

М.А. Корзо

Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого

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 идет 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 Церкви десятословие использовалось для устного наставления прихожан уже с XIII в. Первоначально это были не содержащие какого-либо толкования простые перечисления заповедей, зачастую в удобной для запоминания со слуха – рифмованной форме. Впоследствии каждое из предписаний было дополнено пространным толкованием, а десяти–двенадцати строчный стишок превратился в многокуплетную песню, которая пропевалась или произносилась хором священником и прихожанами.

В XVI в., когда на смену устному наставлению приходит катехизис в виде печатной книги, ее композиция сохраняет все элементы устного поучения. Раздел о Декалоге расширяется, превращаясь в пространный и аргументированный перечень дозволенных и недозволенных для христианина поступков. Такое внимание к ветхозаветным предписаниям в католической традиции объясняется, по крайней

мере, тремя причинами. Во-первых, каноническое право рассматривало заповеди Декалога как универсальное обобщение всех данных Богом правовых установлений: начертанное на скрижалях Моисеем есть всего лишь изложение естественного права, вписанного в душу человека, но затемненного в результате грехопадения. Недаром целый ряд средневековых правовых кодексов (как церковного, так и светского происхождения) систематизировали правонарушения, опираясь на схему Декалога. 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 и назначить адекватную 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 вытекают из его предписаний. Отсюда и стремление в толковании Декалога дать наиболее подробный перечень того, что Бог предписывает человеку и что Он ему запрещает.

В восточнославянской традиции Декалогу отводилось значительно более скромное место. До конца XV в. не существовало Библии в качестве целостного свода: использовались выполненные в разное время и зачастую отличающиеся 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 Паримейниках, содержащих сокращенную редакцию ветхозаветных книг и читавшихся в церкви, или в каких-либо иных древнерусских четвях 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., рекомендованном Церковью для чтения наряду со святоотеческими сочинениями¹. Впоследствии фрагмент «О десяти словехъ, писанныхъ на скрижалехъ» входит в 27-ю главу Хронографа русской редакции².

¹ Палее Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. М., 1892. Стб. 595–596.

² Хронограф редакции 1512 года // Полное собрание русских летописей. Т. 22. М., 2005.

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 редакции³. Впоследствии «Избрание от закона» воспроизводится в известном сборнике «Мерило Праведное», составленном как практическое руководство для судей⁴, и с незначительными расхождениями входит в качестве 45-й главы в печатные «Кормчие книги» 1650 и 1653 гг.⁵

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 древнерусскую покаянную дисциплину⁶. В восточнославянских памятниках учительного жанра 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.1486–1551) 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 Церкви⁷.

³ *Цыпин В.А.* Церковное право: 2-е изд. М., 1996. С. 90–92.

⁴ 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.

⁵ Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подгот. 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.

⁶ *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 20–21.

⁷ «Веруй в бога единого / А небери 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, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах у 3 тамах. Мінск, 1990. Т. 1. С. 195–196).

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 распространенные 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 символизировали обязанности христианина по отношению к Богу и по отношению к ближнему, то в «Учительных Евангелиях» они символизировали Ветхий и Новый Заветы⁸. 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)⁹, 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)¹⁰.

⁸ Аналогичную символику принимает и Франциск Скорина в предисловии к книге «Десятеро пакъ приказание божие было написано надву дочкахъ каменных еже два законы божие Ветхий а Новый знаменовали» (Біблія. Факсімільнае ўзнаўлення Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю. С. 200).

⁹ В первой восточнославянской печатной Библии – «Острожской» (1589–1591) данный фрагмент звучит следующим образом: «Всяка душа властемъ предржащимъ 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 оубиеси, не оукрадеси, 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».

¹⁰ Такое толкование десяти заповедей встречается преимущественно в «Учительных Евангелиях» т.н. Перемышльської редакції из собраний Польської Національної Бібліотеки в Варшаві (шифры: Akcesja № 2755, 2757, 2831, 2847 и др.).

Толкование ветхозаветных предписаний в соответствии с книгой «Исход» получает распространение в украинской и белорусской православной книжности с конца XVI в. благодаря католическим влияниям; и уже посредством украинско-белорусских катехизисов влияния эти проникают в XVII в. в московскую книжную традицию. Одним из проводников этих влияний был и перебравшийся в 1664 г. из Киевской Митрополии в Москву Симеон Полоцкий (1629–1680)¹¹.

В рукописном наследии Симеона сохранилось два катехизиса – пространный и краткий. Оба выдержаны в традиционной для данного жанра вопросно-ответной форме; оба отчасти содержательно перекликаются с составленным Симеоном в 1670 г. рукописным толкованием Апостольского символа веры «Венец веры кафолическия», хотя и находятся от него в разной степени зависимости и тематически значительно шире данного сочинения. Толкование десяти заповедей приводится только в пространном катехизисе (датирован 1671 г.)¹², который переписывался, как правило, в паре с «Венцом веры».

Значительный интерес представляет вопрос об источниках данных богословских сочинений Симеона. Известно, что он довольно свободно ориентировался в западной (в том числе и польской) богословской литературе, о чем свидетельствует и оставшаяся после него библиотека¹³, а также ссылки (хотя и немногочисленные), проставленные самим Симеоном в черновых вариантах рукописей. Хорошо знал богослов и книжную традицию Киевской митрополии, поддерживая самые дружеские отношения с ее виднейшими представителями. Известно также, что Симеон был весьма умелым компилятором, поэтому допустимо предположить, что при написании своих сочинений он пользовался целым рядом источников.

¹¹ Панченко А.М., Буланин Д.М., Романова А.А. Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 362–379.

¹² Государственный исторический музей, Москва. Отдел рукописей, Синодальное собрание № 286 (далее – Син. 286). Беловой список, переписанный отчасти рукой ученика и последователя Симеона – Сильвестра Медведева. Далее цитируется в тексте.

¹³ Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova. Köln–Wien, 2005.

И действительно, изучение пространного катехизиса Симеона показывает, что в своей работе он опирался на одно из сочинений бельгийского богослова Жака Маршана (Marchantius, 1585–1648). Бельгиец был автором целого ряда трактатов, пользовавшихся в Европе необычайной популярностью, в частности – фундаментального (без малого полторы тысячи страниц) пособия для пастырей «Hortus pastorum». Оно было опубликовано в 1626–1627 гг. и многократно переиздавалось на протяжении всего XVII в. В действительности данный труд представляет собой совокупность нескольких самостоятельных сочинений, а «Hortus pastorum» является как названием первого (и самого пространного) трактата в сборнике, так и общим – объединяющим названием для всего компендиума. Непосредственным источником для пространного катехизиса Симеона Полоцкого послужил последний трактат в составе «Hortus pastorum» – «Praxis Catechistica»¹⁴.

К объяснению Декалога Симеон обращается дважды: в основном тексте катехизиса (в части «О любви третьей добродетели богословстей») и в приложении «Разрешение вопросов различных о гресех противу десятословию бывающих», в котором анализируются сложные ситуации, 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», с. 81) и «зеркало жизни» («в них зрети подобает лице совести нашея, кално ли, или чисто есть», там же). Следуя принятой в западной (преимущественно протестантской) богословской мысли концепции тройкой функции данного Богом закона¹⁵, 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 (с. 83–84). В соответствии с такой последовательностью функций и выстраивается порядок рассуждения богослова при толковании каждой из заповедей: что она запрещает, что предписывает и кто грешит против данного предписания. В последнем пункте разбираются конкретные негативные поступки и основания, по которым они

¹⁴ Используется издание: Coloniae Agrippinae: sumptibus Ioannis Huberti, 1635.

¹⁵ Корзо М.А. Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // Философия и этика: Сб. научн. трудов к 70-летию академика А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 200–206.

могут быть отнесены именно к данной заповеди. Анализ таких деяний – самая пространная часть толкования. Традиция объяснять Декалог с помощью рассмотрения максимально возможного числа нарушающих то или иное предписание поступков была связана со спецификой исповедной практики в католической Церкви.

Катехизис Симеона, как было отмечено выше, не является оригинальным сочинением, но адаптированным переводом работы Маршана. Сделанные русским богословом незначительные дополнения носят частный характер и не меняют общей смысловой тональности латинского оригинала. Мы остановимся на том, что Симеон заимствует из характерной для католического богословия интерпретации Декалога на примере заповедей «Не убий» и «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего». Данная пара заповедей выбрана не случайно, поскольку в западном богословии они зачастую анализировались вместе, как одно из логических следствий позитивного предписания «возлюби ближнего своего»¹⁶.

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»¹⁷, 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 теоретиче-

¹⁶ Выводя эти запреты из заповеди любви к ближнему, современные Симеону католические авторы апеллировали зачастую к рассуждению Августина в «О Граде Божием». Каждый человек является ближним в первую очередь для самого себя. А поскольку человек не может ни обмануть себя, ни убить, то он не может обмануть или убить другого ближнего, то есть любого другого человека (О Граде Божием. Кн. 1. Гл. XX. М., 1994. С. 37–38).

¹⁷ 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*).

ского 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 идет о случаях тяжкого физического насилия в семье, об абортах по умыслу и по неосторожности, невольном удушении младенца в постели¹⁸ и о различного рода поединках (как дуэлях, так и о любом выяснении отношений с помощью силы). Внимания Симеона не привлек активно обсуждавшийся в католическом моральном богословии той эпохи сюжет о пределах допустимости убийства (уничтожения) растений и животных. Сама возможность под сомнение никем не ставилась; предметом дискуссии был вопрос, как определить ту грань человеческих потребностей, за которой уничтожение растений и животных становится неоправданным¹⁹. В любом случае (со ссылкой на Притчи 12:10), предписывалось избегать неоправданной жестокости и делать все с чувством сожаления.

В отдельную категорию деяний, нарушающих заповедь «Не убий», выделено самоубийство. В «*Hortus Pastorum*» Маршана представлены две, несколько отличные между собой позиции. Первая – категоричная, согласно которой самоубийство подлежит безусловному запрету. Одним из её выразителей был Августин, на которого Маршан 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 желания лучшей жизни»²⁰. 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 власть Творца, и несправедливостью по отношению к социуму. В последнем случае общество рассматривалось по аналогии с человеческим телом,

¹⁸ Повышенное внимание к детской смертности и ее причинам было также при-
суще церковному праву и имело социальную подоплеку.

¹⁹ Фламандский иезуит и правовед Леонард Лессий (1554–1623) был одним из
первых, кто заговорил об отношении к растениям и животным как о пробле-
ме морального богословия (*Lessius L. De iure et iustitia compendium. Coloniae,*
1634. P. 196).

²⁰ О Граде Божиим. Книга 1. Гл. XXVI. С. 47–48.

и самоубийца лишал это тело одного из членов²¹. Многочисленные в Библии случаи добровольного ухода из жизни святых и мучеников в контексте данной позиции являются не исключением, но 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 определенных 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 (с. 176, 177). При этом желание смерти во всех других ситуациях (например, само помышление женщины об извержении плода; любое тяжкое насилие, совершенное в мыслях) однозначно приравнивается к убийству воплощенному (с. 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 самоубийства 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 лишить себя жизни, чтобы избежать плена у врага или пиратов. К допустимым угрозам собственной жизни относит Симеон и сознательное членовредительство, разрешенное, правда, лишь тогда, когда этого требует сохранение жизни (с. 175).

²¹ *Lessius L. De iure et iustitia. P. 207.*

Поскольку греховным является только «неправедное» кровопролитие, Симеон подробно останавливается на примерах, когда приведшее к смерти применение насилия имеет обоснованный характер и не влечет за собой санкций со стороны церковной или светской властей. «Свободно есть убивати» (с. 87), в первую очередь, тому, кто делает это *ex officio* (приговаривающие к смертной казни судьи и палачи, воины в честном бою на поле брани)²². Но «некогда свободно есть убивати» также и тому, кто совершает насилие в целях самообороны. При этом сопряженная 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 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 католическим моральным богословием, Симеон также апеллирует к известному принципу о дозволенности в пределах необходимой самообороны ответить силой на применение силы²³. Ситуаций таких 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 вынесено убийство чародея, насылающего порчу на людей или

²² 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»).

²³ Принцип «*Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*» рассматривался в качестве одного из предписаний естественного права. Принцип подробно разбирался Фомой Аквинским (*Summa Theologiae*. II–II, q. 64, a. 7) и был включен в «Декреталии» папы Григория IX (1234), а позднее – в «Кодекс Канонического права» католической Церкви. В католическом моральном богословии XVII в. встречались позиции (например, Генрих Бузенбаум в своих ранних сочинениях), очень широко понимавшие границы допустимой самообороны: например, если угроза для собственной жизни действительно велика, сын может поднять руку даже на отца (*Greniuk F. Teologia moralna w swej przeszłości*. Sandomierz, 2006. S. 90).

скот (с. 172–173). Все оговоренные ситуации квалифицировались в памятниках права той эпохи как преступления, заслуживающие смертной казни.

Вне поля зрения Симеона оказывается популярная в католическом моральном богословии той эпохи проблема тираноубийства. Речь шла о тиранах двоякого рода: о правителе, пришедшем к власти законным путем, но правящем тиранически, и об узурпировавшем власть. Во втором случае представители законной власти имели право уничтожить тирана или делегировать это право отдельному индивиду²⁴. Убийство тиранически управляющего законного правителя допускалось лишь в том случае, когда терпению угнетаемых наступал конец и все легальные способы воздействия на тирана были исчерпаны. Отстаивая право на тираноубийство, испанский иезуит Франциско Суарес (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 лишиться власти, если последняя используется в целях угнетения²⁵.

Проблема духовного убийства («словом, примером и советом») в контексте 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 связь двух заповедей.

²⁴ *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.corpusthomicum.org/snp2044.html).

²⁵ *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 juramenti aliquid ultra civilem obedientiam contra doctrinam catholicam contineatur.* § 15. Parisiis: Ludovicus Vivès, 1859. P. 680. Суарес ссылался на «Сумму теологии» Фомы Аквинского (II–II, q. 42, a. 2).

Под ложью в католическом моральном богословии понималось любое несоответствующее истине свидетельство, сделанное сознательно, с намерением обмануть²⁶. Человек лишь тогда лжет, когда знает, что говорит неправду; когда же говорит неправду по незнанию, тогда он просто заблуждается²⁷. Сразу необходимо оговориться, что Симеона Полоцкого интересуют главным образом проявления лжи в публичном пространстве, 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 (с. 94). Чаще всего нарушают 8-ю заповедь все те, кто имеет отношение к суду: свидетели, дающие неверные показания; судьи, выносящие несправедливые приговоры; адвокаты и юристы, искажающие или подделывающие доказательства за деньги. Единственный случай лжесвидетельствования в суде, который грехом не является, это когда люди под пытками оговаривают самих себя, чтобы избежать дальнейших истязаний (с. 208). Но оговор под пытками другого человека уже не может быть извинен.

Вторую по значимости группу проступков образуют любые, не соответствующие действительности свидетельства о другом человеке. Современная Симеону католическая моральная теология выделяла восемь разновидностей «*falsum testimonium*»²⁸; русский богослов останавливается лишь на трех. «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 (с. 95), но также и гордыней, когда сплетник пытается улучшить своих имидж в глазах окружающих, заронив в них сомнение в праведности другого человека (с. 96). К греховным проступкам относится также и преувеличение чьей-либо праведности – лесть (аналог латинской

²⁶ «Est falsa significatio cum intentione fallendi, seu dicendi falsum» (Summa Theologiae. II–II, q. 110, a. 1).

²⁷ *Azor I. Institutiones Morales. T. III. Coloniae Agrippinae: Antonius Hieratus, 1612. Col. 1126.*

²⁸ *Detractio, contumelia, convitium, improprium, maledictum, irrisio, susurratio, libellus famosus (Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996. S. 247).*

adulatio), «ибо содержит ложное свидетельство, причитающее некому то, его же не имать» (с. 97)²⁹. Лесть убеждает грешника в собственной невинности и поощряет его, таким образом, к дальнейшему «злотворению» (с. 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. Бывают, правда, ситуации, когда нанесение урона чужой репутации совершенно оправданно и грехом не является – например, публичное уличение другого в обмане или преступлении. С позиций действующего в ту эпоху права человек, знающий о преступлении, но не донесший о нем, рассматривался в качестве соучастника преступника. И даже разглашение всем 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 унижить другого, то его поступок смертным грехом не является.

Вслед за католической традицией Симеон принимает понимание ложного свидетельства как *ущерба*, причиненного ближнему с помощью слова; а потому в контексте рассмотрения сознательного оговора или навета отводит особое место проблеме возмещения нанесенного ущерба и способам «возвращения славы» (или *restitutio*). По максиме Августина «грех не может быть прощен до тех пор, пока не будет возвращена взятая вещь»³⁰, непременным условием получения кающимся отпущения грехов была *restitutio*. Примечательно, что этот сюжет занимает самое большое место в рассуждении Симеона: из 23 пунктов, на которые подразделяется толкование 8-й заповеди Декалога, 14 отведено тому, как «славу возвратити». Конкретные способы восстановления чужой репутации зависят от трех факторов: статус лица, которому нанесен

²⁹ Латинские авторы ссылались на трактат Августина «De Mendacio» (12.21).

³⁰ «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» (Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XXXIII. Parisii: Migne, 1841. Col. 662).

ущерб³¹; степень ущерба; насколько широк круг лиц, перед которыми человек был обесславлен (с. 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.

В заключительной части толкования заповеди «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего» Симеон приводит небольшое обобщающее рассуждение о ложном свидетельстве и его разновидностях. Вслед за Маршаном, рассуждавшим в рамках томистской традиции, русский богослов различает тройкого рода ложь: причиняющую вред другому человеку; безвредную для другого, но полезную для лучшего («оугаждающая») и ложь «оутехи ради», «ни кому же вредотворящая ниже полезная» (с. 96)³². 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 идет 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 «чуждья славы и тайны» сопряжено с опасностью, – рассуждает богослов, – то христианин вправе этого не делать. Исключения составляют лишь тайны государственной важности: «Долженъ же есть тайну хранити и славу, и величайшыя стражда муки, аще будетъ тайна царская, всего царства, или войска» (с. 209).

³¹ Средневековому правовому мышлению, как известно, было свойственно увязывать меру пресечения с социальным статусом пострадавшего лица. Симеон же ссылается на ветхозаветную историю о том, как посмеявшие оскорбить и посмеяться над пророком Елисеем дети из Вефиля были в наказание растерзаны дикими медведицами (4Цар. 2:24).

³² 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 nocimenti*» (*Summa Theologiae. II–II, q. 110, a. 2*).

Современные Симеону католические богословы допускали умолчание, не считая его в подавляющем большинстве случаев ложью. Исключением была дача свидетельских показаний в суде³³, когда умолчание приравнивалось ко лжесвидетельству. Одним из оснований, позволяющих не считать умолчание ложью, было принятое в томистской традиции понимание «mendacium» как ложного свидетельства *явленного вовне* с помощью голоса, мимики, жестов и каких-либо иных знаков³⁴.

Вторым случаем допустимого ложного свидетельствования могут быть отдельные проявления притворства (*simulation*). Оно обосновано, если не причиняет никому вреда, но при этом позволяет притворяющемуся избежать смерти, угрозы для чести и доброго имени, значительного материального ущерба. В этом случае католические моралисты ссылались, как правило, на пример царя Давида: скрываясь от преследований Саула, он 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). Оправданное притворство допустимо в военном деле. Также странствующий христианский священник или монах, вынужденный пересечь населенные 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 ложью³⁵.

³³ «Licet vero interdum verum tacere, sed extra iudicium» (Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos... editus. Romae, 1928. P. 417).

³⁴ «Mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis» (Summa Theologiae. 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).

³⁵ *Azor I. Institutiones Morales. T. II. Col. 1133–1134.*

* * *

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

В рукописном катехизисе Симеона Декалог выступает в качестве своеобразной квинтэссенции всех норм социальной морали христианина. В более ранних, распространенных в среде московских книжников катехизисах, трактовка Декалога имела совершенно иную тональность. Авторы этих текстов (в первую очередь – Киевский митрополит Петр Могила), правда, были не только выходцами из Киевской митрополии, но также испытали определенное (хотя и в разной степени) влияние католического богословия. Но при этом им удалось сохранить значительную дистанцию от многих догматических и социальных концепций католиков. Авторы эти зачастую ставили под вопрос правомерность самой идеи формулировать социальную этику на основе ветхозаветных предписаний, выстраивая позитивную программу поведения христианина в контексте евангельских заповедей блаженства³⁶.

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 обращенной 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.

³⁶ Подробнее об этом см.: Корзо М.А. Декалог в католических и православных катехизисах Речи Посполитой XVII вв. // X Рождественские Образовательные Чтения «Философская этика и нравственное богословие»: Материалы конф. Москва, 29 янв. 2002 г. М., 2003. С. 236–262.

Библиография

1. *Августин*. О Граде Божием. Книга 1. Гл. XX. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
2. Библия. Факсимільнае ўзнаўлення Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах у 3 тамах. Мінск: Беларуская савецкая энцыклапедыя, 1990. Т. 1.
3. *Калачов Н.В.* Мерило Праведное // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. III. М., 1850.
4. *Корзо М.А.* Декалог в католических и православных катехизисах Речи Посполитой XVII вв. // X Рождественские Образовательные Чтения «Философская этика и нравственное богословие»: Материалы конференции. Ин-т философии РАН, Москва, 29 янв. 2002 г. М., 2003.
5. *Корзо М.А.* Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // Философия и этика: Сб. научн. тр. к 70-летию академика А.А.Гусейнова. М., 2009.
6. *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006.
7. Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подгот. Е.В.Белякова, К.Илиевская, О.А.Князевская, Е.И.Соколова, И.П.Старостина, Я.Н.Щапов. М.: «Индрик», 2002.
8. Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. М.: тип. О.Гербека, 1892.
9. *Панченко А.М., Буланин Д.М., Романова А.А.* Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998.
10. Хронограф редакции 1512 года // Полное собрание русских летописей. Т. 22. М., 2005.
11. *Цытин В.А.* Церковное право: 2-е изд. М.: Изд-во МФТИ, 1996.
12. *Augustinus*. Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P.Migne. T. XXXIII. Parisiis: Migne, 1841.
13. *Azor I.* Institutiones Morales. T. III. Coloniae Agrippinae: Antonius Hieratus, 1612.
14. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos...* editus. Romae: ex officina Libraria Marietti, 1928.
15. *Derdziuk A.* Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1996.
16. *Greniuk F.* Teologia moralna w swej przeszłości. Sandomierz: Wydwo Diecezjalne, 2006.

17. *Lessius L.* De iure et iustitia compendium. Coloniae: Gerardus Pinghon, 1634.

18. *Makowski S.* Explanatio Decalogi. Cracoviae: Albertus Gorecki, 1682.

19. *Molina L.* De iustitia et iure. Antverpiae: Martinus Nutius et Hermannus Mylius, 1609.

20. **Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova.** Köln; Wien: Böhlau, 2005.

21. *Suarez F.* Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores [Coimbra, 1613] // *Suarez F.* Opera omnia. T. 24. Parisiis: Ludovicus Vivès, 1859.