлежало им по праву и в силу того, что материальные блага были созданы Богом для совместного распоряжения ими всеми людьми. Одинаковую позицию занимали представители как латинского, так и греческого богословия²²⁰. Иоанн Златоуст, например, шёл ещё дальше, утверждая, что нежелание делиться богатством с бедными означает кражу в самом буквальном смысле этого слова: «Не только похищать чужое, но и не уделять из своего другим означает хищение, и любостяжание, и отнятие <...> когда мы не подаем милостыни, то будем наказаны наравне с похитителями»²²¹. Поделиться надлежало всем тем, что превосходило личные потребности самого человека (тем, что позднейшая схоластика назвала понятием «*superfluum*»). Оставляя эти излишки в личном пользовании, человек, по сути дела, утрачивал на них все права²²². Опираясь на более раннюю традицию, католические моралисты занялись содержательной конкретизацией понятия «*superfluum*», говоря об излишках двоякого рода: обладание материальными благами в объёме, превышающем необходимый для поддержания жизни человека (*superflua vitae* или *naturae*) и репрезентации его социального статуса (*superflua status*)²²³. Отсутствие подобного излишка освобождало человека от *обязанности* оказывать другому материальную помощь.

Помимо представления об излишке надлежало руководствоваться и степенью материальной нужды, которую испытывал принимающий милостыню («*ex necessitate proximi egentis*»²²⁴). Моральная теология выделяла три степени нужды: крайняя (*extrema*), которая угрожает самому существованию человека; тяжкая (*gravis*) или не позволяющая человеку жить в соответствии с положением той социальной, профессиональной или сословной группы, к которой он принадлежит, и обычная (*communis*), когда

²²⁰ Например, Григорий Великий в своих «*Regulae pastoralis*» (III, 21).

²²¹ О Лазаре. Слово второе // Полное собрание творений Иоанна Златоуста в 12-ти томах. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 805.

²²² *Andrzejewski L. Własność prywatna i jej ograniczenia według św. Bazylego. Wrocław, 1930. S. 447–449.*

²²³ «*Superflua, ex quibus faciendi eleemosyna, alia dicitur superflua vitae vel naturae, alia dicitur superflua status*» (*Ochm Januszowski F. Sententiae Morales conscientiae directive. Kraków, 1694. P. 55*).

²²⁴ *Busenbaum H. Medulla Theologiae Moralis. P. 59.*

испытывали недостаток в отдельных, но не жизненно важных вещах²²⁵. В первом случае надлежало подавать милостыню и из того, что не являлось для человека излишком.

* * *

Анализ предложенного Симеоном Полоцким толкования Декалога на примере трёх заповедей – «Не убий» и «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего» и «Не укради» – показывает, что книжник буквально воспринимает выработанную католическим богословием модель анализа ветхозаветных предписаний, не принося в неё ничего нового и не пытаясь хоть как-то адаптировать её к нравственному богословию и существующей исповедальной практике Православной Церкви.

Катехизис Симеона Полоцкого, при всей ограниченности его хождения в среде книжников, можно считать переломным моментом в становлении социальной этики в том виде, как она формулировалась в обращённой к простому верующему церковно-учительной литературе. С этого момента и в дальнейшем она воспроизводит все черты, присущие католическим памятникам учительного жанра: казуистичность, мелочная регламентация поведения, акцент на запреты, почти полное отсутствие положительных предписаний и нацеленности на духовное совершенствование.

²²⁵ «Duplicem dari necessitatem proximi. 1. Dicitur extrema, ex qua egenti imminet periculum vitae, vel etiam gravis et diuturni morbi <...> 2. Gravis, ex qua imminet periculum gravis mali, ut captivitatis, infamae, gravis jacturae bonorum, vel status <...> si non possit vivere secundum suum statum, vel si non nobilis cogatur alteri famulati, vel artifex, aut vir honestus, mendicare. 3. Dicitur communis, qua laborant mendici triviales» (*Busenbaum H. Medulla Theologiae Moralis. P. 59*).

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. БОГОСЛОВИЕ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО В ОЦЕНКЕ СОВРЕМЕННОКОВ

Совершенно очевидно, что «Венец веры» не создавался Симеоном Полоцким как популярный вероучительный компендиум для малосведущих в вопросах богословия христиан. Сочинение было рассчитано на читателя образованного, при этом образованного не только богословски, но и постигшего азы светской мудрости, для которого, говоря словами самого Симеона, было самоочевидно и не требовало объяснений, что если в сочинении речь идёт о Пророке, то подразумевается Давид; если о Мудреце – Соломон, а если о Философе – то Аристотель (*Вв.* 111). Читатель «Венца» должен был быть человеком мыслящим, способным разобраться в зачастую противоречащих друг другу точках зрения, приводимых Симеоном не для того, чтобы читателя запутать, но чтобы представить ему полную палитру позиций («Не да веруются, но да ведутся», *Вв.* 62). Симеон доверяет и знаниям, и благоразумию своего читателя, предлагая ему в каких-то ситуациях самому сделать вывод о достоверности того или иного свидетельства.

И.А.Татарский предположил, что «происхождение некоторых богословских сочинений [Симеона Полоцкого] прямо объясняется учительскою деятельностью его в царской семье»: «Венец веры» мог создаваться в качестве учебного руководства по богословию для детей старшего возраста, а приложенный к нему катехизис – для царевичей младшего возраста²²⁶. Пользуясь покровительством царя Алексея Михайловича, Симеон в 1667 г. был назначен наставником наследника престола царевича Алексея Алексеевича, а после его смерти – царевича Федора. Симеон учил и других детей из царской семьи, вплоть до Петра, которому к кончине Симеона было восемь лет. Именно для него московский книжник мог подготовить отредактированную версию букварного катехизиса 1679 г.

²²⁶ Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). С. 121. И.А.Татарский называет катехизис кратким, хотя имеет в виду текст, обозначенный нами как простой.

Среди стихотворных сочинений Симеона сохранилось «Врученіе книги Венца веры бл(а)городной и бл(а)говерной г(осу)-д(ар)ыни ц(ар)е)вне и великой кн(я)жне Софїи Алексіевне» (Син. 287, л. 395–396об.), из чего следует, что Софья следила за работой Симеона над компендиумом и ознакомилась с сочинением ещё в черновой версии. После этого, «познавши полезну въ д(у)х(о)вно-сти быти, велела еси чисто оную [т. е. книгу] оустроити» (л. 395об.). Переписанный для царевны экземпляр хранился предположительно сначала в библиотеке царя Федора Алексеевича, а 30 ноября 1683 г. Пётр Иванович Прозоровский отнёс его в хоромы Софы²²⁷.

Помимо царских детей, как потенциального адресата катехетических сочинений Симеон наверняка имел в виду более широкое использование своих трудов в образовательных целях. Это могла быть латинская школа молодых подьячих Приказа тайных дел, открыть которую было разрешено царём в Заиконоспасском монастыре. Недолгое существование школы (с 1665 до мая 1668 г.) приходится как раз на время начала работы над «Венцом веры». Впоследствии Симеон потратил много сил, чтобы добиться учреждения в Москве высшей школы по образцу Киево-Могилянской, завещав воплощение этого замысла Сильвестру Медведеву.

Сложно судить о том, как катехетические сочинения Симеона Полоцкого были восприняты современниками: сохранилось не так много прямых о них высказываний. Известно, что и «Венец веры», и пространный катехизис в числе других трудов книжника были запрещены на Московском соборе 1690 г.²²⁸ В своём «Слове поучателном» патриарх Иоаким ставил Симеону в вину, что он написал «некая писанія, собирая отъ латинскихъ книгъ, и иная же съ техъ же латинскихъ книгъ готовая

²²⁷ Пушкарев Л.Н. Симеон Полоцкий // Жуков Д.А., Пушкарев Л.Н. Русские писатели XVII в. М., 1972. С. 254; Татарский И.А. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). С. 119.

²²⁸ Под запрещение попали печатные издания «Псалтыри рифмованной», «Обеда душевного», «Вечери душевной», «Поучения о благоговейном стоянии во храме» (Остенъ. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865. С. 131–139; Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 117–118 прим.). «Остенъ» – церковно-публицистическое сочинение, составленное Евфимием Чудовским после Московского собора 1690 г. и состоявшейся в 1691 г. казни Сильвестра Медведева (Син. 545).

преведе»²²⁹. Упрёки Симеону в незнании им греческой традиции («...Греческаго же писанія ничтоже знаяше», «у езуитовъ учивыйся по латине»)²³⁰ были повсеместными, хотя и справедливыми. Это стало одной из причин, почему Епифаний Славинецкий не допустил в 1674 г. Симеона к участию в переводе Библии²³¹. В случае с «Венцом веры» обвинение патриарха Иоакима было ещё более конкретизировано: «...Сплетень... изъ тернія на западе прозябшаго новшества, отъ вымышленій Скотовыхъ, Аквиновыхъ, Анзелмовыхъ, и темъ подобныхъ еретическихъ блядословій»²³². Главным же вредом сочинения патриарх считал то, что Симеон вкрапляет в своё повествование латинские ереси «прикровенно и неудобопознанно», то есть преподносит православному читателю еретические учения «яко благочестивая»²³³. При этом «ереси» и заблуждения книжника какому-либо предметному обсуждению подвергнуты не были. В «Слове поучательном» Иоаким остановился лишь на одном и, как представляется, в высшей степени второстепенном с точки зрения вероучения вопросе, связанном с катехизисом:

«Книга, именуемая “Катихисисъ”, въ нейже [Симеон] сказуеть, яко мужу у жены и жене у мужа срамная уды по любви целовати беззачинно есть и безстыдно: еже у насъ православныхъ христіанъ зело блаженно и гнусно и безчестно. На сіе его суесловіе вщателно, яко и варвари саміи грубіи и безбожніи, мноу, стыдятся и гнушаются сего; у православныхъ же христіанъ (оставляю еретики калвины, лутеры, и латины и последующыя тымъ, въ семь любящыяся) ниже въ словесехъ сіе безстыдство (честнымъ наипаче девственнымъ ушесемъ) слышашеся, ниже во уме у кого бываше до продерзаго изъявленія тоя книги писателя»²³⁴.

Критикуемый патриархом фрагмент встречается не в самом тексте пространного катехизиса, но в приложении, анализирующем греховные деяния против предписаний Декалога. В перечне случаев, «когда движенія страстная непщуются быти греси

²²⁹ Остенъ. С. 131.

²³⁰ Там же. С. 71, 130.

²³¹ *Эйнгорн В.О.* Очерки из истории Малороссии в XVII в. С. 1009.

²³² Остенъ. С. 132–133.

²³³ Там же. С. 137.

²³⁴ Там же. С. 131–132.

смертній», Симеон в частности утверждает, что «лобзаніє срамныхъ оудовъ между супругами, есть грехъ простимый: между же не супругами смертній» (Р. 185)²³⁵.

Одним из главных критиков богословских сочинений Симеона был Евфимий Чудовский. Он отозвался уже на изданный в 1667 г. «Жезл правления» (Син. 58), усмотрев в этом сочинении против раскола вкрапления латинского учения:

«Книги Жезла списатель, – сетует Евфимий, – написа о зачатіи Пресвятая Богородици <...> противно мысли святая восточная церкве, не четь греческихъ книгъ, <...> но четь латинскія токмо книги, а оттуду такову мысль написа <...> прелщень отъ латинскихъ растленныхъ книгъ, яко въ иныхъ, тако и въ семь»²³⁶.

Отдельные «латинские ереси» из «Обеда душевного» и «Вечери душевной» Евфимий называет в полемическом ответе на выпады в свой адрес бывшего диакона Петропавловской церкви в Новомещанской слободе Москвы Петра Артемьева, расстриженного в 1698 г.²³⁷

Евфимий предпринял и попытку критически проанализировать «Венец веры», хотя предложенный им анализ нельзя считать ни систематическим, ни последовательным. Главным намерением Евфимия было обосновать, что Апостольское исповедание веры чуждо православной традиции, чему он посвятил небольшое рассуждение «О ап(осто)л(с)комъ г(лаго)лемо(м) с(м)воле» (Син. 396, л. 32–40). Здесь же подшита ещё одна тетрадка («Написася сїе из книги г(лаго)лемыя венець веры, сложеныя по мудрованію латїнскому: восточному же бл(а)гочестїю противныя», л. 24–31), в которой книжник приводит пространные выписки из «Венца», не называя при этом его автора по имени, делая критические коммен-

²³⁵ Этот фрагмент мы находим в «Summarium resolutionum et responsionum» Маршана в контексте толкования заповеди «Не прелюбодействуй»: «...Casus est, de osculis partium pudendarum <...> De his certum est gravia mortalia esse inter non coniugatos; inter coniugatos autem non censet esse mortalia» (Нр. 18, 6-го счёта).

²³⁶ Цит. по: *Брайловский С.* Отношения Чудовского инок Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву // *Русский филологический вестник.* Варшава, 1889. Т. 22. № 4. С. 265.

²³⁷ *Панич Т.В.* «Ответ» Евфимия Чудовского на «Лжущее Писание» Петра Артемьева // *Общественное сознание и литература XVI–XX вв.* / Отв. ред. Н.Н.Покровский. Новосибирск, 2001. С. 233–245.

тарии на полях или вставляя свои замечания в ткань цитируемого текста. Приводимые Евфимием номера страниц совпадают с белой версией «Венца» Син. 286.

Главные аргументы Евфимия против использования Симеоном Апостольского Символа веры были нами уже разобраны в I главе. Евфимий высказывает ещё два замечания. Положение о схождении Христа в ад, которое встречается только в данном *Credo*, не упоминается ни одним из вселенских соборов, зато встречается в сочинениях ранних ариан (л. 41об.)²³⁸. Также сомнения вызвала у Евфимия и формулировка об общении святых, и книжник задаётся вопросом, на какие источники опирается автор «Венца» и «чесо дея с(вя)тїи о(т)ци на обеихъ сѹнодехъ нїкейскомъ и константїнополскомъ сїя два члена непотребствовашя» (л. 31).

К вопросу о допустимости использования Апостольского Символа веры Евфимий обращается и в другой своей статье («Краткое и известное показанїе»), в которой бегло разбирается катехизис Симеона Полоцкого, опять-таки без указания имени автора. Помимо Епифания Кипрского и Максима Грека, к авторитету которых апеллирует Евфимий, он ссылается также на сборник «Скрижаль» 1656 г., а именно – на обличение Зиновием Оттенским ереси Феодосия Косого (л. 83б). Примечательно, что Евфимий критикует изложение Симеона не с позиций православной традиции, но сопоставляя его с версией Цезаря Барония²³⁹: разделение текста *Credo* на статьи или части в катехизисе не соответствует версии «Анналов» («Катихисисъ же писавый, не согласно Баронїю части написа»); к тому же у Барония напротив каждого из артикулов указано только имя апостола, в то время как у Симеона рядом с именами стоят ещё порядковые номера (Син. 396, л. 40).

²³⁸ Упоминание о схождении Христа в ад попадает в текст Апостольского *Credo* лишь во второй половине IV в. И хотя Символы веры I–II Вселенских соборов об этом умалчивают, данная тема активно разрабатывалась в восточной патристике и в первую очередь – в пасхальных гомилиях. См.: *Иларион (Алфеев)*. Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточнохристианской традиции. СПб., 2001; *Hryniewicz W.* “Zstąpienie do piekiel” w tradycji wschodniej // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. 1979. T. XXVI. Z. 3. S. 41–52.

²³⁹ Имеется в виду фрагмент, помещённый в «Анналах» под 44-м годом от Рождества Христова.

Из существенных, связанных с догматикой ошибок Евфимий отмечает упоминание автором «Венца» *filiouque* (л. 30об.). Такое действительно встречается: ссылаясь на свидетельство Цезаря Барония, Симеон утверждает, что доксология произносилась в Церкви уже во времена апостолов (Вв. 345–346). И далее, приводя иные славословия Троице, Симеон буквально заимствует из «*Hortus pastorum*» (Нр. 151) фрагмент с *filiouque* («Слава о(т)цу, пославшему с(ы)на. С(ы)ну, пославшему д(у)ха. С(вя)тому д(у)ху, о(т) обою посланному на Ап(ос)т(о)лы» (курсив мой. – М.К.), Вв. 346).

Евфимий подмечает и отдельные, допущенные Симеоном фактические ошибки: так, на с. 129 «Венца» Марфа и Магдалина названы сёстрами (л. 28); категорически не приемлет и считает измышлениями все астрологические подсчёты Симеона, приведённые в «Венце веры» фрагменты из апокрифического «Евангелия Никодима» и «иная многыя басни неподобныя о древе кр(ес)та х(ристо)ва писаны» (л. 28об.). Главным аргументом Евфимия является отсутствие каких-либо ссылок на святоотеческую традицию (л. 27). И даже в тех случаях, когда Симеон к этой традиции апеллирует, его ссылки не всегда заслуживают доверия. Так, автор «Венца» утверждает, что Апостольское *Credo* упоминается Климентом в послании к Иакову, брату Господа (Вв. 16). Критик Симеона отвергает этот аргумент на том основании, что данное послание Климента не может считаться истинным, поскольку создавалось уже после смерти Иакова²⁴⁰ (л. 25об.). Евфимий отрицает и то, что Иоанн Златоуст составлял какое-либо толкование Апостольского символа. В данном случае, как уже было отмечено, Симеон ссылаясь на латиноязычное издание Златоуста, с которым, судя по всему, был хорошо знаком и сам Евфимий.

В любом случае, по мнению критика «Венца», нельзя доверять цитированию греческих авторов по латинским источникам; даже если речь идёт о признанном богословском авторитете, но он приводится по латинскому изданию, то такому свидетельству веры нет, «езде бо латинники кн(и)ги своя древнїя препорта, по-

²⁴⁰ Памятник, известный как «Послание Климента к Иакову», входит в группу памятников под собирательным названием «Климентины». Апостольский муж Климент Римский (*Clemens Romanus*, I в.) не является автором данного комплекса сочинений. Весьма примечательно, что Евфимий Чудовский уже имел представление о времени создания «Послания».

написали все по своему н(ы)нешнему прелестному умышленію» (л. 34об.). Занимая столь категоричную позицию, книжник греко-фильской ориентации при этом сам цитирует «Огласительное слово» Златоуста пусть и по *греко-латинскому*, но всё-таки парижскому изданию 1636 г. (л. 34об.).

Для Евфимия является совершенно очевидным тот факт, что комментируемое им сочинение представляет собой компиляцию латинских источников: «Зри, – обращается он к своему потенциальному читателю, – прелесть хитрую латинскую еретическую» (л. 30об.); «венца писатель или истиннее, преводникъ с латинскихъ еретическихъ книгъ» (л. 31), – так Евфимий характеризует автора сочинения. Под любой безадресной ссылкой Симеона «неции глаголют» Евфимий усматривает латинских авторов: «Ини же уч(и)-т(е)лїе, кїи имены не гл(агол)еть, явленно яко латинстїи утверждють» (л. 30).

И здесь критик «Венца» перечисляет «святых духоносных» отцов, чьё свидетельство заслуживает доверия, и учителей латинских – «еретиковъ сущихъ». К числу первых он относит Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Афанасия Великого, Кирилла, Максима Исповедника, Прокла Константинопольского, Иоанна Дамаскина, Григория Паламу и Нила Кавасилу (л. 32). Во вторую группу попали Роберто Беллармино, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Толет, Руфин Аквилейский, Палеот, Туллий, Тертуллиан, Иероним и Августин. Последние два, правда, с некоторой оговоркой: хотя они и древние учителя, рассуждает Евфимий, «обаче писанїй ихъ всехъ ц(е)рк(о)вь с(вя)тая восточная не прїя, и не прїемлетъ, зане писанїя ихъ не вменяются Б(о)ж(ес)тве(н)на яко свидетелствуетъ Бл(а)женный Нїль Кавасїль» (л. 32–32об.)²⁴¹.

Некоторые из перечисленных Евфимием латинских учителей наделены в «Венце веры» похвальными эпитетами, которых не было в «*Hortus pastorum*». Например, в **рассуждениях об ангельской природе** Иероним характеризуется как «*великій* во оучи-

²⁴¹ Сочинения представителя византийского полемического богословия XIV в. Нила Кавасилы были достаточно хорошо известны московским книжникам. Евфимий, в частности, перевёл с греческого «Решения на латинския 49 главы предложеныя и на 15 силлогисмы» (*Панич Т.В.* «Ответ» Евфимия Чудовского на «Лжущее Писание» Петра Артемьева. С. 231).

телехъ» (Вв. 70); о сущности вечного блаженства святых в небе Симеон узнал «о(т) писаній премудраго Анзилма» (Вв. 440; везде курсив мой. – М.К.). Августин именуется в «Венце» то святым, то блаженным; последнее определение появляется, как правило, в тех случаях, когда Симеон добавляет отсутствующую в тексте Маршана цитату из Августина.

Не будучи изданными, катехетические сочинения Симеона Полоцкого не получили сколько-нибудь широкого распространения. Большая часть его рукописного наследия, завещанная Сильвестру Медведеву, была арестована и после казни последнего в 1691 г. запечатана в сундук и передана в Патриаршую ризную библиотеку. Списки «Венца веры» и катехизисов встречались в частных собраниях видных представителей киевского духовенства, таких, как Киевский митрополит Варлаам Ясинский²⁴². Принадлежавший Димитрию Ростовскому список (Син. 39) носит следы внимательного и вдумчивого чтения: в тексте много подчёркиваний, на полях проставлены знаки вопросов. В ряде случаев рукой Димитрия надписаны не идентифицированные Симеоном фрагменты из латинских источников. Фигурирует «Венец веры» и в описании библиотеки Феофана Прокоповича²⁴³. Отдельные списки компендиума Симеона Полоцкого встречались и в частных библиотеках, например, графа А.А.Матвеева²⁴⁴.

Но даже если распространение катехетических сочинений Симеона Полоцкого и было не очень широко, они не перестают быть значимым фактом русской религиозной культуры второй половины XVII в., интересным примером адаптации католического богословского наследия в Православной Церкви.

²⁴² Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 123.

²⁴³ Феофан Прокопович. Філософські твори. Т. III. Математика. Історичні праці. Вірші. Листи. Київ, 1981. С. 436.

²⁴⁴ Описание библиотеки графа Андрея Артамоновича Матвеева и графини Матвеевой // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н.С.Тихонравовым. Т. V. М., 1863. Отдел III. Смес. С. 71. Отметим в качестве примечания, что более завидная судьба постигла опубликованные сочинения Симеона Полоцкого, особенно его сборники проповедей, получившие широкое хождение также среди киевского духовенства. Даже обличающий русский раскол «Жезл правления» был привезён в Киев уже в 1667 г. Лазарем Барановичем, который оповестил об этом ряд своих корреспондентов («мне, по милости отцев собора [1666–1667 гг.] дан один [экземпляр], который я храню для потребного случая». См.: Письма Преосвященного Лазаря Барановича. № 37. С. 44).

Список литературы

Рукописи²⁴⁵

Государственный Исторический Музей, г. Москва, Синодальное собрание:

№ 39. Симеон Полоцкий. Венец веры католическия и Катехизис. XVII в.

№ 130. Сборник государевых и патриарших грамот. Конец XVII – начало XVIII в.

№ 237. Симеон Полоцкий. Псалтырь. 1678 г.

№ 285. Симеон Полоцкий. Венец веры католическия и Катехизис. 1670 и 1671 гг.

№ 286. Симеон Полоцкий. Венец веры католическия и Катехизис. XVII в.

№ 287. Симеон Полоцкий. Рифмологион и другие стихотворные сочинения. XVII в.

№ 289. Симеон Полоцкий. Беседы и некоторые переводы. XVII в.

№ 346. Сборник статей патриаршего круга. Конец XVII в.

№ 363. Симеон Полоцкий. Беседы и некоторые переводы. XVII в.

№ 396. Евфимий Чудовский. Сборник статей, относящихся к Символу веры. XVII в.

№ 660. Симеон Полоцкий. Беседы и некоторые переводы. XVII в.

№ 937. Сборник. Конец XVI – начало XVII в.

Российская Национальная Библиотека, г. Санкт-Петербург:

Ф. 536. Общество Любителей Древней письменности. № 17.

Библиотека Российской Академии наук, г. Санкт-Петербург:

Шифр 21.4.13. Архиерейский служебник. Конец XVI в.

Польская Национальная библиотека, г. Варшава:

Аksesja № 2755, 2757, 2831, 2847 – Учительные Евангелия. Конец XVI–XVII вв.

Опубликованные источники и литература

Августин Блаженный. О Граде Божиим в двадцати двух книгах. Т. I. М., 1994.

²⁴⁵ Указаны только цитируемые в исследовании источники.

Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Т. 1–3. Одесса, 1894.

Б.а. Афанасиев символ веры // Православная Энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 696–697.

Бандуровский К.В. «Сумма теологии» // Этика. Энциклопедический словарь / Ред. Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М., 2001. С. 480–482.

Белокуров С.А. К истории духовного просвещения в Московском государстве XVI–XVII вв. **Церковные или светские книги были в библиотеке московских государей XVI в.?** М., 1899.

Библия сиреч Книги ветхаго, и новаго завета [...]. [Острог], 1581.

Библия. Факсімільнае ўзнаўлення Библиі, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах у 3 тамах. Мінск, 1990.

Білецький О.І. Симеон Полоцкий та українське письменство XVII ст. // *Он же*. Зібрання праць. Т. 1. Київ, 1965. С. 417–433.

Білецький О.І. Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории // Там же. С. 371–416.

Брайловский С. Отношения Чудовского инока Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву // Русский филологический вестник. Варшава, 1889. Т. 22. № 4. С. 262–290.

Бронзов А.А. Нравственное богословие в России в течение XIX-го столетия. СПб., 1901.

[Букварь]. М., 1657.

[Букварь]. М., 1679.

Булычев А.А. История одной политической кампании XVII века. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004.

Былинин В.К. К вопросу о полемике вокруг русского иконописания во второй половине XVII в.: «Беседа о почитании икон святых» Симеона Полоцкого // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 38. 1985. С. 281–289.

Вишневецкий Д.К. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия (новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). Киев, 1903.

Вопросы и ответы православному с папезником // Русская Историческая Библиотека, издаваемая Археографическою комиссией. Т. 7. СПб., 1882. Стб. 1–110.

Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 2. Писания Святых Отцев. Ч. 3. Разныя богословския сочинения (Прибавления). М., 1862.

Павел Евдокимов. Православие. М., 2002.

Елеонская А.С. «Обед душевный» и «Вечеря душевная» Симеона Полоцкого в историко-литературном процессе // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в. / Ред. А.Н.Робинсон. М., 1989. С. 170–188.

Живов В. Из церковной истории времён Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004.

Журова Л.И. Послания Максима Грека Николаю немчину против латинян // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 2. С. 69–76.

Забелин И.Е. Книги переписные книгамъ, которые по указу Святейшаго Патриарха въ нынешнемъ во <7>198 году сентября въ день <...> переписаны въ Спасскомъ монастыре, за иконнымъ рядомъ, подле церкви въ верхней кладовой палатке // Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских. М., 1853. Кн. 16. Смесь. С. 53–67.

Иларион (Алфеев). Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточнохристианской традиции. СПб., 2001.

[*Иннокентий Гизель*]. Мир с Богом человеку [...]. Киев, 1669.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.

Иоанн Златоуст. О Лазаре. Слово второе // Полное собрание творений Иоанна Златоуста в 12-ти томах. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 778–798.

Каган М.Д. Апокрифы о крестном древе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1 / Отв. ред. Д.С.Лихачёв. Л., 1988. С. 60–66.

Каган М.Д. От коих частей создан бысть Адам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 153–155.

Казакова Н.А. «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 17. 1961. С. 358–368.

Калачов Н.В. Мерило Праведное // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. III. М., 1850. С. 28–40.

[Кириллова книга]. Сборник. М., 1644.

Книга о вере [Вильно, ок. 1596 г.] // Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Киев, 1914. Стб. 59–179.

Корзо М.А. Внешняя традиция как источник вдохновения. К вопросу об авторстве киевских и московских православных текстов XVII в. Два примера // Studi Slavistici. Т. VI. Firenze, 2009. С. 59–84.

Корзо М.А. Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А.Гусейнова / Ред. Р.Г.Апресян. М., 2009. С. 200–206.

Корзо М.А. Иннокентий (Гизель). Сочинения // Православная Энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 747–749.

Корзо М.А. О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII – начала XVIII вв. // *Славяноведение*. 2005. № 2. С. 74–84.

Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007.

Корзо М. Украинско-белорусские кириллические букварные катехизисы XVII–XVIII вв. // *Вісник Львівського Університету. Серія книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології*. Вип. 1. Львів, 2006. С. 55–71.

Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб., 2006.

[*Лаврентий Зизаний*]. Книга глаголемая погречески катихисисъ, политовски оглашеніе [...]. [М., 1627].

Лебедев А.П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453) до настоящего времени. Т. 2. Сергиев Посад, 1901.

Луппов С.П. Книга в России в XVII веке. Книгоиздательство. Книготорговля. Распространение книг среди различных слоёв населения. Книжные собрания частных лиц. Библиотеки. Л., 1970.

Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Издание подготовили Е.В.Белякова, К.Илиевская, О.А.Князевская, Е.И.Соколова, И.П.Старостина, Я.Н.Щапов. М., 2002.

Майков Л.Н. Симеон Полоцкий о русском иконописании // Библиограф. Вестник литературы, науки и искусства. 1888. № 11. С. 341–350.

Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 7. М., 1996.

Макарий (Булгаков). Православно-Догматическое богословие. Т. I. СПб., 1868.

Максим Грек. Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 2: Догматико-полемические его сочинения. М., 1910.

Мальшевский И.И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской Церкви. Т. I. Киев, 1872.

[*Могила Пётр*]. Еухологiон, албо Молитвословъ, или Требникъ [...]. Ч. 1–3. Киев, 1646.

[*Могила Пётр*]. Православное исповеданіе веры [...]. М., 1696.

[*Могила Пётр*]. Събраніе короткой науки о артикулах веры [...]. Киев, 1645.

Муретов Д. Греческий подлинник никоновской «Скрижали». М., 1892.

Назаров В.Н. Богословие нравственное // *Этика*. Энциклопедический словарь / Ред. Р.Г.Апресян, А.А.Гусейнов. М., 2001. С. 54–56.

Наука ку читанно, и розуменю писма словенского ту тыж о святой тройци, и овъчловеченїи господни. Вильно, 1596.

Никитский С. Вера Православной Восточной Греко-Российской Церкви по её Символическим книгам. Репринтное издание М., 1887. СПб., 1998.

Номоканон. Киев, 1629.

Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998.

Опись библиотеки графа Андрея Артамоновича Матвеева и графини Матвеевой // *Летописи русской литературы и древностей*, издаваемые Н.С.Тихонравовым. Т. V. Отдел III. М., 1863. С. 57–79.

Остенъ. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865.

Паляя Толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. М., 1892.

Панич Т.В. «Ответ» Евфимия Чудовского на «Лжущее Писание» Петра Артемьева // *Общественное сознание и литература XVI–XX вв.* / Отв. ред. Н.Н.Покровский. Новосибирск, 2001. С. 224–245.

Панченко А.М. Симеон Полоцкий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 362–379.

Письма Преосвященного Лазаря Барановича. С примечаниями. 2-е издание. Чернигов, 1865.

Поньрко Н.В. Апокрифы о Моисее // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. I (XI – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С.Лихачёв. Л., 1987. С. 63–67.

Прение Литовскаго протопопа Лаврентія Зизанія съ игуменомъ Илією и справщикомъ Григоріємъ по поводу исправленія составленнаго Лаврентіємъ катехизиса // *Летописи русской литературы и древностей*, издаваемые Н.С.Тихонравовым. Т. II. Отд. II. М., 1859. С. 80–99.

Протасьева Т.Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В.Горского и К.И.Невоструева). Часть II. М., 1973.

Пушкарев Л.Н. Симеон Полоцкий // *Жуков Д.А., Пушкарев Л.Н.* Русские писатели XVII в. М., 1972.

Робинсон М.А., Сазонова Л.И. Заметки к биографии и творчеству Симеона Полоцкого // *Русская литература*. 1988. № 4. С. 134–141.

Русские библиотеки и их читатель (Из истории русской культуры эпохи феодализма) / Ред. Б.Б.Пиотровский, С.П.Луппов. Л., 1983.

[*Сакович Кассиан*]. **Кіевскій схизматическій соборъ, созданный отцомъ Петромъ Могилою и происходившій въ 1640 году, съ 8 и до 18 сентября.** Варшава, 20.IV.1641 // *Русская Историческая Библиотека*, издаваемая Археографическою комиссией. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 21–48.

Сетин Ф.И. «Буквари» Симеона Полоцкого в ряду древнерусских учебников XVI–XVII вв. // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 93–100.

Сильвестр Косов. О Сакраментях или Тайнах в посполитости. Киев, 1657.

Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.; Л., 1953.

Симеон Полоцкий. Обед душевный [...]. М., 1681.

Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982.

Синицына Н.В. Максим Грек. М., 2008.

Сирцова О. «Prawdziwa wiara stara» **Інокентія Гізеля – непрочитаний богословсько-філософський трактат XVII ст.** // Київська Академія. Вип. 5. Київ, 2008. С. 25–41.

[Скрижаль]. М., 1655–1656.

Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. I. М., 1996.

Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV – XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903.

Тарабрин И.М. Апокрифические элементы в «Вертограде» С. Полоцкого // Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского Археологического общества. М., 1902. Т. 3. Протоколы за 1900 г. С. 23–24.

Татарский И.А. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.

Феофан Прокопович. Філософські твори. Т. III. Математика. Історичні праці. Вірші. Листи. Київ, 1981.

Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914.

Хронограф редакции 1512 года // Полное Собрание Русских Летописей. Т. 22. М., 2005.

Цытин В.А. Церковное право: 2-е изд. М., 1996.

Червяковский П.А. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. Ч. I. С. 32–86.

Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891.

Эйнгорн В.О. Очерки из истории Малороссии в XVII в.: Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. Кн. 1. М., 1899.

Єпископ Інокентій Винницький. Катихисіс або бароковий душпастирський сад / Супровідні статті й упорядкування Володимира і Дениса Пилиповичів. Перемишль, 2007.

Юсим М.А. Книги из библиотеки Симеона Полоцкого – Сильвестра Медведева // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 47. 1993. С. 312–318.

Янковская Л.А. Богословское наследие Симеона Полоцкого в библиотеке св. Димитрия Ростовского (краткое комментированное описание) // Филёвские чтения. Вып. IX. Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. М., 1994. С. 163–176.

Ambrosius. De Paradiso liber unus // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XIV. Parisiis, 1845.

Andrzejewski L. **Własność prywatna i jej ograniczenia według św. Bazylego.** Wrocław, 1930.

Aston M. England's Iconoclasts. Vol. I. Laws Against Images. Oxford, 1988.

Augustinus. Contra Faustum manichaeum // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XLII. Parisiis, 1845.

Augustinus. De Correptione et Gratia // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XLIV. Parisiis, 1845.

Augustinus. De Mendacio // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XL. Parisiis, 1841.

Augustinus. Enchiridion ad Laurentium // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XL. Parisiis, 1841.

Augustinus. Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XXXIII. Parisiis, 1841.

Azor I. Institutiones Morales. T. III. Coloniae Agrippinae, 1612.

Balter L. Atanazjański symbol wiary // Encyklopedia Katolicka. T. 1. Lublin, 1973. Kol. 1024–1025.

Baronius Caesar. Annales Ecclesiastici. T. IX. Antverpiae, 1612.

Baronius Caesar. Annales Ecclesiastici. Parisiis, 1666.

Bast R.J. Honor Your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400–1600. Leiden, 1997.

Bellarmino R. De septem verbis a Christo in Cruce Prolatus. Coloniae Agrippinae, 1626.

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. Stuttgart, 1994.

Bielski M. Kroniki wszystkiego świata [...]. Kraków, 1564.

Birgitta Suecica. Relationes caelestes. Lübeck, 1492.

Bossy J. Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. Cambridge, 1988. P. 214–234.

B.a. Boym Benedykt Paweł // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995 / Oprac. L. Grzebień SJ. Kraków, 1995. S. 61.

Busenbaum H. Medulla Theologiae Moralis. Lublin, 1655.

Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV pontificibus maximis. Romae, 1904.

Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos [...] editus. Romae, 1928.

Christiensen C.C. Art and the Reformation in Germany. Athens, Ohio, 1979.

Cosmus Philiaricus. De officio Sacerdotis. T. I. Venetiis, 1597.

Darowski R. Marcina Śmigleckiego traktat «O lichwie» (1596) // *Roczniki Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.* Kraków, 1993–1994. S. 209–228.

Decretum Magistri Gratiani // *Corpus Iuris Canonici. Pars Prior / Instruxit Aemilius Friedberg.* Lipsiae, 1879.

Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996.

Dziuba A.F. Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku. Warszawa, 1985.

Epiphaniae Constantiae in Cypro Episcopi Opera quae reperiri omnia // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne.* T. XLII. Parisiis, 1845. Col. 386–387.

Estreicher K. Bibliografia polska. T. XXII. Kraków, 1908.

Gottmann J. The Second Commandment and the Image in Judaism // *No Graven Images.* New York, 1971. P. 3–17.

Green I. The Christian's ABC. Catechisms and Catechizing in England c. 1530–1740. Oxford, 1996.

Greniuk Fr. Teologia Moralna w swej przeszłości. Sandomierz, 2006.

Hippisley A. Simeon Polotsky's Library // *Oxford Slavonic Papers. New Series.* Vol. XVI. 1983. P. 52–61.

Hippisley A. A Jesuit Source of Simeon Polotsky's "Vertograd Mnogotsvetnyi" // *Oxford Slavonic Papers.* Vol. XXVII. 1994. P. 23–40.

Hryniewicz W. «Zstąpienie do piekieł» w tradycji wschodniej // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne.* T. XXVI. 1979. Z. 3. S. 41–52.

Jacobus de Voragine. Legenda Aurea / Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze, 1998.

Janicka D. Prawo karne w trzech rewizjach prawa chełmińskiego z XVI wieku. Toruń, 1992.

Kowalski J. Mikołaj z Mościsk // *Polski Słownik Biograficzny.* T. XXI. Kraków, 1976. S. 128–130.

Lessius L. De iure et iustitia compendium. Coloniae Agrippinae, 1634.

Lipiński E. Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII wieku. Wrocław, etc., 1975.

Macarii Aegyptii opera omnia. Homiliae XII // *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne.* T. XXXIV. Parisiis, 1903. Col. 566.

- Mahoney J.* The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford, 1987.
- Makowski S.* Explanatio Decalogi. Cracoviae, 1682.
- Marchantius J.* Hortus pastorum Sacrae Doctrinae floribus polymitus, exemplis selectis adornatus [...]. Coloniae Agrippinae, 1635.
[*Marchantius J.*] Katechism abo Navka chrzescianska. Kraków, 1659.
- Modzelewska B.* Gerganos, Zacharias // Encyklopedia Katolicka. T. 5. Lublin, 1989. Kol. 998.
- Molina L.* De iustitia et iure. Antverpiae, 1609.
- Ochm Januszowski F.* Sententiae Morales conscientiae directive. Kraków, 1694.
- Phillips J.* The Reformation of Images: Destruction of Art in England 1535–1660. London, 1973.
- Pryszmont J.* Historia teologii moralnej. Warszawa, 1987.
- Pylak B.* Apostolski Skład wiary // Encyklopedia Katolicka. T. 1. Lublin, 1973. Kol. 818–819.
- Romaniuk K., Salij J.* Błogosławieństwa ewangeliczne // Encyklopedia Katolicka. T. 2. Lublin, 1976. Kol. 680–681.
- Rusiecki M.* Katechizm Rzymski // Encyklopedia Katolicka. T. 8. Lublin, 2000. Kol. 1054.
- Simeon Polockij.* Vertograd mnogocvėtnyj / Ed A. Hippisley, L.I. Sazonova. Vol. I–III. Köln; Weimar; Wien, 1996.
- Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova. Köln; Wien, 2005.
- Škarvada J.* Marchant (Marchantius) Jacques // Enciclopedia Cattolica. T. VIII. Città del Vaticano, 1952. Col. 20.
- Sommerville J.P.* The «New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. Cambridge, 1988. P. 159–184.
- Suarez F.* Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores [Coimbra, 1613] // *Suarez F.* Opera omnia. T. 24. Parisiis, 1859.
- Śliwiński A.* Extra Ecclesiam salus nulla // Encyklopedia Katolicka. T. 4. Lublin, 1989. Kol. 1474–1475.
- Thomas Aquinas.* Summa Theologiae // www.corpusthomisticum.org.
- Tyrawa J.* Eucharystia // Encyklopedia Katolicka. T. 4. Lublin, 1989. Kol. 1246.
- Van der Aa A.J.* Marchant Jacobus // Biographisch Woordenboek der Nederlanden / Voortgezet onder redactie van K.J.R. van Harderwijk, Dr. C.D.J. Schotel. D. V. Amsterdam, 1969. S. 50.
- Wenzel S.* The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill, 1967.

Winnicki I. Ustawy rządu duchownego i inne pisma / Do druku przygotował Włodzimierz Pilipowicz. Przedmową poprzedził Stanisław Stępień. Przemyśl, 1998.

Zagorin P. Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge, Mass; London, 1990.

Содержание

Вместо введения.....	3
§ 1. Моральная теология и нравственное богословие до Симеона Полоцкого.....	3
§ 2. Богословское наследие Симеона Полоцкого: основные сочинения.....	10

Глава I. «Венец веры» 1670 г.

§ 1. «Hortus pastorum» Жана Маршана как основа богословской системы Симеона Полоцкого.....	20
§ 2. Композиционные особенности «Венца веры».....	25
§ 3. Основные техники перевода и редактирования.....	32
§ 4. Библейские цитаты в «Венце веры».....	50
§ 5. Источники <i>exempla</i> в «Венце веры».....	54

Глава II. Катехетические сочинения Симеона Полоцкого

§ 1. Пространный катехизис: композиционные особенности и техники редактирования.....	63
§ 2. Краткий и букварный катехизисы Симеона Полоцкого.....	94

Глава III. Декалог в системе нравственного богословия Симеона Полоцкого

§ 1. Ветхозаветные предписания в западно- и восточнохристианской традициях.....	103
§ 2. Декалог как система социальной этики: заповедь «Не убий».....	114
§ 3. Декалог как система социальной этики: заповедь «Не лжесвидетельствуй».....	120
§ 4. Декалог как система социальной этики: заповедь «Не укради».....	126
Вместо заключения. Богословие Симеона Полоцкого в оценке современников.....	137
Список литературы.....	145

Научное издание

Корзо Маргарита Анатольевна

**Нравственное богословие Симеона Полоцкого:
освоение католической традиции московскими
книжниками второй половины XVII века**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 18.01.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,00. Уч.-изд. л. 8,38. Тираж 500 экз. Заказ № 007.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Издания, готовящиеся к печати

1. **Вечное и преходящее в культурном наследии России [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2010. – 151 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0181-5.**

Отношение к собственному наследию, в противоположность ложно понятому патриотизму, не может быть исключительно апологетическим и, как следствие, догматическим. Это отношение селективно, корректируется настоящим и потому критично по своему духу. Для того, чтобы ответить на вопрос об избирательном наследовании, необходимо, во-первых, проанализировать общий состав этого наследия, в том числе такие его пласты, как этнический и национальный, языческий, православный и светский, азиатский и европейский, крестьянский, дворянский и разночинный. Во-вторых, содержательно раскрыть, и если понадобится, реконструировать то, что сохраняет свое культурное значение и ждет своего востребования в современной России.

2. **Голобородько, Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9. – Цена 00 р. 00 к.**

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, se rapier, se feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

3. **Громов, М.Н. Образы философов в Древней Руси [Текст] / М.Н. Громов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 163–188. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0182-2.**

Книга написана на основе многолетних изысканий в области древнерусской философии и культуры с учетом достижений современной историко-философской науки и медиевистики. В ней анализируются полисемантические представления о философии и философах на основе памятников письменности XI–XVII веков. Прослеживается влияние кирилло-мефодиевской традиции и рассматривается образ Константина-Кирилла Философа как пример мыслителя, ставший эталонным для отечественной допетровской культуры. Последовательно излагаются жизнь и творческое наследие Илариона Киевского, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, протопопа Аввакума и других выдающихся представителей древнерусской мысли. Книга предназначена как для специалистов по отечественной философии и культуре, так и для широкого круга заинтересованных читателей.

4. **Междисциплинарность в науках и философии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФРАН, 2010. – 205 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0179-2.**

Междисциплинарное взаимодействие – отличительная черта современной науки и других типов интеллектуального производства. Сегодня в большинстве наук решение крупной проблемы невозможно без междисциплинарного взаимодействия ученых. И его отличие состоит в том, что оно может происходить без институциональных преобразований, на уровне личного общения и даже в форме безличного заимствования результатов и методов других наук. Авторы рассматривают междисциплинарные подходы, продуцируемые зарубежными исследователями, а также сами применяют междисциплинарные методы при решении философских проблем. Книга дает читателю представление о междисциплинарности как современном философском тренде.

5. Михайлов, И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг. [Текст] / И.А. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 294 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 256–291. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0178-5.

Предлагаемая читателю монография – первое отечественное исследование, специально посвященное основателю одного из наиболее влиятельных философских течений современности. Первая книга (Часть 1: 1914–1939 гг.) опубликована в 2008 г. (М., ИФРАН). Вторая часть освещает развитие идей Франкфуртской школы «зрелого» этапа («Диалектика Просвещения», «Инструментальный разум» и др.). Используется материал лекций и посмертно опубликованных семинарских протоколов школы, рецензий и дневниковых записей М.Хоркхаймера, ранее не анализировавшихся в отечественной литературе. Идеи Хоркхаймера представлены в широком контексте философских, социологических, психологических, литературных и политических течений середины XX в., а также в сравнении с теориями его коллег и друзей: Т.Адорно, Л.Левенталя и др.

6. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0177-8. – Цена 00 р. 00 к.

Образование необходимо современным инновационным стратегиям, но не может быть успешно выстроено вне понимания истории мировых образовательных систем и традиций. В первом разделе сборника анализируются проблемы философии образования и типы образовательных систем европейской Античности, Средневековья, древнерусской культуры, эпохи Просвещения и постмодерна, а также образовательная традиция в буддизме. В биографическом жанре выполнена статья о создании нового учебника по философии (80-е гг. XX в.) и преподавательской деятельности академика И.Т.Фролова.

Во втором разделе исследуется спектр современных проблем в связи с вопросами управления и развития современных научных технологий; образовательными коммуникациями и менеджерскими схемами для использования их в образовании; сравнительным анализом российских и американских образовательных систем; соотношением образования и просвещения и др.

Сборник адресован всем, кто занимается проблемами образования: педагогам, исследователям, студентам и аспирантам.

7. Эпистемология вчера и сегодня [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2010. – 188 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0180-8. – Цена 00 р. 00 к.

Книга посвящена рассмотрению ряда актуальных проблем современной эпистемологии, особое внимание уделяется новым подходам к классическим вопросам теории познания. Авторы предлагают свой анализ таких проблем, как познание как предмет эпистемологии, категории обобщения и индивидуализации в науках о природе и науках о культуре, проблема знания в мире ценностей, роль социального конструкционизма в психологии и теории познания. Дается эпистемологическое осмысление проблем современной науки, прежде всего в области когнитивных наук. Уделяется внимание лингвистической проблематике в эпистемологии, в частности, исследуются вопросы герменевтики и проблемы связи философии и филологии.