

## ДЕКАЛОГ В КАТОЛИЧЕСКИХ И ПРАВОСЛАВНЫХ КАТЕХИЗИСАХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ XVII В.

Древнейшие катехизисы как особый жанр христианской литературы создавались для подготовки неопитов к принятию таинства Крещения. К катехизисам патристической эпохи с определенной долей условности могут быть отнесены «Слово к Маркиону в доказательство апостольской проповеди» Иринея Лионского († 202), вступительная часть трактата Оригена (ок. 185–254) «О началах», «Огласительные поучения» Кирилла Иерусалимского (315–386) и «Большое огласительное слово» Григория Нисского (ок. 335 – ок. 394). Форму изложения основных истин веры методом вопросов и ответов средневековые катехитические трактаты восприняли, по всей вероятности, от пособий для готовящихся к таинству исповеди<sup>1</sup>, хотя еще Августин в труде «Об обучении оглашенных» рекомендует этот метод как наиболее эффективный. Впервые таким образом организовали свои вероучительные трактаты Алкуин (ок. 735–804) [«Беседа для детей в вопросах и ответах»], Гонорий из Отёна († 1152) [«Elucidarium»] и Гуго Сен-Викторский (1094–1141) [«О пяти семерках или седмицах»]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Staniek E.* Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji katechizmu Kościoła katolickiego // *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła katolickiego do soboru Trydenckiego.* Lublin, 1997. S. 13–23. Вероятно, впервые слово «катехизис» в качестве названия книги было использовано протестантом А. Алтамером (*Catechismus in Frag und Antwort*, 1528).

<sup>2</sup> *Ред.* – Под Гонорием из Отена следует разуметь Гонория Августунского (ок. 1070 – после 1139), автора-энциклопедиста, названное произведение которого переводится как «Просветитель».

В средневековой польской Католической Церкви самой распространенной формой катехизации простых верующих были (наряду с проповедью) так называемые катехитические молитвенные песнопения, которые произносились хором священником и прихожанами во время мессы после проповеди<sup>1</sup>. Сохранившиеся рукописи этих песнопений (старшая относится к XV в.) включают молитву «Отче наш», Ангельское приветствие<sup>2</sup>, Апостольский Символ веры, перечисление 10 заповедей Божиих и 2 заповедей Евангелия, изложение так называемого «естественного права» (фактически — библейского золотого правила) и перечисление смертных грехов<sup>3</sup>.

В лоне Католической Церкви в первой половине — середине XVI в. заметен количественный рост катехизисов; их тексты становятся теологически насыщенными, что в определенной степени объясняется активизацией религиозной полемики с представителями протестантских конфессий.

Посттридентский католицизм использовал катехизисы как одно из основных орудий индоктринации верующих<sup>4</sup>. Авторитетнейшим из них, в наиболее полной мере отразившим догматические постановления Тридентского собора (1545–1563), был «Римский катехизис» (далее — *PK*), опубликованный в 1566 г<sup>5</sup>. Решение о его создании принималось на соборе, но работа по составлению текста велась

<sup>1</sup> *Mazurkiewicz K.* Najstarszy katolicki katechizm polski // *Przegląd Teologiczny*. 1925. Z. 2. S. 188.

<sup>2</sup> *Ред.* — Подразумевается молитва «Богородице Дево, радуйся, Благодатная Марие, Господь с Тобою...»

<sup>3</sup> *Bernacki L.* Najdawniejszy pomnik katechizmu polskiego. Lwów, 1910. S. 317–319.

<sup>4</sup> *Bossey J.* Christianity in the West, 1400–1700. Oxford; N. Y., 1987. P. 119–120. О функции катехизиса в лютеранской среде см. для сравнения: *Strauss G.* Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore; London, 1978. P. 150–166.

<sup>5</sup> Цитируется по изданию: *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. [...] Iussu editus. Romae, 1928.* При цитировании в тексте первая римская цифра означает часть, вторая — раздел, арабская — номер вопроса.

уже после 1563 г. Данный свод вероучения официально собором не утверждался, а был лишь рекомендован папой. Именно поэтому *PK* не имел силы исповедания веры, и ряд противоречащих ему частных теологических мнений (например, иезуитов по проблеме благодати) впоследствии Апостольским престолом не осуждались. Только в издании 1572 г. нерасчлененный текст катехизиса был поделен на книги и главы, а в издании 1574 г. — на вопросы и ответы. В Речи Посполитой использовался польский текст катехизиса, существовавший в двух редакциях: перевод Валентия Кучборского (Краков, 1568) и сокращенный перевод примаса Станислава Карнковского (Калиш, 1603)<sup>1</sup>. *PK* был адресован исключительно духовенству как практическое пособие в его пастырской и проповеднической деятельности: в заглавии стояло *ad parochos*, а составители текста использовали различные формы обращения к священнослужителям, излагая им приемы подачи истин веры в наиболее доступной для простого верующего форме. Характер читательской аудитории определил и насыщенность текста богословской терминологией, наличие пространных цитат из Библии, Отцов Церкви, материалов соборов. *PK* был заменен лишь в 1992 г. новым «Катехизисом Католической Церкви».

В отличие от этого памятника, три других популярных католических катехизиса иезуитов Петра Канизия (1521–1597), Роберто Беллармино (1542–1621) и Якуба Ледесмы (1519–1575) были адресованы самому широкому кругу верующих и по идущей от Филиппа Меланхтона традиции издавались зачастую в составе грамматических пособий по латинскому языку для иезуитских коллегий. Катехизис Канизия был написан в 1555 г. по просьбе Фердинанда I Габсбурга для коллегии Общества Иисуса в Вене. Полная и краткая версии этого исповедания веры издавались в

<sup>1</sup> *Rusiecki M. Katechizm Rzymski // Encyklopedia Katolicka. T. VIII. Lublin, 2000. Kol. 1053.*

Речи Посполитой 14 раз вплоть до 1815 г. на латыни, польском, греческом и французском языках<sup>1</sup>. Катехизис Беллармино создавался в 1598 г. по поручению Климента VIII и выдержал более тридцати изданий до середины XIX в. С польского перевода катехизиса<sup>2</sup> в 1633 г. был сделан перевод на церковнославянский язык<sup>3</sup>. Очень примечательно, что II Ватиканский собор рекомендовал текст Беллармино в качестве образца для составления нового католического катехизиса. Сочинение Ледесмы<sup>4</sup> создавалось специально как пособие для детей, а потому использовалось в школьной практике. Следы заимствований из его текста заметны в ряде катехизисов греко-католиков.

Помимо переводных в Речи Посполитой имели хождение и католические катехизисы местного происхождения. Значительным авторитетом в первой половине XVII в. пользовались сочинения, созданные еще в конце XVI в.: Бенедикта Гербеста (1531–1598)<sup>5</sup>, Мартина Бялобжеского (1530–1586)<sup>6</sup>, Иеронима Поводовского (1543/47–1613)<sup>7</sup>.

В рамках Православной Церкви Речи Посполитой катехизисы как особый жанр христианской литературы возникают в конце XVI в. — вероятно, под протестантским и

<sup>1</sup> В статье используется издание: R. P. Petri Canisii è Societate Iesu Theologi Catechismus. Notis ex S. Scriptura et SS. Patribus illustratus. Nesvisii, 1762.

<sup>2</sup> Summariusz nauki chrześcijańskiej przez cardynała Belarmina napisany [...]. Kraków, 1611.

<sup>3</sup> Encyklopedia kościelna / Red. M. Nowodworski. T. X. Warszawa, 1877. S. 218–219, 228; New Catholic Encyclopedia. V. III. Washington, 1967. P. 24–26; Nowy Korbut. T. I. Piśmiennictwo staropolskie. Warszawa, 1963. S. 236.

<sup>4</sup> Nauka chrześcijańska abo Katechizmik dla dziatek. Kraków, ca. 1600.

<sup>5</sup> Nauka prawego chrześcijanina. Kraków, 1566.

<sup>6</sup> Katechizm albo Wizerunek prawey wiary chrześcijańskiej. Wedle nauki Pana Jezusa Chrystusa, apostołów jego y Kościoła tego świętego przeciwko wszystkim obśędliwościom tych czasów barzo pożyteczny. Kraków, 1567.

<sup>7</sup> Catechism Kościoła powszechnego: nauki do zbawienia potrzebniejsze z dowodow Pisma świętego snadnie a dośadnie krothkości zamykaiemy [...]. Poznań, 1577.

католическим влиянием<sup>1</sup>. В 1596 г. Стефан Зизаний помещает фрагмент катехизиса в приложении к «Азбуке», написанной его братом Лаврентием и изданной в типографии Виленского православного братства<sup>2</sup>. В 1627 г. после ряда «богословских собеседований»<sup>3</sup>, организованных по инициативе патриарха московского Филарета, текст катехизиса уже самого Лаврентия Зизания (так называемый большой катехизис) с внесенными в него исправлениями был напечатан в Москве, правда, без выходного листа. Позднее почти весь тираж был уничтожен<sup>4</sup>. Несмотря на то, что существовало несколько рукописных копий этого текста

<sup>1</sup> В качестве примечания хотелось бы отметить, что в Католицизме и Православии различается само понимание сущности и значения катехизиса: если в первом случае катехизис является «учебником, содержащим синтетическое и всеохватывающее изложение истин веры и норм христианской морали» (*Rusiecki M. Katechizm // Encyklopedia Katolicka. T. VIII. Kol. 1038*), то в Православии этот жанр христианской литературы относится к разряду «символических книг» и не обладает таким обязывающим догматическим авторитетом, как катехизисы католические (*Груздев Б. И. Катехизисы русские // Православная Богословская энциклопедия / Ред. Н. Н. Глубоковский. Т. IX. СПб., 1908. Ст. 203; Символические книги // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. II. С. 563*). Ряд современных православных theologов (например, П. Евдокимов и И. Мейендорф) отрицают существование так называемых «символических книг» и, тем самым, понимание катехизиса как одной из них.

<sup>2</sup> Наука ку читаню и розуменю писма словенского, ту тыж о святой троици и о възчловечении господни. Л. 38 об.—44 об.

<sup>3</sup> См.: Прение Литовскаго протопопа Лаврентия Зизания съ игуменом Илиєю и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием «Катехизиса» // *Летописи русской литературы и древностей / Под ред. С. Н. Тихонравова. Т. II. М., 1859. Ч. II. С. 80—100.*

<sup>4</sup> *Митрополит Макарий. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. VI. С. 299—303; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 156—162.* Достаточно подробный разбор «собеседований» с указанием на отступления от Православного учения, которые справщиками замечены не были, см.: *Ильинский Ф. М. Большой Катехизис Лаврентия Зизания // Труды Киевской Духовной Академии. 1898. Кн. X. С. 266—300.*

Зизанию приписывается составление еще одного текста катехитического содержания, сохранившийся фрагмент рукописи которого опубликован С. Т. Голубевым: Южнорусский православный Катехизис

(наиболее известная — Соловецкая), есть все основания утверждать, что этот катехизис не получил широкого распространения. Он был переиздан во второй половине XVIII в. старообрядцами и до сих пор функционирует в их среде<sup>1</sup>.

Самым зрелым с точки зрения упорядоченности внутренней структуры и логики изложения богословского материала, а также наиболее влиятельным сочинением катехитического жанра было составленное Киевским митрополитом Петром Могилей в соавторстве с Исайей Козловским<sup>2</sup> «Православное исповедание веры». Это сочинение обсуждалось на Киевском соборе 1640 г. и по представлению Константинопольского патриарха Парфения в 1642 г. в Яссах. Оба собора обнаружили в тексте целый ряд несоответствий православной традиции (допущение крещения через обливание; существование чистилища; время преосуществления святых даров, др.)<sup>3</sup>. Есть основания полагать, что Петр Могила не был согласен с высказанными претензиями, потому что в 1645 г. он издает в Киеве свое сочинение в форме «Краткого катехизиса» без внесения поправок одновременно на польском и местном разговорном языках<sup>4</sup>. Через год катехизис был пе-

---

1600 года // Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца. 1890. Кн. IV. Приложение. С. 1–81.

<sup>1</sup> В исследовании использован экземпляр без титульного листа и с ошибками в пагинации, хранящийся в Музее книги РГБ (Москва), изданный старообрядцами в Гродно в 1783 г.

<sup>2</sup> Исайя Трофимович Козловский († 1651) — учитель львовской братской школы; ректор киевской коллегии (1631–1638); с 1638 г. — настоятель киевского Пустынно-Николаевского монастыря.

<sup>3</sup> Жуковский А. Петро Могила й питання єдності церков. Київ, 1997. С. 154–156; Митрополит Макарий. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 560–563; Флоровский Г. Пути русского богословия. Брюссель, 1982. С. 49; Malvy A., Viller M. La confession orthodoxe de Pierre Mohila, métropolitaine de Kiev (1633–1646) approuvée par les patriarches grecs du XVII<sup>e</sup> siècle // *Orientalia Christiana*. X. № 39. Rome, 1927.

<sup>4</sup> Сьбраниє Короткої Науки. О Артикулах Вѣры. Київ, 1645. Цитується далі в тексті як М-45.

реиздан во Львове в типографии епископа Арсения Желиборского, а в 1649 г. переведен в Москве «по повелению» царя Алексея Михайловича и благословению патриарха Иосифа<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Собрание краткия науки, о артикоулахъ вѣры. Москва, 1649. Цитируется далее в тексте как *М-49*. Московское издание было расширено за счет добавления ряда статей вместо предисловия («Символа» александрийского патриарха Афанасия; патриарха антиохийского Анастасия и Кирилла Александрийского «Слово о вере»; св. Максима «Изложение о вере в вопросах и ответах»), более пространного изложения порядка крестного знамения (статья «Символа веры» «Распят...»). Разночтения (иногда существенные) присутствуют в цитировании Библии, что было связано с тем, что Могила, вероятно, использовал Вульгату (*Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования). Киев, 1898. Т. II. Приложения. С. 374). Ряд изменений имел принципиальный характер. Так, порядок крещения «погружениемъ албо поливанемъ» был заменен московскими издателями на трехкратное погружение. В III части *М-49* предлагает и другой порядок перечисления смертных грехов: здесь приводится самая ранняя, восходящая к Евагрию Понтийскому (IV в.), схема (чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, уныние, тщеславие, гордость); пропущена лишь печаль, стоявшая у раннехристианского подвижника на четвертом месте между сребролюбием и гневом. В киевском же издании предлагается схема папы Григория Великого (ок. 540–604): гордыня, алчность, блуд, зависть, обжорство, гнев и лень. При этом на последнем месте у Петра Могилы стоит в соответствии с традицией западного богословия той эпохи лень, а не уныние, как было в оригинальной схеме Григория Великого (*Bloomfield M. W.* The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature. Michigan, 1952; *Wenzel S.* The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill, 1967). Схема Григория Великого присутствует и в «Номоканоне» — пособии о порядке отправления таинства покаяния, изданном во Львове в 1646 г. См.: Номоканонъ, Си естъ: Законоправилникъ, Имѣяя по сокращенію Правила С(вя)тыхъ Ап(ос)толь, Седми Соборовъ, и Помѣстны(х) нѣккіи(х). Къ сему и вселенскихъ учителей, и Преподобныхъ Отець. Львовѣ, 1646. Л. 6. Речь идет о 4-м издании известного греческого памятника, распространенного на восточнославянских землях в сербской редакции. Первые три вышли в типографии Киево-Печерской Лавры: в 1620 г. с предисловием иеромонаха Памвы Берынды; в 1624 г. памятник расширил и отредактировал иеромонах Захарий Копыстенский; издание 1629 г. было подготовлено тогдашним архимандритом Лавры Петром Могилкой. Львовское издание 1646 г. было лишь перепечаткой издания 1629 г. См.: *Павлов А.* Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 62–63; *Прот. В. Цыпин.* Церковное право. М., 1996. С. 96–97.

В полном объеме и с учетом замечаний собора 1642 г. «Православное исповедание веры» было опубликовано на греческом языке в Амстердаме (1667 г.), а затем — в 1695 г. на латыни в Лейпциге. Именно с последнего издания был осуществлен год спустя перевод на церковнославянский язык<sup>1</sup>.

Если обратиться к католическим и протестантским катехизисам XVI—XVII вв., то вполне очевидно, что сама структура изложения богословского материала имеет принципиальное значение: она имеет теологическое обоснование, отражает то, как та или иная конфессия понимает этапы пути достижения спасения. Наглядным примером может служить аргументация Мартина Лютера, приведенная им в предисловии к изданиям краткого и пространного катехизисов 1529 г. Реформатор обосновывал, почему изложение вероучения начинается с десяти заповедей, за которыми следуют «Символ веры», молитва «Отче наш» и текст завершается таинствами. Именно такая последовательность наиболее адекватно воспроизводит путь спасения христианина: «Во-первых, христианин должен знать, что ему делать и чего избегать; во-вторых, видя, что он своими собственными силами не может совершить или удержаться от совершения чего-либо, он должен знать, где искать и найти эту силу; в-третьих, он должен знать, каким образом он должен искать и обрести ее»<sup>2</sup>.

В католических катехизисах значимым было взаимное расположение разделов о таинствах и заповедях: первый

---

<sup>1</sup> В исследовании использован экземпляр без титульного листа и с ошибками в пагинации, хранящийся в Музее книги РГБ (Москва). В приложении к тексту помещены фрагмент из третьего слова Иоанна Дамаскина о почитании икон (л. 181—190 об.) и изложение основ веры по откровению св. Григория епископа Неокесарийского (л. 191—194 об.). Цитируется далее в тексте как *M-96*.

<sup>2</sup> *Strauss G. Luther's House of Learning. P. 161.* См. издание катехизиса: *Luther M. Shorter Catechism // Documents Illustrative of the Continental Reformation / Ed. B. J. Kidd. Oxford, 1967. P. 205—222.*



предшествовал второму. Католическая теология исходила из убеждения, что для спасения христианину недостаточно одной веры: она с необходимостью должна подкрепляться совершением добрых дел. Но воздаяния заслуживают лишь те поступки, которые совершаются в состоянии благодати. Без содействия Божественной помощи христианин не способен последовательно соблюдать заповеди и вести добродетельную жизнь<sup>1</sup>. А так как источником благодати являются церковные таинства, то раздел о таинствах с необходимостью предшествовал разделу о Декалоге. В такой логике рассмотрения богословского материала просматривается положение католической догматики о так называемой упреждающей благодати, выполняющей функцию своего рода первотолчка для всех нравственно положительных действий человека. Интересно отметить, что в первом издании катехизиса Канизия, который увидел свет за 10 лет до *PK*, а также в созданных позднее сочинениях Беллармино и Ледесмы последовательность разделов таинства — Декалог была обратной по сравнению с *PK*, что объяснялось специфической позицией теологов Общества Иисуса по проблеме влияния благодати на волю человека<sup>2</sup>. Католическое понимание этой проблемы определяло и то, что во всех без исключения катехизисах посттридентской эпохи добродетели также рассматривались после таинств, потому что падший человек не в состоянии своими природными силами совершать заслуживающие воздаяния добродетель-

<sup>1</sup> Вопрос этот всегда был спорным в католической теологии. Главная сложность для теологов XVI—XVII вв. состояла в том, чтобы католическое учение, акцентируя важность личного усилия человека в деле спасения, не грешило полупелагианством и одновременно, утверждая значимость веры, оживляющей поступки христианина, не имело привкуса протестантизма.

<sup>2</sup> *Budzik W.* Katechetyka św. Augustyna i nasze katechizmy // *Ateneum katolickie*. T. XXVI. Z. 2. 1930. S. 157. После Тридента в ряде изданий П. Канизия последовательность этих разделов приводилась в соответствии с догматическими требованиями собора. Канизий также добавил к тексту главы о падении и оправдании.

ные поступки. Канизий, как наиболее показательный в этом отношении автор, сочинение которого имело колоссальное влияние на католическую катехитическую традицию, предваряет раздел о добродетелях следующим рассуждением: «Как может человек уберечься от греха, а поступать по-доброму или поступать справедливо? Не может это [делать] сам по себе, но благодатью Христа Господа и Духом одаренный может и должен... жить справедливо и закон [Божий] исполнять» (л. 49).

Что касается непосредственно структуры католических катехизисов, то *РК* использовал четырехчастное членение на «Символ веры», таинства, заповеди, молитву. Но его модель использовалась в качестве образца для подражания только в единичных польских текстах. Гораздо чаще составители католических катехизисов обращались к сочинению Петра Канизия. Он разделил свой катехизис на 2 части: мудрость и справедливость. Первая, в свою очередь, распадается на 3 раздела в соответствии с тремя так называемыми «богословскими добродетелями»: вера, надежда, любовь. 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» (421/23 гг.). Богословский материал организован у Канизия в соответствии со следующей логикой: молитва («Отче наш» и Ангельское приветствие) вытекает из веры («Символ»), а также подготавливает христианина к совершению дел любви и справедливости (Декалог). Как для стяжания, так и для утверждения в мудрости и справедливости необходима благодать Божия, источником которой являются таинства, помещенные Канизием между 1-й и 2-й частями катехизиса.

И Лаврентий Зизаний, и Петр Могила при организации своих катехитических текстов также берут в качестве основы богословские добродетели. Трудно однозначно ответить на вопрос, было ли это результатом обращения к западным

образцам или является продуктом самостоятельного богословского творчества православных авторов. Существует мнение, что Могила использовал текст Петра Канизия; велика вероятность того, что он знал и *РК*<sup>1</sup>. Катехизис Зизания также в ряде своих глав демонстрирует прямую связь с текстом *РК*<sup>2</sup>. Обращает на себя внимание тот факт, что Могила в определенной степени воспроизводит католическую схему подачи богословского материала (таинства, как главный источник благодати, перед заповедями и перед изложением добродетелей). Это может свидетельствовать о том, что вместе со структурой богослов воспринял и толкование проблемы: воля — благодать в ее западной интерпретации<sup>3</sup>. Православные авторы не стремятся дать богословское обоснование структуры своих вероучительных сочинений. В предисловии к «Православному исповеданию веры» Могила дает краткое объяснение того, «чесога ради первѣе должнствуе(т) хр(ис)тіяни(н) вѣровати, и послѣдѣже творити добрая дѣла» (с. 1), то есть фактически поднимает вопрос о том, почему в его труде сначала излагается «Символ», а потом лишь обращенные к христианину предписания. Отвечает же Могила на этот вопрос словами Ап. Павла: *А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает* (Евр. 11, 6). Но этим и исчерпывается обоснование структуры «Православного исповедания».

---

<sup>1</sup> *Viller M. Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe: La Confession orthodoxe attribuée à Pierre Mogila et le catéchisme de Canisius / Recherches de sciences religieuses. 1912. V. II. P. 159–168.*

<sup>2</sup> Следы прямых заимствований пытался выявить в своем исследовании Ф. М. Ильинский, аргументы которого, правда, не всегда до конца убедительны. См.: *Ильинский Ф. М. Большой Катехизис Лаврентия Зизания // Труды Киевской Духовной Академии. 1899. Кн. III. С. 406–413.*

<sup>3</sup> Подробнее на этом автор настоящего исследования останавливается в статье: «Православное исповедание веры» Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII века // *Историческая компаративистика: проблемы, опыт и перспективы исследования. М., 2002 (в печати).*

Обратимся теперь непосредственно к пониманию Декалога и толкования отдельных его заповедей в католических и православных текстах.

Понятие *Декалог* впервые было использовано св. Иринеем Лионским, который опирался на трехкратное упоминание в Пятикнижии Моисея выражения *десятословие* (Исх. 34, 28; Втор. 4, 13; 10, 4). Сами заповеди сформулированы в Ветхом Завете в книгах Исход (20, 1–17) и Второзаконие (5, 6–21) с небольшими разночтениями, и в иной редакции — в книге Левит (19, 3–19). Существуют разные традиции группировки ветхозаветных заповедей. Например, Филон Александрийский, как и большинство восточных Отцов Церкви, запрет поклонения другим богам и запрет создавать изображения Иеговы рассматривали как две самостоятельные заповеди, а запрет посягать на жену и имущество ближнего — как одну. Традиция, восходящая к Оригену и Августину, а также утвердившаяся в Католической Церкви и в ряде протестантских конфессий, объединяла запрет поклонения чужим богам и создания образов Иеговы, но рассматривала по отдельности заповеди: *Не пожелай жены ближнего твоего и не пожелай имущества ближнего твоего*<sup>1</sup>.

Закономерным является вопрос: какое место могли занимать заповеди Ветхого Завета в системе христианской морали? Имели ли они обязывающую силу после утверждения Христом закона любви как главного принципа жизни христианина?

Для католических авторов эта проблема такой остроты не имела. Догматическое постановление по этому поводу было вынесено еще 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

<sup>1</sup> *Źrch St. Dekalog // Encyklopedia katolicka. T. III. 1989. Kol. 1107–1108.*

имеют никакого отношения к христианам, да будет анафема»<sup>1</sup>. Поэтому католические катехизисы не столько стремятся обосновать, почему христианину недостаточно для спасения одной заповеди любви Нового Завета, сколько приводят причины, долженствующие побудить верующего соблюдать Декалог во всей его полноте. Заповедь любви, по мнению Канизия, сама по себе ничего не говорит о том, в чем именно состоит практическое выражение любовного отношения к Богу и ближнему: «Хотя и есть две заповеди любви, на которых основано совершенство права, однако заповеди Бога для того необходимы, чтобы тем яснее все понимали, что нужно для выказывания любви к Богу и ближнему» (л. 25). Зачастую католические авторы напрямую утверждают, что ветхозаветные заповеди есть едва ли не главное «правило ко спасению» (*Бялбжеский*. Л. 43). «Хотя и может человек быть оправданным (*iustificari*) прежде, чем исполнит внешним поступком каждую заповедь по отдельности, но не может быть оправдан тот, кто, достигнув разумного возраста, не имеет ни желанья, ни доброй воли соблюдать заповеди», — утверждают составители *PK* (III, I, 8)<sup>2</sup>. Апеллируя к текстам Ветхого Завета, *PK* предостерегает, что «если бы мы [закон] забросили, были бы наказаны Божией справедливостью» (III, I, 6).

---

<sup>1</sup> De iustificatione, can. 19 // *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV pontificibus maximis. Romae, 1904. P. 32.*

<sup>2</sup> М. Русецкий, проанализировавший значительную часть печатных польских катехизисов XVI–XVII вв., выделил четыре основных мотива соблюдать Декалог. Чаще всего авторы апеллируют к могуществу и власти Бога, Которому человек обязан послушанием по справедливости как своему Творцу. На втором месте стоит мотив отца: соблюдение заповедей — это мерило нашей любви к Богу. Также приводится пример Христа, Который в совершенстве исполнил волю Бога и должен быть для христианина примером для подражания. Зачастую авторы убеждали читателей в непосредственной зависимости земного благополучия и посмертного блаженства от соблюдения данных Богом предписаний (*Rusiecki M. Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699). Lublin, 1996. S. 461–462.*)

Непреходящее значение Декалога в жизни христианина обосновывается пониманием десятилетия как универсального обобщения всех правовых установлений: «Декалог есть сумма всякого права» (РК. III, I, 1). Одновременно с этим он есть выражение воли Божией, которая явлена человеку в форме правовых предписаний, «укорененных» (insita) самим Богом в душе человека (III, I, 3). Писанное право, данное Моисеем, есть всего лишь изложение естественного права<sup>1</sup>, вписанного в душу человека, но затемненного в результате греха. Поэтому заповеди имеют непреходящее значение: «...праву этому мы должны быть послушны не потому, что оно было дано Моисею, а потому, что в душе оно врождено, а Христом Господом объяснено и подтверждено» (III, I, 3).

Несколько иное отношение к значимости Декалога в жизни христианина мы находим в православных катехитических памятниках. Петр Могила предваряет толкование Декалога вопросом о том, нужно ли последователю Иисуса Христа соблюдать установления Ветхого Завета. «Заповѣди ветхаго завѣста... преидоша. И хр(ис)тіане не должны ствуютъ тѣхъ исполняти», — отвечает Могила (М-96. С. 158–159).

Не случайно, как представляется, с аналогичного вопроса начинается раздел о заповедях в своем «Катехизисе» Лаврентий Зизаний. Ответ для автора очевиден: «Подобаеть оубо православнымъ хр(ис)тіяномъ Хр(ис)тово Ева(нге)ліе соблюдать, и того вѣрно держатися. Понеже в десяти словіи ничтоже являетъ намъ вѣчнаго обѣтованія [...]. Десятословіе же не тако добро оубо и се, но во еван(ге)ліи и со ева(нге)ліемъ красно» (л. 184 об. — 185). Евангелие по сути заменило собой закон Моисея, «сего ради и Павелъ к римлянѣ пишеть [вероятно, отсылка на Рим. 5, 20 — М. К.] не рече законъ данъ бысть, но законъ же привни-

<sup>1</sup> Как известно, православному богословию чужда концепция естественного права.

де. *привремен(н)ую того показуя потребу* (курсив мой — М. К.)». В качестве аргумента Зизаний приводит и фрагмент послания к Галатам (3, 23): «Прежде бо пришествія вѣры по(д) законо(м) стрегоми бѣхо(м), затворени в хотящую вѣру о(т)крытися» (л. 185) — соответственно, после обретения веры в законе уже нет прежней необходимости. Статус и, так сказать, богооткровенная природа евангельских предписаний неизмеримо выше, так как им «из оустъ Хр(ис)тось научи», в то время как закон Ветхого Завета был преподан людям через посредника Моисея (л. 185 об.); к тому же заповеди, сообщенные Моисею, распространялись только на народ Израиля, а Евангелие Христа «всей вселеннѣй послася» (л. 196 об.). Весьма примечательно, что после толкования Декалога Зизаний помещает в тексте следующие разделы: «О шести совершеніи новаго завѣта, еже исправляютъ и исполняютъ заповѣди ветхаго завѣта» (л. 197—199 об.) (речь идет об уточнении Христом предписаний закона в Нагорной проповеди через противопоставление: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...») и «О завѣтѣ бл(а)г(ода)ти, сирѣчь о законѣ хр(ис)тїянствѣмъ» (л. 200 об. — 202 об.). В последнем автор катехизиса снова обращается к изложению преимуществ закона Христа по сравнению с законом Моисея. Всю же систему христианской морали Зизаний сводит по сути к двум заповедям любви (л. 197).

Петр Могила в значительной степени воспроизводит эту логику рассуждения (хотя и не настолько подробно). Изложению Декалога предшествуют рассуждения о любви как основе любого добродетельного поведения. Все установления Ветхого Завета заключены в «новом законе» Христа: «о любви къ Б(о)гу и ближнему... обдержитъ б(о)ж(ес)твенное десятословіе» (М-96. С. 133). Вероятно, не случайно во II части сочинения Могилы появляется очень пространное толкование евангельских заповедей или заповедей блаженства, перечислением которых начинается Нагорная проповедь Хри-

ста (Мф. 5, 3–11). Даже сам объем текста, отведенный Могилей для их объяснения (с. 113–132), может свидетельствовать о первичности евангельских блаженств и, соответственно, вторичности Декалога в жизни христианина. Католические памятники, как правило, ограничивались лишь цитатой из Нагорной проповеди в разделе, где описывались христианские добродетели, не останавливаясь подробно на толковании евангельских блаженств.

Нельзя отрицать, что и в католических текстах также присутствует сведение Декалога к универсальному требованию любви. Правда, соблюдение норм первой таблицы понимается как правильное отношение к Богу (Беллармино использует здесь выражение «как вести себя по отношению к Богу» — л. 22), второй — как непричинение вреда ближнему — его здоровью, славе, собственности (*Беллармино*. Л. 22). Можно предположить, что стремление трактовать заповедь любви в категориях исполнения обязанности («Слава Божия» — как первейшая обязанность христианина. По: *Ледесма*. Л. 22), непричинения вреда и пользы (как выражение справедливого отношения к ближнему, ибо любовное отношение к нему — это есть в первую очередь отношение справедливое) проявляется и в том, что католические авторы чаще всего цитируют заповедь любви к ближнему в форме так называемого «золотого правила»: «А каково есть обобщение заповеди о любви к ближнему? — Чего себе не желаешь, того другим не делай. Все же, что вы желаете, чтобы люди вам делали, также и вы им делайте», — пересказывает Канизий фрагмент Евангелия от Луки (6, 31), ссылаясь при этом на книгу Товита (4, 15) [л. 35; ср.: *Поводовский*. Л. 54].

Заповеди первой таблицы Петр Могила интерпретирует как повеление хранить любовь к Богу, а второй — «держати» любовь к ближнему (*М-96*. С. 160). В «Православном исповедании» только однажды встречается формулировка заповеди любви к ближнему в форме золотого правила



(с. 180); в остальных же случаях дается формула «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 39). Зизаний объясняет сущность проявлений любви к «искреннему» словами Ап. Павла: *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит* (1 Кор. 13, 4–7) [л. 183 об.].

Обратимся далее к сравнению того, как католические и православные катехизисы интерпретировали заповеди: *не прелюбодействуй* и *не укради*.

В католических текстах (и это справедливо не только по отношению к данным заповедям, но и ко всем остальным) каждое предписание имеет два смысловых поля: первое и самое очевидное — негативное, второе — позитивное. Анализ текстов свидетельствует о том, что часть запрещающая безусловно доминирует над предписывающей<sup>1</sup>. Полнота или детальность анализа той или иной заповеди зависит в значительной мере от адресата: *РК* очень подробно останавливается на запрете *не прелюбодействуй* (так как он создавался для приходских священников), Ледесма рассуждает гораздо более сдержанно, потому что его текст писался преимущественно для детей. Гербест оправдывает свое нежелание подробно рассуждать об этом предмете чисто человеческими мотивами: «Мог бы я еще немало говорить для того, чтобы показать тяжесть нечистого греха, но, уступая стыдливому людям, не хотел бы это делать. Не знаю, как кому, мне поистине противно о телесной нечистоте говорить» (л. 369).

Изложение 6-й (в системе Католического исчисления) заповеди *РК* предваряет предостережением, чтобы пастыри тактично излагали эту тему, чтобы увлечение подробностями-

<sup>1</sup> Эту особенность польских католических катехизисов XVII в. зафиксировал и М. Русецкий (Ibid. Ss. 490, 501, 514, 529).

ми не послужило кому-либо поводом ко греху (III, VII, 1). Далее подробно рассматриваются разновидности сексуальных преступлений и проводится их градация по степени тяжести. В качестве одного из аргументов в пользу соблюдения этой заповеди *РК* ссылается на Первое послание к Коринфянам (6, 15–16): *Разве не знаете, что телá ваши суть члены Христовы? Итак отниму ли члены у Христа, чтобы сделать (их) членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею?* Апелляция к святости человеческого тела, ставшего таковым благодаря действию Святого Духа (с отсылкой на 1 Кор. 6, 19, но без цитаты), встречается только у Гербеста (л. 365). Чаще же на первом месте у католических авторов стоит отрицательная аргументация в пользу соблюдения этого установления: авторы, опираясь на фрагмент книги Левит (20, 10–16), где Бог грозит прелюбодеям смертью, рисуют картины бедствий, могущих постигнуть тех, кто эту заповедь нарушает. Вполне понятно, что все примеры заимствуются из ветхозаветных текстов и несут в себе явный элемент устрашения.

Прелюбодеяние также квалифицируется католическими катехизисами как попрание справедливости: прелюбодей своевольно распоряжается телом, которое принадлежит не только ему, но и его супруге; таким образом, он фактически распоряжается чужой собственностью (*РК*. III, VII, 8). Грех прелюбодеяния приобретает и социальное измерение: телесной нечистотой «люди не только против ближнего, но и против сообщества людского грешат» (III, VII, 5). Поэтому «для нечистоты одного, не только тот, кто согрешил, но иногда и целый город бывает уничтожен» (III, VII, 9). *РК* ссылается на книги Бытия (19, 24 — разрушение Содома и Гоморры), Чисел (25, 4 — истребление Израиля, блудодействовавшего с дочерьми Моава), Судей (20 — истребление жителей Гивы Вениаминовой за оскорбление наложницы левита).

В текстах Петра Могилы изложение заповедей не отличается характерной для католических катехизисов детализацией. Не останавливается он и на мотивах, призванных побудить христианина в совершенстве соблюдать установления Божии: просто фиксируется, что Христос повелел соблюдать заповедь *не прелюбодействуй* во всей ее полноте и категоричности (Мф. 5, 28). Сама логика анализа этой заповеди коренным образом отличается у Могилы и в католических текстах. Православный автор говорит, что «прелюбодейство есть... едино духовное, и ино плотское. Духовное прелюбодейство есть егда кто о(т)речется истинныя и православныя вѣры... и дается въ разныя ереси» (М-96. С. 177). Киевский митрополит ссылается на Псалом 73(72), 27: «Потребилъ еси всякого блудствующаго о(т) тебе», понимая под блудом, как следует из контекста его толкования, именно вероотступничество<sup>1</sup>. Оба издания краткого катехизиса Могилы зачисляются в число духовных «любодеяний» и нарушение иноческих обетов (сюжет, который отсутствует в Московском издании 1696 г.): «такъ же тыи которыи пошлюбивши Г(оспо)ду Б(о)гу в Законѣ Иноческомъ жити в чистости, оубозствѣ, и послушенствѣ, гды тые обѣты свои ламлют чужеложать» (М-45. Л. 100). Характерно, что в текстах 1645 и 1649 гг. на этом толкование заповеди и заканчивается, без рассмотрения примеров плотского прелюбодеяния. А пространное издание 1696 г. фактически ограничивается цитатой из послания к Ефесянам (5, 3–4): «Блудъ же и всяка нечистота, или многешимство ниже да именуется въ васъ, яко лѣпотствуетъ с(вя)-

<sup>1</sup> Примечательно, что рассмотрение вероотступничества в категориях блуда в тексте указанного псалма передается в современных Могиле изданиях Библии (ср.: «потребилъ еси всякого любы дѣющаго о(т) тебе» в Острожской Библии; «zatrafiłeś wszystkich, którzy cudzołó<sup>1</sup> z dała od siebie» в переводе Я. Вуйека) и совершенно утрачено как в русском синодальном переводе («Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя»), так и в современном польском («Ty gubisz wszystkich, co łamił wiarę wobec Ciebie»).

тым, и срамота [сквернословие], и буесловіе [пустословие], или кощунство, яже не подобающая». Заповедью порицаются также «безчестная трагодія, лики безобразніи игралища нечистая» (М-96. С. 177–178). К устрашающим историям ветхозаветных текстов Могила в своих сочинениях не обращается.

Зизаний более пространно рассуждает о том, «которыя грѣхи противны суть, сей заповѣди седмой». К ним он относит «всякимъ обычаемъ о скверномъ дѣлѣ смышление»; нечистые игры и пляски; брак между лицами, состоящими в кровном и духовном родстве; проживание в доме блудницы; грех малакии, или рукоблудия; похотливые взгляды и использование украшений для привлечения к себе внимания. Этим простым перечислением, не содержащим по сути дела никакого анализа и попыток выстроить иерархию греховных деяний по степени их тяжести, Зизаний и ограничивается.

Заповедь *не укради* анализируется в католических текстах более подробно, чем предписание *не прелюбодействуй*. И здесь также во всех катехизисах преобладают главным образом запреты: «...чтобы никто чужих вещей не удерживал, или платы за труд; чтобы не играл, не давал под проценты, чтобы договоров несправедливых не заключал, где бы ради прибыли должен был совесть свою потерять» (Ледесма. Л. 26; ср.: Канизий. Л. 33). Положительная часть предписания подразумевает у Ледесмы пунктуальное исполнение чужого завещания, смиренное перенесение собственной бедности с упованием на Бога, «ибо он каждому даст то, что ему необходимо» (л. 26 об.).

Положительную часть своих предписаний Бялобжеский сводит к тому, «чтобы каждый своим довольствовался, а чужих вещей не желал», и этим будет исполнять закон справедливости (л. 61–61 об.). Довольствование «своим» включает и выполнение обязанностей, налагаемых на христианина его социальным статусом и исполняемыми обще-

ственными функциями: «Так каждый, когда будет делать то, что ему надлежит, не будет ничего похищать из того, что ему приличествует» (л. 62).

Толкование заповеди «не укради» начинается в *РК* с общего рассуждения о ее значении. В этом установлении явлена любовь и попечение Бога о человеке: ему предшествуют требования «не убий» и «не прелюбодействуй», «и этой двойкой заповедью... [Бог] словно некоей защитой не только жизнь, но и тело наше, славу и доброе мнение в целостности содержит»; а «заповедью “не укради” словно некоей стражей нашу собственность и имущество стережет и защищает» (III, VIII, 1). Далее в катехизисе обосновывается идея о неприкосновенности имущества («Господь Бог запрещает, чтобы собственность нашу, которая находится в попечении Его, кто-то у нас брал и на нее покушался» — III, VIII, 2). Составители *РК* усматривают в требовании «не укради» два смысловых поля. Первое и самое очевидное — негативное: не посягать на чужое; второе — позитивное: проявлять доброту и щедрость по отношению к ближнему. Исходя из этого разделения и выстраивается последующее толкование заповеди. Первая часть начинается с определения понятия «справедливость» (ибо преступающий заповедь грешит в первую очередь против справедливости), после чего перечисляются различные виды кражи и их отличие друг от друга (для классификации используются тексты Ветхого Завета, например: Втор. 25, 13; Лев. 19, 35–36; Притч. 20, 23). В общей сложности *РК* анализирует около двух десятков разных видов кражи; в качестве отдельных случаев рассматриваются ростовщичество и ситуации, когда нищие получают милостыню с помощью обмана («вымышленными словами и ненастоящим попрошайничеством выпрашивают деньги, а тем еще тяжелее грешат, что к воровству и ложь еще прибавляют» — III, VIII, 9). После этих достаточно пространственных рассуждений следуют значительно меньшие по объему статьи о помощи нищим,

о необходимости всем трудиться и о порицании безделья. В конце раздела очень подробно описывается, какие оправдания в свою защиту обычно приводят христиане, преступающие заповедь *не укради*.

Зизаний в своем толковании этого установления ограничивается, по сути дела, одним лихоимством, подробно рассуждая о психологических механизмах, побуждающих лихоимца желать после очередного несправедливого стяжания все большего и большего. Его сжигает та же страсть, что пьяницу и блудника. И хотя эти «грѣхи суть не равны, но не полученіе вѣчныхъ бл(а)гъ равно есть» (л. 195).

Петр Могила видит в заповеди *не укради* предписание «жадной речи собѣ чужей непривлащати, якимъ же колвекъ способомъ, любо потаемене, любо явне, албо тежь черезъ ошукане яко колвекъ ближняго такъ в оурядахъ яко и службахъ» (М-45. Л. 100 об.). В качестве аргумента, призванного побудить христианина в совершенстве блюсти данное Богом установление, приводится перечисление Апостолом Павлом категорий грешников, которые не достигнут Царства небесного (1 Кор. 6, 9–10): «Не льстите себе, ни блудницы, ни идолослужители, ни прелюбодѣе, ни сквернителе, ни малокія, ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни татіе, ни пїаници, ни досадители, ни хищницы, Ц(а)р(с)твія Б(о)жія не наслѣдять» (М-49, Л. 63 об.). Издание 1696 г. приводит только вторую половину цитаты («ни татіе...» и далее). Из перечисленных выше греховных деяний непосредственно к рассматриваемой заповеди имеет отношение только воровство и лихоимство; во всех трех изданиях к этому перечню добавляются еще «лихвари». В пространной версии упоминаются также ситуации, «егда кто о(т)иметь честь инаго. и... возметь о(т) послушныхъ... дань паче праведнаго или творить тыя работати излишше подобающаго» (с. 178). Но и это дополнение новозаветного текста существенно уступает в полноте текстам католическим.

Ряд тем, которые поднимаются католическими авторами при толковании заповеди «не укради», присутствуют в сочинении Петра Могилы, но помещены в иной контекст и интерпретируются иначе. В качестве иллюстрации остановимся на двух примерах. Понятие «справедливость» («правда» — по терминологии Могилы) приводится в разделе о добродетелях и сводится в основном к тому, что христианин «воздасть добро вмѣсто зла: но ниже [т. е. даже не — М. К.] попускаеть пожелати злое на сотворившаго намъ злое» (М-96. С. 138–139). Рассуждения о мирских благах и о том, как надлежит ими распоряжаться, приводятся автором «Православного исповедания» в разделе о первой заповеди блаженства *блаженны нищие духом*. Нищета духа определяется однозначно как отсутствие привязанности к материальным благам. В качестве модели для подражания (со ссылкой на Деян. 2, 44; 4, 32) приводится образ жизни первых последователей Христа: «Наипаче по древлнему совершенству хр(ис)тіанъ, ничто подобаеть имѣти особно, но вся да будутъ общя, яко первіи хр(ис)тіане творяху» (с. 114). Как представляется, обращение к проблеме собственности в таком контексте совершенно исключает саму постановку вопроса о неприкосновенности имущества христианина, о том, что гарантом неприкосновенности является сам Бог.

В качестве завершающих, итоговых замечаний, хотелось бы отметить следующее.

Сравнение самого объема текста, отводимого в Католических и Православных катехитических сочинениях толкованию Декалога, свидетельствует о том, что православные авторы уделяли ему незначительное внимание, в то время как в текстах католических (и особенно — в РК) 10 заповедям посвящена самостоятельная и равноценная по сравнению с другими разделами часть. Такое внимание к сформулированным еще в Ветхом Завете заповедям было характерно для западных катехизисов всех конфессиональных

ориентаций той эпохи. По наблюдениям Дж. Босси, это свидетельствовало о постепенном превращении Декалога в основополагающую систему христианской этики<sup>1</sup>.

Это различие можно объяснить двумя причинами.

Во-первых, еще в средневековой западной теологии Декалог начинает рассматриваться как система, синтезирующая христианскую нравственность; с XIII в. схема Декалога широко используется в суммах для исповедников как основа для систематизации видов греховных деяний<sup>2</sup>. Подробный анализ 10 заповедей в катехизисах посттридентской эпохи также не в последнюю очередь был связан с повышенным вниманием Католической Церкви к таинству покаяния. Исследование М. Русецкого свидетельствует о том, что раздел об исповеди был очень объемным во всех католических катехизисах<sup>3</sup>. Помимо подробного изъяснения сути таинства (из каких частей оно состоит, каковы условия его действительности и др.), катехизисы предлагали и целый ряд практических советов по подготовке к исповеди. Ледесма помещает в качестве приложения к своему тексту «Краткий обычай исповеди: для тех, кто часто прибегает к этому таинству» (л. 37–46 об.). Беллармино завершает катехизис «Актом сокрушения за грехи» и подробными советами для тех, кто, приступая к таинству, не видит за собой тяжких грехов<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Bossey J. Christianity in the West. P. 116.*

<sup>2</sup> Декалог на Западе также активно использовался как основа для правовых кодификаций. В частности, третья ревизия (1594) Хелмского права, которое ипользовалось в Речи Посполитой в судебной практике на территории Королевской Пруссии и Вармии, а также в королевском ассессорском суде, систематизирует преступные деяния в соответствии со схемой десятилетия. В XVII в. эту схему использовал прусский *Landrecht* (1620) и известный юрист и теоретик права С. Пуфендорф (1632–1694) (*Janicka D. Prawo karne w trzech rewizjach prawa che<sup>3</sup>mińskiego z XVI wieku. Toruń, 1992. S. 72–74.*

<sup>3</sup> *Rusiecki M. Przedmiot katechezy. S. 353.*

<sup>4</sup> Известно, что на Западе с эпохи IV Латеранского собора (1215), установившего ежегодную обязательную исповедь для мирян, религиозное наущение людей светских было ориентировано главным образом на под-



Повышенным вниманием к исповеди может объясняться и то, что в католических катехитических текстах рассмотрение грехов всегда предшествовало изложению базовых христианских добродетелей, и первым уделялось несравнимо больше внимания: Поводовский, например, отводит 30 страниц своего текста различным классификациям греховных деяний, и только 6 — описанию добродетелей. В ряде текстов добродетели представлены не как качества, но как набор конкретных добродетельных поступков, добавляющих как для всех христиан без исключения (и в этом случае речь идет главным образом о делах милосердия), так и для людей с определенным социальным положением (*Гербест*. Л. 321 об. — 333). Добродетели, таким образом, зачастую сводились к исполнению закона Божиего и обязанностей: «Какие добрые поступки должны совершать христиане? — ставит вопрос Канизий. — Все то благое, что предписывает право врожденное, Божие и человеческое... особенно же в соответствии с призванием свои обязанности выполнять» (л. 55).

Декалог имел непосредственное отношение к исповеди, так как на его основе католические авторы рекомендовали верующим готовиться к этому таинству. Знание заповедей, как утверждают составители *РК*, необходимо в равной мере как пастырям, так и верующим, «чтобы в соответствии [с ними] о каждом поступке и о небрежении обязанностью своей правильно рассудить могли» (III, I, 2). Использовать схему Декалога во время испытаний совести советуют *Гербест* (л. 378–379) и *Ледесма* (л. 45). Знание заповедей поможет не только проанализировать совесть и

---

готовку к таинству покаяния (*Wolny J. Z dziejow katechezy // Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Т. I. Lublin, 1974. S. 207). В посттридентском католицизме исповедь не ограничивалась простым перечислением грехов, но зачастую становилась своего рода экзаменом знания истин веры и исполнения своих социальных обязанностей (*Jabłoński M. Teoria duszpasterstwa (wiek XVI–XVIII) // Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Т. I. S. 325).

адекватно оценить свои поступки, но и правильно изложить их священнику во время устного исповедания грехов: «В каком порядке я буду называть грехи [на исповеди]? — спрашивает ученик. — В каком тебя Господь Бог научит, однако лучше всего держаться [порядка] десяти заповедей Божиих», — поучает наставник (*Гербест. Л. 383 об.*).

Первые православные катехизисы XVII в. (как, впрочем, и более поздние издания) не были в такой степени ориентированы на подготовку верующего к исповеди, а потому, как представляется, не обращаются они также к проблеме практической значимости Декалога для кающегося христианина. Номоканон 1646 г. приводит подробное описание порядка отправления данного таинства: в вопросах, задаваемых священником кающемуся христианину, схема десятисловия также напрямую не прослеживается (л. 4–9). Не предлагается испытания совести в том виде, как оно присутствует у католиков. Православные авторы также по сравнению с католическими существенно меньше внимания уделяют так называемому «богословию греха»; примечательно, что во всех используемых в данном исследовании текстах авторы обращаются к изложению основных категорий греховных деяний *после* описания добродетелей. Добродетель же (доброе, благое дело) не сводится только к исполнению закона или каких-либо социальных обязанностей. «Бл(а)гая д(е)ла», по мнению Могилы, имеет несколько иную природу, ибо «раждается от сущія к б(о)гу, и ближнему любви» (*М-96. С. 134*).

Второй причиной, по которой Декалог занимал в Православных катехизисах незначительное место, будучи при этом подробно проанализирован в текстах католических авторов, было то, что в первых практически не разрабатывались сюжеты социальной этики христианина. И в этой неразработанности социальных сюжетов состоит кардинальное отличие текста Могилы (и еще больше — Зизания) и от *РК*, и от всей традиции католических и в еще

большей степени протестантских (в первую очередь — лютеранских) катехизисов. Примером того, сколь большое внимание отводилось лютеранами социальным аспектам жизни верующего, может послужить «Краткий Катехизис» самого Лютера. В приложении к нему он поместил так называемый *Haustafel* — свод правил для христианского домохозяйства (фактически — развернутое толкование на Послание Ап. Павла к Ефесянам, гл. 5 и 6), где были подробно расписаны обязанности мужей, жен, детей, хозяев и слуг<sup>1</sup>. Если обобщать, то значимое отличие, например, текста Могилы от *РК* заключается в следующем: если позитивная программа поведения христианина (по сути — именно система социальной этики) рассматривается *РК* в контексте Декалога, то Могила выстраивает эту позитивную программу в контексте евангельских заповедей блаженства. Но вполне очевидно, что эти заповеди относятся главным образом к сфере внутренней — духовной — жизни христианина; и хотя, безусловно, накладывают значимый отпечаток и на поведение человека в миру, но вряд ли могут рассматриваться напрямую как нормы, регулирующие отношения в социуме, как завершенная система социальной этики.

---

<sup>1</sup> *Strauss G. Luther's House of Learning. P. 157, 163.*