

Маргарита Корзо

Внешняя традиция как источник вдохновения.
К вопросу об авторстве киевских и московских
православных текстов XVII в.
Два примера

Настоящее исследование – это попытка взглянуть на некоторые православные тексты XVII века сквозь призму их источников. Меня интересуют в первую очередь те жанры религиозной литературы, которые в более ранний период были или слабо развиты, или не существовали вовсе. К этим жанрам можно, в частности, отнести катехизис и пособие по нравственному богословию. В Киевской Митрополии они получают развитие лишь на рубеже XVI-XVII веков, при этом принципиальную роль в их становлении сыграли иные конфессиональные традиции¹.

Меня также интересуют лишь те случаи, когда православный автор в процессе создания своего сочинения не только подражает внешней традиции (например, заимствует структуру и логику организации богословского материала), но дословно переводит избранный им источник почти или совершенно в полном объеме.

Примеры подобного рода буквальных переводов интересны сами по себе; но привлекают исследователя также и по другим основаниям. В то время как творчество протестантских авторов не вызывало в православной среде специальных негативных эмоций (исключение составляли лишь труды антитринитариев)², традиция католическая воспринималась не только как чуждая, но и как враждеб-

¹ Предварительные итоги исследования возникновения и развития катехизиса как жанра религиозной литературы в восточнославянской книжности я представила в своей монографии (Корзо 2007). К сожалению, до сих пор не существует монографического исследования как киевской, так и ранней московской традиций нравственного богословия.

² Интересным примером можно считать сочинения православных авторов Великого Княжества Литовского, которые не брезговали литературным наследием как польско-литовских, так и западных кальвинистов. Известный деятель братского движения в Вильнюсе Лаврентий Зизаний в своем толковании молитвы “Отче наш” использовал в том числе и катехизис Павла Гилёвского (Возняк 1911: 36-46); полемизируя же с католиками, обращался к сочинению Зибранта Любберта *De Papo Romano*. Славянский катехизис Шимона Будного (Несвиж 1562) был в книжном собрании православного львовского

ная, особенно после Брестской церковной унии 1596 года³. С другой же стороны, вопреки такому враждебному отношению в XVII веке в Москве активно переводились сочинения с западных языков, в том числе и сочинения богословского характера. Известны, например, переводы *Тропника* папы Иннокентия III⁴; *О вечном блаженстве святых*⁵ итальянского иезуита Роберто Беллармино; перевод Арсения Сатановского проповедей саксонского проповедника XV века Меффрета *О граде царском*⁶; *Образ вечности*⁷ иезуита Иеремии Дрекслера (Соболевский 1903; Шляпкин 1891: 78-88). Значительная часть переводов заказывалась царём и его ближайшим окружением; известны, правда, переводы и для собственного использования (Лушпов 1970: 42-43). Поэтому совершенно очевидно, что официальная риторика Московской Православной Церкви расходилась с практикой, и образованный читатель той эпохи имел некоторый доступ к западной литературе, в том числе и богословской (Белокуров 1899: 39-45, 69-71; Пиотровский, Лушпов 1983). Другое дело, что подавляющая часть переводов имела хождение лишь в рукописной форме, следовательно, ее доступность была ограниченной.

Я останавлиюсь на двух примерах такой переводческой деятельности, которые имеют отношение как к киевской, так и к московской традициям. Первое сочинение – это пособие по нравственному богословию архимандрита Киево-Печерской Лавры Иннокентия Гизеля, получившее впоследствии распространение не только в Речи Посполитой, но и в России. Другой пример – богословская сумма с катехизисом выходца из Киевской Митрополии Симеона Полоцкого. Его сочинения создавались уже в московский период жизни богослова, но были известны и православным Речи Посполитой.

Характеризуя каждый из памятников, я постараюсь дать ответ на следующие вопросы. Во-первых, насколько сознательным в каждом из случаев был выбор католического источника? Не было ли в этом элемента случайности, когда православный автор просто воспользовался тем, что было у него под рукой и соот-

братства (Шинкарук, Нічик, Сухов 1988: 31); в частных и в монастырских коллекциях также сохранились многочисленные выписки из этого текста.

³ Этой враждебностью, направленной может не столько против католиков, сколько против униатов, можно объяснить политику Московского государства второй половины 20-х годов XVII века по отношению к украинско-белорусской книжной продукции. Политика запретов, имевшая как религиозную, так и политическую подоплеку (Булычев 2004), должна была значительно ограничить проникновение сомнительной с богословской точки зрения книжной продукции. Подобные ограничения действовали практически до 40-х годов (Опарина 1998: 172-173, 209, 272).

⁴ *De contemptu mundi, sive de miseria conditiones humanae*. Первое латинское издание – 1609 года.

⁵ *De Aeterna felicitate sanctorum* (1616). Польский перевод вышел в 1617 году в Кракове.

⁶ *Sermones de tempore et de sanctis, sive Hortulus reginae*, Basel 1485-1487 ca.

⁷ *De Aeternitate*, Mainz 1620.

ветствовало его намерениям? Вопрос этот очень сложен и позволяет высказывать только лишь осторожные предположения.

Второе: пытались ли православные авторы в процессе перевода как-то скрыть истинный источник своих заимствований? Если да, то каким образом они это делали? Православные авторы, как я покажу ниже, выбирали достаточно известные труды. И если даже современный исследователь в состоянии эти труды идентифицировать, мог их узнать и образованный читатель XVII века, для которого, собственно, православные книжники и писали⁸.

Переводя католические тексты на церковнославянский язык и пытаясь сделать их частью своей – православной традиции, авторы должны были столкнуться с проблемой догматических различий между Восточной и Западной Церквями. По ходу анализа я также постараюсь проиллюстрировать наиболее важные (но

⁸ Против моего тезиса о том, что православные авторы все-таки старались скрыть истинные источники заимствований, можно выдвинуть два закономерных возражения. Во-первых, было ли в те времена принято относиться к заимствованию значительных фрагментов чужого текста как к чему-то, достойному осуждения? Скорее нет, хотя общераспространенной практикой было все-таки ссылаться на источники, что должно было, среди прочего, продемонстрировать читателю масштаб эрудиции автора. С другой же стороны, нам известны примеры дословного и буквального перевода, когда истинный автор сочинения не упоминается. Но в случае с Иннокентием Гизелем и Симеоном Полоцким мы имеем дело с ситуацией, когда скрывать источники необходимо не из-за того, что они были позаимствованы целиком, но из-за того, что было использовано сочинение иной конфессиональной традиции. Мне могут возразить, всегда ли авторы XVII века были в состоянии отличить ‘своих’ от ‘чужих’, чтобы в случае использования материала ‘чужой’ традиции осознавать необходимость маскировать эти заимствования? На этот вопрос нельзя ответить однозначно и категорично, хотя есть свидетельства того, что ряд представителей западной патристики не признавались в Московской Православной Церкви. Сошлюсь лишь на два примера. Первый – это богословский диспут (‘прения’), организованный в связи с публикацией в 1626 году в Москве *Большого Катехизиса* Лаврентия Зизания. Диспут касался ряда богословских положений, которые московские богословы признали ошибочными и настаивали на изъятии их из текста. Одним из обвинений в адрес Лаврентия было цитирование им Августина и Иеронима: “правил его [Августина] и прочих списаний в греческих переводех неть, потому что писание его искажено от латынских мудрецов на свои еретический обычай”; “есть у них и другой толковник Ероним зовом; такоже его писания не приемлемъж, потому что многия книги греческия по латинскому обычаю исказили” (*Прение*: 98). Второй пример – это полемическое сочинение *Остень*, составленное московским книжником Евфимием Чудовским, в котором открыто говорится о существовании отцов ‘западных’ и ‘восточных’. Среди первых лишь те заслуживают доверия, которые жили еще до отпадения Римской Церкви от церковного единства (*Остень*: 50). Эти примеры позволяют сделать предположение, что открытое цитирование в сочинениях православных авторов западной схоластики было в принципе невозможно, требовало осторожности и умения скрывать источники заимствований.

далеко не все!) содержательные заимствования, попавшие в изучаемые мной памятники из католических текстов.

I

Первый пример – это хронологически самое раннее пособие по нравственному богословию, созданное в православной среде Киевской Митрополии. Оно было опубликовано на церковнославянском языке в 1669 году в Киеве под названием *Мир с Богом человеку*. Автором этого 700-страничного фолианта принято считать архимандрита Киево-Печерской Лавры Иннокентия Гизеля (около 1600-1683). Гизель родился в лютеранской семье в Восточной Пруссии и принял православие уже в зрелом возрасте. Не сохранилось данных о том, в какой степени он владел (и владел ли вообще?) церковнославянским языком, на котором написан *Мир с Богом*. Исходя из информации, помещенной на титульном листе, архимандрит принимал, по крайней мере, участие в редактировании сочинения и благословил его. Л. Довга считает, в частности, что Гизель мог быть автором общей концепции работы, а также подобрал для нее основные источники (Довга 2008).

Помимо авторства, под вопросом остается также и цель создания *Мира с Богом*. Совершенно очевидно, что мы имеем дело не с учебным пособием, составленным для нужд Киево-Могилянской Академии, поскольку преподавание в Академии велось исключительно на латинском языке. Более того, нравственное богословие как самостоятельная школьная дисциплина, нацеленная на подготовку будущих исповедников, появляется в Академии лишь в начале XVIII века. Можно предположить, что *Мир с Богом* создавался как пособие для духовных пастырей. Именно в таком качестве фрагменты этого сочинения переписывались потом в России⁹.

Мир с Богом представляет собой компиляцию трех сочинений польского доминиканца Миколая Мосчицкого (1559-1632). Мосчицкий преподавал моральную теологию в Кракове, был автором ряда хорошо известных в Речи Посполитой и на Западе сочинений по богословию и аскетике (Dziuba 1985; Kowalski 1976). На территории Краковского диоцеза для подготовки исповедников использовались три его сочинения на латыни: *Elementa ad S. Confessiones* (Cracoviae 1603), *Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas* (Cracoviae post 1621) и *S. Artis poenitentiariae tyrocinium* (Cracoviae 1625). На протяжении XVII века эти сочинения многократно

⁹ Например, датированная 1715 годом компиляция *Книга об исповеди* (Российская Национальная Библиотека, Санкт-Петербург, сборник Q.I.268, л. 8-39). Концом XVII века датирован рукописный трактат о семи таинствах, составленный келарем московского Чудова монастыря Евфимием (Государственный Исторический музей, Москва, Синодальное собрание № 668), основную часть которого составляют обширные выписки из *Мира с Богом*.

переиздавались как вместе, так и порознь¹⁰. Силезский доминиканец Фердинанд Ом-Янушовский (ум. 1712) в 1683 году переиздал все три сочинения в одном томе, дополнив их трактатом собственного сочинения *De Matrimonio*.

Сочинения Мосчицкого совершенно не оригинальны ни по своей структуре, ни по содержанию. В композиции трудов польского доминиканца (по крайней мере, в *Elementa*) заметно влияние португальского канониста Мартина Аспилкуэты (Azpilcueta, 1491-1586) (Greniuk 2006: 109)¹¹, а также других западных схоластов XVI-XVII веков. Латинский язык Мосчицкого сложен для понимания, далёк от классических образцов (Kowalski 1976: 164).

Почему Гизель (или тот, кто был действительным составителем *Мира с Богом*) выбрал именно Мосчицкого? Вероятно, по той простой причине, что в православной письменности не существовало аналогичных сочинений прикладного характера. Определенные практические указания относительно отправления таинства исповеди присутствуют в предисловии к киевскому *Намоканону* 1629 года (предисловие составлено будущим митрополитом Петром Могилёй); кратком катехизисе Могилы (Киев 1645); в сочинении *О Сакраментях или Тайнах в посполитости* Сильвестра Косова (Киев 1642). Более детальные рассуждения о таинствах встречаются в виленской *Науке о семи тайнах церковных*, которая, предположительно, была частью *Требника*, опубликованного в 1618 году виленскими православными братчиками в типографии Леона Мамонича (Галенчанка 1986: 91)¹², и в *Евхологионе* Петра Могилы (Киев 1646). В рукописном виде, правда, имело хождение переведенное с греческого поучение о таинствах митрополита Филадельфии Лидийской Гавриила Севера *Синтагматиион о святых и священных таинствах*¹³. Перевод подготовили около 1623 года в Дерманском Свято-Троицком монастыре (Ясиновский 1996). Поучение было опубликовано в сборнике *Скрижалль* (Москва 1656), и Гизель, судя по всему, пользовался этим сборником. Но это также ничего не меняет, поскольку греческое сочинение Севера было, в свою очередь, в значительной степени компиляцией из латинских источников.

Из числа наиболее популярных и доступных в Речи Посполитой католических памятников необходимо исключить сочинения чисто теоретического характера, пространные и малопригодные в пастырской работе. После этого исключения остаются анонимное издание 1546 года краковской типографии Еле-

¹⁰ Известно девять изданий *Elementa*, в том числе три – за границей; сочинение многократно автором перерабатывалось и исправлялось. *Examen* издавался семь раз, *S. Artis* – четыре (Kowalski 1976).

¹¹ Речь идет, в первую очередь, о сочинении *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium* (Coimbra 1549).

¹² Петро Галадза приписывает авторство *Науки* Льву Кревзе и Иосафату Кунцевичу, хотя и не приводит в пользу своей точки зрения никаких аргументов (Галадза 1997: 10).

¹³ Первое издание – Венеция 1600.

ны Унглеровой *Methodus confessionis*; сокращенная версия *Breve directorium ad confessarii ac confitentis* испанского иезуита Яна Поланко¹⁴; пособие *Brevis et methodica instructio audiendarum confessionum* познаньского и краковского каноника Иеронима Поводовского (Познань 1577) и *Confessio et instructio* польского паулина Гжегожа Терецкого (Краков 1655). На фоне этих сочинений работы Миколая Мосчицкого (даже при всех их недостатках) выгодно отличаются ясной и точной композицией, минимальным числом цитат и простотой аргументации. Но при всём при этом мы никогда не узнаем наверняка, действительно ли именно эти достоинства предопределили выбор Гизеля; или православный автор просто воспользовался тем, что в тот момент оказалось у него под рукой.

Как Гизель работает со своими источниками? В качестве основы он выбирает главное сочинение Мосчицкого *S. Artis*, переводит его практически в полном объеме и в значительной степени дословно, сохраняя общую композицию или деление на три части: *De Poenitentia* – О покаянии обще; *De Poenitente* – О кающемся; *De Poenitentiario* – О слугителе тайны святого покаяния. Незначительной редактуре подвергается деление на разделы, подразделы и артикулы: иногда Гизель укрупняет разделы Мосчицкого, иногда – дробит их на большее количество вопросов. В редких случаях Гизель меняет отдельные параграфы местами. В частности, две последние главы второй части *Мира с Богом* – *Что имать кающийся сохранить по уготованіи на исповедь* и *Что имать кающийся сохранить при причастіи святое евхаристіи* (в *S. Artis*, соответственно, *Quid peracta confessione facere* и *Quomodo circa sumptionem Eucharistiae se habere*) у польского доминиканца находятся в самом начале второй части, перед описанием отдельных категорий греховных деяний. В отдельных случаях Гизель сокращает текст Мосчицкого. Так, приведенный в *Мире с Богом* перечень социальных, сословных и профессиональных групп не полностью совпадает с перечнем Мосчицкого: у последнего учтено большее число ‘профессий’ или видов деятельности. Гизель отказался от того, чему не было параллелей в современном ему обществе.

Переведя *S. Artis*, православный автор сравнивает его с другими сочинениями польского доминиканца, и дополняет свой перевод фрагментами из *Examen* и *Elementa*. Так, в частности, в *S. Artis* отсутствуют поучения о симонии и ростовщичестве; но они есть в *Examen* и именно оттуда Гизель их и заимствует¹⁵. Раздел о печати таинства (*De sigillo*) был взят как из *Examen* (titulus VII), так и из *Elementa* (pars III, § *De Sigillo seu secreto confessionis*). Еще одним доказательством обращения Гизеля к *Elementa* (при этом к их ранним изданиям) можно считать появление в

¹⁴ Первое издание – Рим 1554; в Речи Посполитой было опубликовано в 1566 в Ловиче.

¹⁵ В издании *Examen*, которое вышло между 1622-1631 годами (экземпляр Национальной Библиотеки, Варшава, шифр XVII.1.232) этому посвящены, соответственно, *titulus IX 'De usura'* и *titulus X 'De simonia'*.

Мир с Богом упоминания о такой социальной группе, как рабы (с. 499). Об обязанностях ‘servorum’ Мосчицкий говорит только лишь в *Elementa* (в первом издании 1603 года, с. 161) в контексте обязанностей других сословий. В версиях более поздних, а также в работе *S. Artis*, вместо рабов появляются крестьяне и простаки (соответственно, разделы *De rusticis* и *De simplicibus*, в *S. Artis*: 253; 254-255).

Переведя Мосчицкого, Гизель, судя по всему, подверг перевод редактуре. Во-первых, перевод был дополнен обильным цитированием Священного Писания. Хорошо известно, что западная схоластика XVI и XVII веков достаточно редко ссылалась на *Библию*, по сравнению с числом отсылок на авторские сочинения теологов разных эпох (Dziuba 1988: 227). В частности, в *S. Artis* приводится всего 34 прямые цитаты из Писания, из них 27 – это выдержки из книг Ветхого Завета¹⁶. В сочинении же Гизеля фрагменты обоих Заветов играют важную роль и образуют почти четвертую часть общего объема всего текста.

Православный автор делает также интересные замены. Например, вместо канонических запретов из буллы *Coena Domini* приводятся каноны из *Правил Василия Великого* и *Кормчей* (*Мир с Богом*: 474-475, 554-563). Вместо примеров из *Житий* польского иезуита Петра Скарги (*S. Artis*: 360-361) вставлены фрагменты из издания *Патерикъ или Отечникъ Печерскій* (*Мир с Богом*: 478-479).

Переводя Мосчицкого, Гизель был вынужден, по понятным причинам, от некоторых вещей отказаться. В частности, он опускает все, пусть и немногочисленные в латинском тексте, цитаты из католических схоластов XVI - начала XVII веков. Не упоминает также Фому Аквинского, но при этом сохраняет все приведенные у польского доминиканца фрагменты из *Суммы Теологии*. Известно, что сочинения по теологии той эпохи, в том числе и Мосчицкого, были перенасыщены фрагментами из Фомы; авторы при этом далеко не всегда давали точные ссылки на *Сумму Теологии*, цитируя ее по памяти. Гизель не только заимствует отдельные формулировки Фомы Аквинского посредством сочинений Мосчицкого, но и обращается напрямую к *Сумме*, включая в *Мир с Богом* значительные фрагменты части II-II этого труда. Хорошо известен факт широкого использования сочинения Фомы в Киево-Могилянской Академии (Cracraft 1984: 75), поэтому обращение к *Сумме Теологии* для составителя *Мира с Богом* было вполне естественно. При этом Фома Аквинский использовался Гизелем двояким образом: как источник ключевых дефиниций и фактического материала (в частности, определения всех семи смертных грехов восходят к томистской традиции), и как своеобразный цитатник, из которого Гизель черпал высказывания и западных, и восточных отцов.

Можно выделить как минимум восемь пространственных цитат, которые попали в *Мир с Богом* посредством *Суммы*; из них пять изречений принадлежат представи-

¹⁶ Примечательно, что основная масса цитат (24) приходится на третью часть *S. Artis*, в которой Мосчицкий рассуждает о практических обязанностях духовника.

телям восточной патристики: Иоанну Златоусту, Григорию Нисскому и Иоанну Дамаскину.

В частности, говоря о праведном гневе (который грехом не является), Гизель ссылается на высказывание Иоанна Златоуста: “Иже гневается всеу безъ вины, повинень будеть, а иже за вину, nebudeтъ повинень, ибо аще гнева праведнаго не будеть, ниже ученіе оуспеваеть, ниже суды состоятся, ниже беззаконія оуголятся” (*Мир с Богом*: 298). Аналогичную цитату мы находим и у Аквината (II-II, q. 158, a. 1), при этом оба памятника ссылаются на толкование Златоуста Евангелия от Матфея. На самом деле речь идет о сочинении псевдо-Златоуста *Opus Imperfectum in Matthaeum*, который в эпоху зрелой схоластики считался аутентичным сочинением богослова и его основным комментарием на Евангелие от Матфея. В действительности же, состоящий из 54-х проповедей трактат был создан в арианской среде около V века (Drączkowski 1997: 769). Другой, не менее характерный пример, касается цитирования и ссылок на Иоанна Дамаскина. Во всем сочинении Гизеля богослов упоминается лишь четыре раза: когда даются определения зависти (*Мир с Богом*: 275) и “лености” (*Мир с Богом*: 317), перечисляются “родства” гнева (*Мир с Богом*: 303) и говорится о реальном присутствии Христа в Евхаристических Дарах (*Мир с Богом*: 437). Три фрагмента из четырех встречаются у Аквината. То, что сходство цитат не является простым совпадением, но свидетельствует об использовании Гизелем *Суммы Теологии*, доказывает приводимое в *Мире с Богом* определение ‘лености’. “Отягощающая душу печаль” является калькой с латинского “tristitia aggravans” – именно такая дефиниция встречается в первом латинском переводе *Точного изложения православной веры* Иоанна Дамаскина, подготовленном около 1150 года итальянским правоведом Бургундием Пизанским (Burgundio Pisanus). Фома Аквинский использовал именно этот вариант перевода. Впоследствии в средневековой теологической мысли более широкое распространение получил иной вариант перевода (“acedia est tristitia vocem auferens” или “vocem amputans”) (Wenzel 1967: 53-54), который в большей степени соответствовал греческому оригиналу.

Весьма характерной является и ссылка Гизеля на Григория Нисского в рассуждениях о видах гнева (*Мир с Богом*: 303). К нему же апеллирует и Фома Аквинский, говоря о таких разновидностях гневливости, как “fellea, mania, furo” (II-II, q. 158, a. 5). На самом же деле цитата принадлежит не Григорию Нисскому, но позаимствована из трактата Немезия Эмесского *О природе человека*. Аквинат и ряд других представителей западной схоластики ошибочно приписывали данное сочинение Григорию Нисскому (Wenzel 1967: 218-219). Поэтому допустимо предположить, что неверную атрибуцию текста Гизель мог позаимствовать именно из *Суммы Теологии*.

Помимо цитат, в разделе о смертных грехах Гизель приводит и несколько довольно больших, не встречающихся у Мосчицкого, выдержек из сочинения Аквината. В частности, пространную цитату мы встречаем в контексте рассуж-

дения Гизеля о гордыни. Примечательно, что православный автор рассматривает понятия “гордыня” и “тщеславие” как синонимичные (*Мир с Богом*: 212), в то время как многие представители восточной патристики все-таки предпочитали говорить о тщеславии как о самостоятельном – восьмом – грехе. Подробное описание плодов гордыни или тщеславия Гизель предваряет небольшим фрагментом о том, что “может ся кто славити или яве, или не яве”, практически дословно воспроизводящим рассуждение Аквината о том, как проявляет себя тщеславие:

Мир с Богом

Аще яве, то или чрезъ словеса, и тако будетъ Киченіе: или чрезъ деянія ложная, и тако будетъ Лицемеріе: или паки чрезъ деянія любо истинная, обаче не обычная, и тако будетъ Изобретеніе Новостей. Аще ли кто будется славити не яве, сі есть, творящися токмо не быти меншим, то или чрезъ Разум, и тако будетъ Любопытство и Противленіе: или чрезъ Волю, и тако будетъ Несогласіе: или чрезъ Словеса, и тако будетъ Преніе: или паки будется творити не меншим чрезъ деянія, и тако будетъ Непослушаніе и Неблагодарство (с. 213).

Сумма Теологии

...directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum... si autem per ficta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nittitur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Primo... ad intellectum, et sic est pertinacia... Secundo... ad voluntatem, et sic est Discordia... Tertio... ad locutionem, et sic est contentio... Quarto... ad factum, et sic est inobedientia (II-II, q. 132, a. 5).

Как мы видим, Гизель лишь несколько сократил фрагмент Фомы Аквинского, сделав из него смысловую выжимку, и поменял местами отдельные предложения в начале цитаты.

В контексте рассуждения о последнем смертном грехе – о лени мы опять встречаем фрагмент из Аквината. В данном случае Гизель рассуждает о шестом плоде лени – о “невнимании”, его разновидностях и проявлениях. Читатель *Мира с Богом* отсылается к авторитету святого Исидора; аналогичный фрагмент со ссылкой на Исидора Севильского (ок. 570-636) приводит и Фома Аквинский (II-II, q. 35, a. 4).

Цитирование святоотеческого наследия по вторичным (западным!) источникам не означает, тем не менее, что Гизель не использовал оригиналы этих памятников: в *Мире с Богом* встречается целый ряд фрагментов из Иоанна Златоуста, которые Гизель приводит дословно по опубликованным в Лавре изданиям¹⁷; подавляющее большинство правил Василия Великого (как действительных, так и приписываемых богослову) приводится по печатным изданиям *Номоканонов* (*Мир*

¹⁷ Например, рассуждение о ярости (*Мир с Богом*: 279) из 17-го нравоучения на Деяния апостолов (Киев 1624, л. 165).

с Богом: 17, 80, 98)¹⁸. Открытым для исследования остается, правда, вопрос о том, по каким языковым версиям цитируются сочинения, церковнославянских переводов которых (или переводов на ‘простую мову’) на момент выхода *Мира с Богом* не существовало. Иначе говоря, если мы допускаем, что цитатный ряд хотя бы в какой-то его части подбирался Гизелем самостоятельно, то важно понять, на каких языках были освоены сочинения, используемые в качестве доказательной базы.

Помимо сочинений польского доминиканца Мосчицкого и *Суммы Теологии* Фомы Аквинского можно назвать еще целый ряд памятников, которые могли быть использованы Гизелем в качестве источников для *Мира с Богом*. Эти памятники можно разделить на три группы.

К первой относятся материалы декрета *Об оправдании* Тридентского собора, *Римский катехизис*, *Декрет Грациана*; к этой же группе примыкают сочинения моралистов XVII века, в частности, Германа Бузенбаума. Из этих памятников Гизель позаимствовал те формулировки и определения, которых мы не встречаем у Мосчицкого. Но при этом нельзя с полной уверенностью утверждать, каким конкретно памятником пользовался Гизель в каждом конкретном случае. В частности, определение ‘оправдания’ из теоретического предисловия *Увещания предисловна* (*Мир с Богом*: 4) могло быть позаимствовано из декрета *Об оправдании* Тридента (*Canones et Decreta*: 19), а определение ‘совести’ из того же предисловия (*Мир с Богом*: 1) – практически из любого сочинения по моральной теологии той эпохи¹⁹. Аналогично и определение ‘возвращения’ (*restitutio*) (*Мир с Богом*: 496) было расхожим в католическом моральном богословии, и Гизель в данном случае мог опираться на любой, доступный ему западный источник.

Все приводимые Гизелем определения смертных грехов являются томистскими по происхождению. Они могли попасть в *Мир с Богом* как непосредственно из *Суммы Теологии*, так и из любого современного ему сочинения по моральному богословию²⁰.

Заметно сходство целого ряда определений и формулировок также между сочинением Гизеля и *Римским катехизисом*. В частности, определение ‘довлетворения’ (*Мир с Богом*: 18; *Catechismus*: II, V, 62), одно из определений покаяния со ссы-

¹⁸ Составитель *Мира с Богом* мог равным образом опираться как на львовское издание 1646 года, так и на киевское 1629 года. Совершенно очевидно, что более ранние печатные версии не использовались.

¹⁹ Например, Германа Бузенбаума (Busenbaum 1726: 1).

²⁰ Например, гордыня: “Вожделеніе безчинное своего возвышенія, или превосхожденія” (*Мир с Богом*: 207) и “*Inordinatus appetitus propriae excellentiae*” (STh. II-II, 162, a. 2); или гнев: “Безчинное желаніе отмщенія” (*Мир с Богом*: 296) и “*Inordinatus appetitus vindictae*” (STh. II-II, q. 158, a. 1).

кой на Амвросия Медиоланского (*Мир с Богом*: 6; *Catechismus*: II,V,37). В последнем случае Гизель мог использовать и *Декрет Грациана*²¹.

В одном из случаев непосредственное обращение к *Римскому катехизису* не вызывает сомнения. Объясняя, почему действия кающегося с необходимостью включают сокрушение, исповедание и удовлетворение, Гизель ссылается на Иоанна Златоуста: “О чесомъ Златоустый святыи: Совершенно [рече] Покаяніе, поуждаеть грешника, вся любезно понести, да будетъ въ сердпу его Сокрушеніе, въ устехъ Исповеданіе, в Деле всякое смиреніе”. Непосредственно в самой цитате понятие ‘удовлетворение’ отсутствует. Гизель вводит его, истолковывая мысль Златоуста: “Конни бо образы Бога прогневаемъ, прогневаемъ же Сердцемъ Устами и Деломъ, темжде и да примиримся съ Богомъ, Сердцемъ оубо чрезъ Сокрушеніе, устами чрезъ Исповеданіе, и Деломъ чрезъ *Довлетвореніе* (курсив мой. – М.К.)” (*Мир с Богом*: 7). Совершенно очевидно, что в данном случае Гизель опирался не на первоисточник, но на текст *Римского катехизиса*: совпадает не только цитата из Златоуста (в которой, правда, присутствует удовлетворение), но и пояснение Гизеля верно отражает рассуждение католического памятника²².

Вторую группу памятников, использованных Гизелем в качестве источника, образуют тексты, которые хотя и были изданы в Киевской Митрополии, но сами являются полной или частичной переработкой сочинений западного происхождения. С полной определенностью можно назвать как минимум два таких памятника – упоминавшиеся выше виленское издание *Наука о семи тайныхъ и Евхологион* Петра Могилы, а точнее – “Устав чиннаго последованія тайны Святаго Покаянія”²³.

Из *Евхологины* в *Мир с Богом* попадают те фрагменты, которые были, в свою очередь, восприняты Киевским митрополитом из хорватской редакции пост-тридентского *Rituale Romanum* Павла V, опубликованной в 1636 году иезуитом из Далмации Варфоломеем Кассичем (1578-1650) (Хойнацкий 1867: 155; Meyendorff 1985: 110). Самые пространные по объему цитаты Гизель приводит, когда оговаривает, как поступать священнику, если во время исповеди кающийся не выказывает ни малейшего сокрушения (*Мир с Богом*: 492; аналогично: *Евхологион*: 344-345 и *Rituale Romanum* 1647: 45); и рассуждая об особенностях исповеди, “егда находить на кающагося кончина смертная” (*Мир с Богом*: 61; аналогично: *Евхологион*: 345 и *Rituale Romanum* 1647: 46).

²¹ А именно – *Tractatus de Poenitentia* из III части *Декрета* (*Decretum Magistri Gratiani*, в: *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig 1879, col. 1159-1247).

²² “De quibus divus Chrysostomus his verbis loquitur: Poenitentia cogit peccatorem omnia libenter sufferre; in corde eius contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas vel fructifera satisfactio? ... Harum autem trium partium eam rationem afferre possumus, quod animo, verbis et re ipsa peccata in Deum committantur” (*Catechismus*: II,V,21; 22).

²³ ‘Устав’ приводится в первой части *Евхологиона*, с. 337–358.

Буквальных совпадений с *Наукой о семи тайнах*²⁴ гораздо больше. Но в данном случае нельзя с полной уверенностью утверждать, обращался ли Гизель напрямую к *Науке*, или у виленского издания и у *Мира с Богом* был общий источник заимствований. В любом случае, можно выделить как минимум пять больших совпадающих фрагментов: пассаж о допустимости исповеди через переводчика или с использованием карточки с предварительно записанными грехами (*Мир с Богом*: 12-13; *Наука* 74-75); два определения греха с глухими ссылками на Августина и Амвросия (*Мир с Богом*: 24; *Наука* 49); пример человека, сознательно оскверняющего алтарь плеванием в контексте рассуждений о том, какие обстоятельства греховного поступка могут изменить его качество (*Мир с Богом*: 58-59; *Наука*: 65); описание “скутков” (или действий) таинств (*Мир с Богом*: 104-105; *Наука*: 10-11) и рассуждение о том, что в особых случаях уделять таинство крещения может даже человек неверующий (*Мир с Богом*: 109; *Наука*: 18-19).

Третью группу памятников, использованных Гизелем в качестве источника для *Мира с Богом*, образуют отдельные печатные издания Киевской митрополии. Помимо названных выше изданий творений Иоанна Златоуста и *Номоканонов* киевской печати, можно назвать *Требник* (Киев 1652), на который Гизель сам ссылается, указывая, правда, неверные номера страниц (*Мир с Богом*: 469); *Патерікь или Отечникъ Печерскій* (Киев 1661) (*Мир с Богом*: 209, 478), *Лімонарьъ сиречь Цветникъ* (Киев 1628) (*Мир с Богом*: 93-94) и *Святого Іоанна Дамаскина о Варлааме и Іосафѣ гисторія* (Кутейно 1637) (*Мир с Богом*: 469). Лишь однажды встречается ссылка на чтение из *Пролога* (*Мир с Богом*: 489).

Можно предположить, что Гизель обращался и к краткому катехизису Петра Могилы – *Събраніе короткои науки о артикулахъ веры* (Киев 1645). В отличие от католических памятников той эпохи, выделявших пять так называемых церковных заповедей, в *Мире с Богом* говорится о десяти предписаниях (*Мир с Богом*: 93-94). В более ранних памятниках Киевской Митрополии аналогичный перечень из десяти заповедей встречается только в катехизисе Могилы (*Събраніе короткои науки*: 28об.-43об.). Более того, и в сочинении Могилы, и в *Мире с Богом* в данном месте мы находим общую ошибку: разбирая шестую заповедь, запрещающую читать еретические книги, оба памятника ссылаются на 64-е апостольское правило, грозящее отлучением за совместную молитву и общение с евреями и еретиками. На самом деле данный канонический запрет приводится в 65-м правиле.

Что особенно важно в случае с *Миром с Богом*? Мы имеем дело с первой попыткой в Киевской Митрополии создать фундаментальный труд, излагающий

²⁴ Вопрос о ‘конкретных’ источниках виленской *Науки о семи тайнах* пока остается открытым. В настоящий момент я могу назвать лишь один памятник – поучения о таинствах из католической краковской *Агиды* 1591 года, которую редактировал упоминавшийся выше Иероним Поводовский. Поучения были также опубликованы отдельным изданием: *Manuale Septem Ecclesiae Catholicorum Sacramentorum* (Kraków 1591).

основы христианского вероучения в единстве его теоретического и прикладного аспектов. Усилие по систематизации нравственного учения, которое, пусть и в значительной степени (говоря словами Гизеля) “от внешних учителей взято”, было призвано стать своим – православным – нравственным учением.

Также главным ‘повим’ *Мира с Богом* надо признать колоссальное усилие его составителя по унификации и закреплению нового и в значительной степени уникального понятийного аппарата, связанного с сакраментологией и учением о грехах. Заимствование отдельных, не известных ранее православию, положений католического вероучения с необходимостью требовало выработки новой – ‘своей’ – терминологии. До сочинения Гизеля в книжности Киевской Митрополии в этой области господствовало ничем не ограниченное разнообразие. *Мир с Богом* предлагает не только церковнославянскую версию отдельных понятий, но и их параллель на ‘простой мове’, которая выносится на поля. Позволю себе предположить, что, несмотря на использование Гизелем преимущественно латинских источников, моделью для подражания в данном случае послужила терминология на польском. Здесь нет возможности подробно остановиться на этом сюжете, поэтому ограничусь лишь несколькими примерами.

Мир с Богом закрепляет использование применительно к таинствам схоластических понятий ‘материя’, ‘форма’ и ‘скутки’. В православной письменности Речи Посполитой эти понятия sporadически использовались в виленской *Науке о семи тайнах*, *О Сакраментях* Косова, в предисловии к *Номоканону* 1646 года, а также в предисловии к *Евхологиону* Петра Могилы²⁵. Используемое Гизелем понятие ‘интенция’ (или намерение совершающего таинство священника) (*Мир с Богом*: 109; 120) впервые встречается в катехизисе 1645 года и в *Евхологионе* Могилы. Устойчивый терминологический статус получает и понятие ‘довлетворение’, с помощью которого обозначается налагаемое на кающегося после исповеди наказание. На ‘простой мове’ данному понятию соответствует ‘досытчинень’ (*Мир с Богом*: 18), являющееся несомненно калькой с польского *dosyć czynienie*. Гизель, правда, в отдельных случаях еще использует понятия ‘довлетворение’ и ‘епитимья’ как синонимичные (*Мир с Богом*: 22; 464).

Предлагая подробную классификацию греховных деяний, Гизель, в частности, разделяет грех на первородный и ‘делательный’. Последнее понятие возникает, предположительно, как калька с польского *uczynkowy*. В *Номоканоне* 1629 года Могилла использует термин ‘действительный’, что можно, в свою очередь, рассматривать как кальку с латыни (*peccatum actuale*).

подавляющее большинство вынесенных в *Мир с Богом* на поля названий пороков на ‘простой мове’ воспроизводится впоследствии в издании Лавры 1671 года *Наука о тайне святого покаяния* (например, ‘упор’ – как параллель церковносла-

²⁵ Московский книжник Евфимий, например, делая выписки из сочинения Гизеля, от этих понятий отказался.

вянскому ‘противлению’; ‘лакомство’ – ‘лихоимству’; ‘застава’ – ‘залог’; ‘недбалство’ – ‘нераденно’, и т.д.).

Помимо спорадических выписок из *Мира с Богом*, которые встречаются в отдельных рукописных собраниях, значительное распространение получила печатная версия трактата. Значительная часть тиража волей судеб оказалась на территории России. Известен экземпляр из библиотеки Симеона Полоцкого, который по просьбе патриарха Московского Иоасафа написал отзыв об этом сочинении (Татарский 1886: 162). Даже в довольно отдаленных монастырях русского севера *Мир с Богом* появляется не позднее 1685 года (Кукушкина 1977: 170, 175). В Москве сочинение никакому серьезному разбору и критике не подвергалось. Московский книжник грекофильской ориентации Евфимий Чудовский в составленной им из *Мира с Богом* компиляции о церковных таинствах советует православным перьям как можно чаще обращаться к сочинению Гизеля: “ныне новособраніе книгу глаголемую миръ человека с богомъ, чти часто и внятнo, тамо многая обрящеши по тонку лежаща” (Син. 668, л. 71). То, что на московском соборе 1690 года сочинение Гизеля было названо в числе книг киевской печати, на распространение которых налагался запрет (*Остень*: 143), было связано с дискуссией о времени преосуществления Святых Даров. Именно она заставила сторонников ‘греческой’ партии внимательнее по этим углом зрения изучить книжную продукцию Киевской Митрополии.

II

Второй пример – это богословский компендиум выходца из Киевской Митрополии Симеона Полоцкого (1629-1680) *Венец веры*²⁶. Хорошо известно, что на духовную формацию Симеона решающее значение оказала система образования иезуитов: после Киево-Могилянской коллегии он учился в Виленской Академии и, скорее всего, посещал и другие коллегии Общества Иисуса (Панченко 1998: 362). Описание его библиотечного собрания (начало которому было положено еще в Киевской Митрополии, а в Москве оно пополнялось как самим Симеоном, так и его учеником – Сильвестром Медведевым) свидетельствует о том, что Симеон был хорошо знаком с богословской литературой как католиков, так и протестантов (Hippisley 2005). Польским и латинским языками Симеон владел свободно²⁷, при этом “греческаго же писанія ничтоже знаяше”, как отмечали его современники (*Остень*: 71). Что касается церковнославянского, то Симеон навер-

²⁶ Государственный Исторический Музей, Москва, Отдел рукописей, Синодальное собрание № 285 (черновой вариант с правкой Сильвестра Медвева), № 286 (беловой список, переписанный в значительной степени рукой Сильвестра) (Горский, Невоструев 1862: 220-229) (далее в тексте – Син. 286 и Син. 285).

²⁷ Владельческие записи на книгах даже в московский период своей жизни Симеон всегда делал только на латыни, например: “Ex libris Simeonis Piotrowskj Sitnianowicz

няка читал и хорошо понимал, но довольно долго не умел на этом языке писать: известно, что он вел протоколы московских церковных соборов 1666-1667 годов и записывал их латиницей на макароническом церковнославянско-польском языке (Панченко 1998: 366).

Богословский компендум *Венец веры* стал первым сочинением, подготовленным после переезда Симеона в Москву²⁸. В отличие от *Миры с Богом*, памятник этот не был опубликован и имел хождение только в рукописной форме.

Компендум Симеона создается в эпоху, когда в Российской Церкви начинает нарастать напряжение между теми выходцами с православных земель Речи Посполитой, которые высоко ценили латинскую ученость и пытались заниматься богословием в западном стиле, и богословами, считавшими себя хранителями истинного духа Православия и ориентировавшимися на ученость греческую. Два этих противостоящих друг другу лагеря получили в историографии условное название ‘латинствующих’ и ‘грекофилов’. Разделение на лагерь не имело прямого отношения к происхождению богословов: как в лагере поборников ‘истинного’ православия можно было встретить выходцев из Киевской Митрополии, так и среди ‘латинствующих’ был коренной житель Московии Сильвестр Медведев. Противостояние достигает своего апогея уже после смерти Симеона Полоцкого; попытки рассматривать сквозь его призму более раннюю эпоху есть лишь тенденциозная проекция позднейшей полемики (Живов 2004: 11, 25). К этому времени уже закончился период, когда государственная власть ограничивала доступ книжной продукции православных Речи Посполитой, и их сочинения свободно проникают в Россию. Более того, к книжности Киевской Митрополии обращаются также и ревнители истинной веры и используют ее в полемических целях. Так, один из оппонентов Симеона – Евфимий Чудовский, критикуя ‘латинские’, по его мнению, взгляды Симеона, ссылается на те же, что и Симеон источники.

Венец веры был завершен в июне 1670 года. В марте 1671 года к нему был приложен пространный катехизис *Книга краткихъ вопросовъ и ответовъ катехистическихъ*. Оба сочинения впоследствии почти всегда переписывались вместе. Составляя свой богословский компендум, Симеон использовал пособие для пастырей бельгийца Жака Маршана (Marchantius, 1585-1648) *Hortus pastorum Sacrae Doctrinae floribus polymitis, exemplis selectis adornatus*. Это сочинение пользовалось в Европе необычайной популярностью: с момента первого издания в 1626-1627 годах и до 1670 года вышло как минимум восемь переизданий, которые содержательно не-

hieromonachi Polocens. Ord. S. Bas. M. Moscovie A. 1670 Aug. 26” (Hippisley 2005: 39, 49, 80).

²⁸ Об этом Симеон говорит во втором (не рифмованном) предисловии к *Псалтыри рифмованной*: “...написах, жителствуя в царствующем и богоспасаемом граде Москве, пер- вее книгу, наричемую ‘Венец веры православнокафолическия”” (Син. 237, с. 4; Симеон Полоцкий 1953: 212).

сколько отличались друг от друга. Данный труд представляет собой совокупность нескольких самостоятельных сочинений, а *Hortus pastorum* является как названием первого (и самого просторного) трактата в сборнике, так и общим – объединяющим названием для всего компендиума. Начиная с кёльнского издания 1635 года, компендиум имеет следующий состав. Первое сочинение – это собственно *Hortus pastorum*, в котором анализируются Апостольский символ веры, молитвы *Отче наш* и *Ангельское приветствие*, а также заповеди декалога. Второе сочинение сборника – *Candelabrum Mysticum* подробно излагает церковные таинства. Далее следуют довольно просторный трактат *Virga Aaronis Florens* и подробный анализ смертных грехов *Tuba Sacerdotalis*. Последним сочинением сборника является *Praxis Catechistica ex Pastoralis Horto per interrogationes et responsiones digesta*. Из всех этих трактатов Симеон Полоцкий использовал только два: собственно *Hortus pastorum* (и только первую его часть – об исповедании веры), на основе которого он скомпоновал *Венец веры*, и *Praxis Catechistica*, ставший основой для просторного катехизиса.

В библиотеке Симеона сохранилось ганноверское издание *Hortus pastorum* 1632 года (Hippisley 2005: 98-99), но очень похоже, что московский книжник пользовался не им, но каким-то экземпляром, датированным не ранее 1635 года. Как свод из нескольких сочинений Маршана, *Hortus pastorum* действительно впервые увидел свет именно в 1632 году: до этого все сочинения издавались отдельно. Но в версии 1632 года *Praxis Catechistica* приводится без раздела о таинствах и с краткой версией рассуждения о смертных грехах: в издании же 1635 года оба эти раздела присутствуют, также, как и в просторном катехизисе Симеона Полоцкого. Представляется маловероятным, что в процессе составления *Венца веры* и просторного катехизиса православный автор работал сразу с двумя, отличающимися друг от друга изданиями *Hortus pastorum* Маршана.

Сложно ответить на вопрос, почему московский книжник остановил свой выбор именно на *Hortus pastorum*. Вряд ли этот выбор был предопределен только лишь необычайной популярностью сочинений Маршана в Европе. Можно предположить, что Симеон обратил внимание на компендиум бельгийского богослова благодаря тому, что его последняя часть – *Praxis Catechistica* была в середине XVII века уже переведена и издана на польском языке²⁹.

Весьма примечательно, что польская версия катехизиса Маршана легла в основу еще одного памятника – *Katechizis albo nauka chryścianская*, опубликованного перемышльским епископом Иннокентием Винницким в 1685 году в Уневе (Пилипович В., Пилиповичів Д. 2007). Винницкий не скрывал, что за основу для своего катехизиса он использовал труд бельгийца: об этом говорится в переписке епископа с Конгрегацией Пропagанды Веры в 1694 году (Winnicki 1998: 25-26). Именно обращение Иннокентия Винницкого и Симеона Полоцкого к одному и

²⁹ *Katechism albo Nauka chrześcianska*, Łukasz Kupisz, Kraków 1648. Последующие издания – Краков 1659 и Краков 1682.

тому же источнику и объясняет зачастую почти дословное совпадение уневского печатного издания и пространного катехизиса Симеона.

Таким образом, мы видим, что Симеон обращается сразу к двум сочинениям из компендиума Маршана: на основе первого сочинения сборника (собственно *Hortus pastorum*) он создает *Венец веры*, а на основе *Praxis Catechistica* – пространный катехизис. При этом в обоих случаях используются разные техники и приемы работы с текстом.

В случае с *Praxis Catechistica* Симеон Полоцкий переводит его в полном объеме и буквально, иногда объединяя несколько вопросов Маршана, а иногда – дробя их. Значительный интерес представляют те немногочисленные фрагменты из текста Маршана, которые Симеон пропускает. Полностью был опущен фрагмент об индульгенциях, вместо которого московский книжник вставил толкование евангельских блаженств. Симеон не включает в свой перевод вопрос о схождении Христа в чистилище; пропущены рассуждения Маршана о необходимости особого праздника, посвященного освященному Телу Христа, и анализ ситуаций, когда допустимо причащать светских лиц под двумя видами.

Наряду с исключением отдельных блоков вопросов и ответов, Симеон дополняет текст Маршана, и дополнений этих значительно больше, нежели пропусков. Помимо уже упомянутого раздела о евангельских блаженствах, московский автор вставляет формулировки Никео-Константинопольского символа веры; значительно расширяет рассуждения об исхождении Святого Духа, о различии между идолами и иконами – то есть сюжеты, актуальные для православно-протестантской и православно-католической полемики в Речи Посполитой.

Симеон также делает несколько лексических замен. Их совсем немного, и самым очевидным является отказ от термина *purgatorium* и замена его ‘мытарствами’; перевод *Respublica* как ‘весь народ’; молитву к Деве Марии *rosarium* как ‘Акафист’ и ‘Параксис’; исключение из определения ‘Церковь’ упоминания о викарии Христа на земле.

Составляя же свой *Венец веры*³⁰, Симеон использует другие техники и приемы работы с текстом Маршана: на этот раз московский книжник не переводит текст дословно, но делает из него умелую выборку. Так, *Hortus pastorum* Маршана перенасыщен многочисленными *exempla*, от которых Симеон практически полностью отказывается, поскольку (как можно предположить) почти все они были связаны с реалиями западной Церкви. Московский книжник оставляет лишь лаконичную ссылку на *Откровения* Бригитты Шведской³¹, “западнею церковію почитаемя” (с. 61). Вместо *exempla* в разделе о сотворении неба и земли появляются обширные рассуждения по астрологии (с. 50-59); ветхозаветные пророчества о рождении Бога от девы подкрепляются выдержками из пророчеств языческих сивилл

³⁰ Цитируется далее в тексте по рукописи Син. 286.

³¹ Birgitta Suecica, *Revelationes caelestes*, Lübeck 1492.

(с. 140-141)³² и древнегреческих мудрецов (с. 141-142)³³; повествование о том, из какой древесины был изготовлен крест Спасителя, сопровождается обширной выдержкой из апокрифического *Евангелия от Никодима* (с. 178-180), которое излагается (по собственному признанию Симеона) на основе польских и латинских печатных изданий. Этим московский книжник не только демонстрирует свою колоссальную эрудицию, но и умело маскирует заимствования из сочинения бельгийского богослова, ‘разбавляя’ их новым иллюстративным материалом. Симеон также убирает почти все прямые полемические выпады в адрес кальвинистов и лютеран; если полемический фрагмент сохраняется, то он предваряется безадресным указанием: “еретници блядословят, что...”. Больше всего подобного рода полемических оборотов встречается в разделе об исхождении Святого Духа: например, “зде противникъ да присмотрится, не отвратиль ли ся от правды” (с. 358); “да чтет зде противникъ” (с. 457); “зри зде, дерзнувый в символъ приложити еже и от сына” (с. 459). Такая полемическая тональность совершенно не свойственна другим разделам *Венца веры*. Можно предположить, что здесь Симеон обратился к какому-то антикатолическому памятнику, опровергающему *filioque*.

Важно подчеркнуть, что *Hortus pastorum* – это толкование Апостольского исповедания веры, то есть символа, который ревнителями православия XVII века считался фальсификатом, составленным еретиком Маркеллом³⁴. Симеон вынужден с этим считаться и наряду с формулировками Апостольского Credo он приводит и Никео-Константинопольское исповедание веры. При этом московский

³² Симеон обращается к одному из вариантов *Сказания о Сивиллах* – переводного памятника, восходящего к неустановленному латинскому оригиналу. В русской обработке он известен не ранее первой четверти XVI века и входит в качестве самостоятельной главы в Хронограф русской редакции 1512 года. Известны и более поздние переводы сказания, которые делались на основе *Kroniki wszystkiego świata* Мартина Бельского (Краков 1564). В разделе 43 первой книги Бельский сначала также, как и Симеон, говорит только о 9 сивиллах, но потом приводит пророчества всех 12-ти (с. 131об.-136об.). Симеон Полоцкий, судя по всему, пользовался другим источником.

³³ Данный фрагмент позаимствован из 5-й главы “О еллинскихъ мудрецахъ” *Кирилловой книги* (Москва 1644).

³⁴ Полемизирующий с Симеоном Полоцким Евфимий Чудовский составил критический разбор *Венца веры* (Государственный Исторический Музей, Москва, Синодальное собрание № 396), который озаглавил “Символ латинников ново явивыйся зовемый апостольский: восточней же святей кафоличестей Православной Церкви чуждый и неведомый”. Утверждая, что “сидевъ символъ написа Маркель еретикъ Галатский епископъ въ время егда Ариане писаху своя разная символы”, Евфимий ссылается на опровержение ереси маркеллианов Елифания Кипрского (л. 24об.). Вторым значимым для Евфимия авторитетом выступает Максим Грек, который в полемике с Николаем Немчином (придворным врачом Василия III Николаем Бюлевым, ум. 1548) отвергал достоверность предания о составлении Апостольского Символа самими апостолами (Максим Грек 1910: 128, 129; Журова 1997).

книжник оказывается в довольно сложной ситуации: Апостольское Credo, например, упоминает о схождении Христа в ад, в то время как в символе I и II Вселенских соборов этого упоминания нет.

Из всего многообразия техник перевода Симеона я останавливаюсь лишь на трех основных.

Первая – когда отдельные фрагменты из *Hortus pastorum* переводятся дословно, но при этом меняется последовательность вопросов внутри того или иного раздела. Так поступает Симеон, в частности, в вводной части об именах последователей Христа, в разделе о творении человека и о Святом Духе. Иногда дословный перевод сопровождается небольшими пояснительными вставками, как, например, во вступительных рассуждениях о символах веры. Учитывая отношение к Апостольскому Credo в православной книжности, Симеон вставляет небольшой фрагмент в защиту этого исповедания веры³⁵:

Венец веры

Символь, есть правило веры нашея, простое, в кратце объемлющее первейшыя главизны благочестія нашего, яже всемь ко еже верити яснее предлагаются. Обретаютъ же ся чегыри символы числом. *Еднѣ от другаго пространствомъ точію разликующій, а не вещей несогласіемъ.* Первый по свидетельству блаженнаго *Августина*³⁷ именуемый Апостолскій [...] (с. 12-13).

*Hortus pastorum*³⁶

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

После этого в *Венце веры* следует дописанный Симеоном пространный экскурс об истории создания Апостольского символа и о том, кто из апостолов сложил тот или иной член исповедания. Чтобы придать дополнительный вес своим аргументам, московский книжник делает приписку: “Божественный же Иоаннь

³⁵ Курсивом выделена вставка Симеона.

³⁶ Здесь и далее цитируется в тексте по изданию: Köln 1635.

³⁷ Симеон ссылается на полях на 115 слово Августина о времени. Речь идет, скорее всего, о 215-й проповеди Августина *Sermo in redditione symboli*, в которой Августин приводит краткое толкование на каждый из членов именно Апостольского символа веры. Ошибка в *Венце веры* (115-е слово вместо 215-го) могла появиться не случайно: аналогичная ошибка встречается в печатных изданиях *Анналов* Цезаря Барония (например: Paris 1666, p. 24) и именно в контексте рассуждений о времени создания этого Credo. Таким образом, пояснение ‘о времени’ у Симеона относится не к названию проповеди Августина, но ко времени создания Апостольского символа веры (о чем, к слову говоря, сам Августин в своем поучении не рассуждает).

Златоустый, дващи толкова сей Символ святыи. И обретаются та его толкования в томе 5 книг его, издания Парижскаго” (с. 16)³⁸.

Зачастую в процессе дословного перевода Симеон подвергает редактированию отдельные, приводимые Маршаном определения. Речь идет в первую очередь о фрагментах, где встречаются чуждые православному вероучению положения. Например, в определении что есть ‘Церковь’³⁹:

Veneц веры

Иногда паки прїемается сіе имя церковь, за совокупленіе верныхъ, по новому завету. Тогда оубо есть собраніе всехъ христову веру и оученіе исповедующихъ (с. 366).

Hortus pastorum

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

Второй прием работы Симеона с сочинением Маршана состоит в том, что московский книжник заимствует только отдельные сюжеты или общую смысловую тональность рассуждения, а дальше работает самостоятельно. Именно в этих, составленных самим Симеоном или позаимствованных из иных источников фрагментах, и встречаются сведения по астрологии и выдержки из сочинений апокрифического характера, о которых упоминалось выше.

Третий прием Симеона заключается в том, что он берет составленную Маршаном подборку цитат (как библейских, так и церковных авторитетов) и на основе этой подборки выстраивает самостоятельное рассуждение. Московский книжник при этом опускает упоминания о средневековых и современных ему западных схоластах, хотя и оставляет приводимые Маршаном цитаты из их сочинений. В этом случае вместо указаний на конкретные имена появляются безличные обороты типа “мнози нещуютъ”; “неіи глаголють”; “глаголетъ единъ от оучителей”; “оное мудреца сведетелство”. В целом ряде случаев Симеон дополняет подборку цитат Маршана и приводит высказывания католических авторов, которых в *Hortus pastorum* нет. Например, пространную цитату из ‘мудрого Велярмина’ о том, сколькими гвоздями был распят Христос (с. 193-194)⁴⁰. Иногда московский книжник повторяет вслед за Маршаном какую-то цитату или факт, но при этом выражает сомнение в их достоверности. Так, например, рассуждая о возможности вы-

³⁸ Симеон имел в виду *In Symbolum Apostolorum expositio. Homiliae I et II* (например: *Opera omnia*, Amsterdam 1687, tomus V, p. 287-289). В XVII веке все латиноязычные издания сочинений Златоуста были стереотипными. Евфимий Чудовский прокомментировал эту ссылку, отметив, что в греческих словах Златоуста об Апостольском символе не упоминается (Син. 396, л. 25).

³⁹ Курсивом отмечено расхождение.

⁴⁰ Симеон ссылается на *De septem verbis a Christo in Cruce Prolatus*, 1618.

зволить из ада грешника с помощью молитвы, Симеон повторяет за бельгийским автором дословно: “Читаем оу Дамаскина, яко Троянь кесарь молитвами григорія папы из Ада свободися”⁴¹; но тут же высказывает сомнение: “оусумнительно есть, аще святымъ Дамаскиномъ написася, ниже достоверно о молитве григорія святаго за трояна” (с. 208-209).

Случается, что Маршан только указывает на автора, не приводя ни цитаты, ни названия сочинения. Симеон же восполняет этот пробел, приводя и выдержку, и название работы. Таким образом, в процессе переложения *Hortus pastorum* московский книжник осуществил трудоемкую работу по сверке и идентификации целого ряда приводимых Маршаном глухих отсылок. Отдельные ошибки в цитировании Симеона Полоцкого могут объясняться тем, что он, по собственному утверждению, приводит отдельные свидетельства по памяти (“...занеже вне бібліофеки пишу заскудость книг оскудеваю в нихъ”, с. 361).

Особенно интересно выглядит проблема библейских цитат. Если Симеон следует за предложенной Маршаном подборкой фрагментов из *Библии*, то он зачастую снимает с них кавычки, интегрирует цитаты в текст повествования или излагает их своими словами. В таких случаях иногда складывается впечатление, что Симеон цитирует по памяти, не сверяясь с печатным вариантом славянской *Библии*. Иногда в процессе перевода московский автор ошибается и указывает неверную ссылку на Писание.

В ряде случаев Симеон Полоцкий приводит цитаты по латинской *Вульгате*. И тогда он зачастую сам указывает или в тексте или на полях, что цитата дается “по Иеронимову преводу” *Библии* (например, с. 159, 182, 190, 266, 401 и 410). Иногда Симеон сравнивает славянские и латинские переводы отдельных библейских фрагментов. Например, истолковывая фрагмент из книги *Песня песней* (7: 9) московский книжник приводит сразу две цитаты: “*Рекох взиду на фїніць, и оудержу его*”⁴²; или яко во иныхъ преводехъ чтется: *и возму плодь его*⁴³ <...>” (с. 182). Отмечая отдельные смысловые расхождения славянской и латинской *Библии*, Симеон, тем не менее, в отдельных случаях отдает предпочтение все-таки *Вульгате*. Так, ссылаясь на повеление Бога пророку Иезекиилю остричь свои волосы и бороду (Иез 5: 1-2), православный книжник, опираясь на латинский текст, говорит о разделении волос на 3 части. Напротив данного фрагмента в черновике *Венца веры* справедливо помечено, что “в Славенской бібліи на 4 части разделили, а не на 3” (Син. 285, с. 200). Замечание на полях принадлежало, судя по всему, Сильвестру Медведеву. В дальнейшем при переписывании в чистовике была, тем не менее, сохранена версия *Вульгаты* о разделении на 3 части (Син. 286, с. 285).

⁴¹ Сравни: “...de Traiano id asserunt suscitato per D.Grigorium, id desumptum est de Damasceno” (р. 118).

⁴² Эта цитата соответствует *Острожской Библии*.

⁴³ Концовка цитаты взята из *Вульгаты*: “...adprehendam fructus eius...”.

В других рукописях Симеона пометки типа “въ словенстей [Библии] иначе” или “несть въ словенстей” оставлял на полях Сильвестр Медведев, который редактировал и переписывал большинство рукописей своего наставника (Прозоровский 1896: 159-161). Помимо отдельных замечаний, Медведев позволяет себе и более серьезные несогласия с тестом *Венца веры*. В частности, напротив рассуждений Симеона о том, что не всем суждено умереть перед Вторым пришествием Христа, Медведев делает пометку: “Но в Скрижали⁴⁴ обретается на листе 409 яко вси оумрут прежде воскресеній” (Син. 285, с. 202). В чистовом варианте данное замечание приводится уже не на полях, но интегрировано в основной текст (с. 288). Сильвестр Медведев зачастую так и поступал с собственной правкой: она наносилась первоначально на черновой вариант рукописи, а при переписывании Сильвестр переносил собственную правку и вставлял ее в основной текст Симеона. Так, в чистовом варианте пространного катехизиса Симеона Полоцкого оказались несколько сформулированных Сильвестром вопросов и ответов (в частности, Син. 286, с. 72).

Как рукописные катехетические сочинения Симеона Полоцкого были восприняты современниками, сказать сложно: сохранилось не так много рукописных копий этих текстов и совсем мало прямых о них высказываний. Выше уже упоминалось о предпринятой Евфимием Чудовским попытке критического анализа *Венца веры*. Известно также, что катехизисы в числе других сочинений Симеона были запрещены на московском соборе 1690 года как содержащие латинские заблуждения (Шляпкин 1891: 117-118 прим.). При этом заблуждения эти какому-либо обсуждению подвергнуты не были. В своем *Слове поучительном* патриарх Иоаким прямо характеризовал *Венец веры* как полностью основанное на западных источниках сочинение: “...сплетень...изъ тернія на западе прозябшаго новшества, отъ вымышленій Скотовыхъ, Аквиновыхъ, Анзелмовыхъ, и темъ подобныхъ еретическихъ блядословіій” (*Остень*: 132-133)⁴⁵. При этом главным вредом сочинения патриарх считал то, что Симеон вкрапляет в свое повествование латинские ереси “прикровенно и неудобопознанно”, то есть преподносит православному читателю еретические учения “яко благочестивая” (*Остень*: 137).

⁴⁴ Речь идет о фрагменте толкования Никео-Константинопольского символа веры в сборнике *Скрижаль духовная, предложенная ново с греческаго діалекта на словенскій* (Москва 1656, глава 98 “О исповеданіи веры”), основу которого составляла компиляция греческого иеромонаха Иоанна Нафанаила (Муретов 1892).

⁴⁵ В своем критическом разборе *Венца веры* Евфимий Чудовский также приводит перечень “латинскихъ учителей, еретиковъ сущихъ”, свидетельства которых Симеон использует в своем сочинении: “Веллярміна, Анзілма, Иоанна Толета, Руфина, Гуллія, Тертулліана... Иеронума, и Августіна”, хотя “писаній ихъ всехъ церковь святая восточная не прія, и не пріемлетъ, зане писанія ихъ не вменяются Божественна” (Син. 396, л. 32-32об.). Характеризуя сочинения перечисленных авторов как еретические, Евфимий ссылается на византийского полемиста XIV века Нила Кавасилу.

Какие выводы можно сделать после такой достаточно схематичной характеристики двух православных памятников? В обоих случаях мы имеем дело с интересным опытом адаптации католических текстов к православной традиции. При этом каждый из авторов, осуществлявших эту адаптацию, учитывал специфику той православной традиции, внутри которой он находился. Свободное использование ‘внешних’ для православия источников отнюдь не означает, что сама православная традиция той эпохи были лишена внутреннего потенциала, обречена на слепое подражание чужим образцам. Может быть наоборот, это есть свидетельство определенной открытости, того, что киевское (в большей мере) и московское (в меньшей степени) православие XVII века находилось в стадии поиска своего конфессионального облика. И этот облик сформировался в результате творческого диалога с иными конфессиональными традициями.

Список сокращений

Мир с Богом.

Мир с Богом человеку, Київ 1669.

Остень:

Остень. Памятник русской духовной письменности XVII века, Казань 1865.

Прение:

Прение Литовскаго протопопа Лаврентія Зизанія съ игуменомъ Ілією и справщикомъ Григоріємъ по поводу исправления составленнаго Лаврентіемъ катихизиса, “Летописи русской литературы и древностей”, II, 1859, с. 80-99.

Canones et Decreta.

Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. Pontificibus maximis, Roma 1904.

Catechismus:

Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos editus, Roma 1928.

Rituale Romanum 1647:

Rituale Sacramentorum, ac aliarum Ecclesiae Caeremoniarum, Kraków 1647.

Библиография

Белокуров 1899:

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

- Бульчев 2004: А.А. Бульчев, *История одной политической кампании XVII века. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения "литовских" печатных и рукописных книг в России*, Москва 2004.
- Возняк 1911: М.С. Возняк, *Грамматика Лаврентія Зизанія з 1596 р.*, "Записки Наукового товариства імени Шевченка", СП, 1911, с. 11-87.
- Галадза 1997: П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні берестейської унії аж до кінця XVII століття*, в: Б. Гудзяк (ред.), *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих "Берестейських читань"* Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р., Львів 1997, с. 1-28.
- Галенчанка 1986: Г.Я. Галенчанка (ред.), *Книга Беларуси: 1517-1917. Зводны каталог*, Мінск 1986.
- Горский, Невоструев 1862: А.В. Горский, К.И. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, отдел 2, часть 3, Москва 1862.
- Довга 2008: А. Довга, *Наука про пошту в українських текстах XVII ст.*, "Могилянські історико-філософські студії", 2008, 1, с. 7-38.
- Живов 2004: В. Живов, *Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы*, Москва 2004.
- Журова 1997: Л.И. Журова, *Послания Максима Грека Николаю немчину против латинян*, "Гуманитарные науки в Сибири", 1997, 2, с. 69-76.
- Корзо 2007: М. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва 2007.
- Кукушкина 1977: М.В. Кукушкина, *Монастырские библиотеки Русского Севера*, Ленинград 1977.
- Луппов 1970: С.П. Луппов, *Книга в России в XVII веке. Книгоиздательство. Книготорговля. Распространение книг среди различных слоев населения. Книжные собрания частных лиц*. Библиотеки, Ленинград 1970.
- Максим Грек 1910: *Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе*, часть вторая: *Догматико-пolemические его сочинения*, Москва 1910.
- Муретов 1892: Д. Муретов, *Греческий подлинник никоновской "Скрижали"*, Москва 1892.

- Опарина 1998: Т.А. Опарина, *Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии*, Новосибирск 1998.
- Панченко 1998: А.М. Панченко, *Симеон Полоцкий*, в: Д.М. Буланнин (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 3 (XVII в.), часть 3, Санкт-Петербург 1998, с. 362-379.
- Пилиповичів В., Пилиповичів Д. 2007: В. Пилиповичів, Д. Пилиповичів (ред.), *Єпископ Інокентій Вінницький. Катихісис або бароковий душпастирський сад*, Перемишль 2007.
- Пиотровский, Луппов 1983: Б.Б. Пиотровский, С.П. Луппов (ред.), *Русские библиотеки и их читатель (Из истории русской культуры эпохи феодализма)*, Ленинград 1983.
- Прозоровский 1896: А.А. Прозоровский, *Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). Опыт церковно-исторического исследования*, Москва 1896.
- Симеон Полоцкий 1953: Симеон Полоцкий, *Избранные сочинения*, Москва-Ленинград 1953.
- Соболевский 1903: А.И. Соболевский, *Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. Библиографические материалы*, Санкт-Петербург 1903.
- Татарский 1886: И.А. Татарский, *Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века*, Москва 1886.
- Хойнацкий 1867: А.Ф. Хойнацкий, *Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими*, “Труды Киевской Духовной Академии”, 1867, Февраль, с. 137-179.
- Шинкарук, Нічик, Сухов 1988: В.І. Шинкарук, В.М. Нічик, А.Д. Сухов (ред.), *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI-початок XVII ст. Тексти і дослідження*, Київ 1988.
- Шляпкин 1891: И.А. Шляпкин, *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709)*, Санкт-Петербург 1891.
- Ясиновский 1996: А. Ясиновский, “Синтагматон” Гавриила Севера: *греческий оригинал и украинский перевод*, “Славяне и их соседи”, VI, Москва 1996, с. 163-168.
- Busenbaum 1726: Н. Busenbaum, *Medulla theologiae moralis*, Passau 1726.

- Cracraft 1984: J. Cracraft, *Theology at the Kiev Academy During Its Golden Age*, "Harvard Ukrainian Studies", VIII, 1984, c. 71-80.
- Drączkowski 1997: Fr. Drączkowski, *Jan Chryzostom*, в: *Encyklopedia katolicka*, 7, Lublin 1997, kol. 769.
- Dziuba 1985: A.F. Dziuba, *Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku*, Warszawa 1985.
- Dziuba 1988: A.F. Dziuba, *Jan Ażor teolog-moralista*, Warszawa 1988.
- Greniuk 2006: Fr. Greniuk, *Teologia Moralna w swej przeszłości*, Sandomierz 2006.
- Hippisley 2005: A. Hippisley, E. Luk'janova (реда.), *Simeon Polockij's Library. A Catalogue*, Köln-Weimar-Wien 2005.
- Kowalski 1976: J. Kowalski, *Życie, działalność i spuścizna pisarska dominikanina Mikołaja z Mościsk (1599-1632)*, "Częstochowskie Studia Teologiczne", IV, 1976, c. 147-164.
- Meyendorff 1985: P. Meyendorff, *The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look*, "Saint Vladimir's Theological Quarterly", XXIX, 1985, 2, c. 101-114.
- Wenzel 1967: S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.
- Winnicki 1998: Winnicki Innocenty, *Ustany rządu duchownego i inne pisma*, W. Pilipowicz (реда.), Przemyśl 1998.

Abstract

Margarita Korzo

External Tradition as a Source of Inspiration. On Authorship of Kievan and Muscovite Orthodox Texts of the 17th Century. Two examples

The article deals with the reconstruction of the primary sources, which were used by the authors of two Orthodox writings: the manual on moral theology *Mir s Bogom* (Kiev 1669) written by Innokentij Gizel' and for the two handwritten catechisms of Simeon Polockij (1670-1671). In both cases sources of Catholic origin played a decisive role. Gizel' used the works of the Polish Dominican M. Mościcki (first half of the 17 C.) and Simeon Polockij – the theological compendium *Hortus Pastorum* (1626-1627) prepared by the Belgian theologian J. Marchantius. Translating the Catholic texts *ad verbum*, Orthodox authors used different techniques of translation, which helped them to disguise from the Orthodox reader the true sources of borrowings, and to adapt the Catholic writings to the Orthodox tradition.