

**Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с., 5 ил.**

[3]

Введение

Слово «катехизис» происходит от греческого глагола *κατηχέω*, означающего «оглашать», «сообщать широкой аудитории»; реже в значении «обучать с голоса», «наставлять». Именно в последнем значении это понятие прижилось в широкой практике у христиан.

В апостольские времена катехизация означала чаще всего устное наставление во всём, что имело отношение к основам христианской веры и жизни. Впоследствии это понятие стало употребляться в более узком смысле, как подготовка к принятию таинства крещения, непосредственно связанная с огласительными практиками. Катехизация не сводилась в древней церкви только к обучению: помимо методов чисто дидактических, включала также опытное приобщение к жизни в христианской общине<sup>1</sup>. Катехизис как лаконичная, но систематически изложенная сумма вероучения, вырастает из устного наставления – проповеди, из необходимости в простой и доступной форме изложить перед язычниками основы христианской веры. И формирование догматики определялось в первую очередь нуждами религиозного наставления (катехизации), и лишь во вторую очередь – внутрицерковными спорами.

Древнейшая вероучительная формула приводится в послании апостола Павла к Ефессянам: «Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (4:5-6). Впоследствии [4] для нужд огласительных практик стали создаваться специальные сочинения. К катехизисам патристической эпохи с определённой долей условности могут быть отнесены «Слово к Маркиону в доказательство апостольской проповеди» Иринея Лионского (II в.); «Дидахе» (нач. II в.) как своеобразное пособие для странствующих катехизаторов; вступительная часть трактата Оригена «О началах» (н. III в.); «Огласительные слова» Кирилла Иерусалимского (IV в.) – сочинение, сыгравшее огромную роль в становлении как восточно-, так и западнохристианской традиции катехизации<sup>2</sup>; «Книги для крещаемых» представителя Антиохийской школы богословия Феодора Мопсуэстийского (к. IV в.); «Большое огласительное слово»<sup>3</sup> Григория Нисского (к. IV в.), бывшее, скорее, пособием для катехизаторов, чем для самих катехуменов. В практике раннехристианской катехизации важную роль играла процедура «передачи символа» (*traditio symboli*), когда наставник поверял слуху наставляемых точную формулу исповедания веры. Затем следовало постижное его толкование и заучивание наизусть со слуха: на катехуменов распространялся т.н. *lex arcani*, запрещавший им записывать символ. Изучение символа

<sup>1</sup> Гаврилюк П. История катехизации в Древней Церкви. М., 2001. С. 7, 15, 83.

<sup>2</sup> Catecheses // PG. Т. XXXIII. Col. 331-1131.

<sup>3</sup> Oratio Catechetica magna // PG. Т. XLV. Col. 9-109.

завершалось процедурой его «возвращения» (*redditio symboli*). В западной церковной практике во времена Августина «возвращение символа» носило чаще всего публичный характер<sup>4</sup>.

Практика катехумената или подготовка язычников и иудеев к принятию христианской веры начинает изживать себя уже с V в. (отчасти и в результате распространения обычая крещения в детском возрасте). Объектом катехизации [5] становятся дети, которых готовят к первой исповеди и причастию; а со временем – и все верующие. Средневековые западные канонисты выделяли два основных метода, с помощью которых светским людям преподносились основные истины веры: устное наставление (*per modum exhortationis*) и проповедь (*per modum praedicationis*). Первый представлял собой катехизацию в собственном смысле этого слова, когда священник и прихожане произносили хором символ веры и основные молитвы (что могло сопровождаться кратким их толкованием и наставлением со стороны духовного лица), а также т.н. повседневную исповедь, в которой перечислялись основные тяжкие грехи. Рецитация исповеди во время богослужения была нацелена на усвоение основных понятий христианской нравственности<sup>5</sup>. Проповедничество было более высокой формой религиозного наставления, предполагало толкование текстов Ветхого и Нового Заветов с помощью методов риторики и апелляции к богословским авторитетам.

Наиболее распространённой формой катехизиса был диалог между учителем и учеником. Такой метод изложения находил обоснование в первом послании апостола Петра (3:15), призывающего последователей Христа учить вере незнающих и о вере вопрошающих («...будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением»). Одно из самых ранних пособий по оглашению в вопросно-ответной форме – это анонимная сирийская редакция работ Феодора Мопсуэстийского, составленная не позднее начала VII в. Августин в сочинении «Об обучении оглашаемых» (399/400), написанном в ответ на обращение к нему [6] карфагенского диакона Деогратия, рекомендовал диалогический метод объяснения христианского вероучения как наиболее эффективный<sup>6</sup>. Но изложение основных истин веры в форме диалога средневековые катехетические трактаты позаимствовали, судя по всему, из пособий для исповедников<sup>7</sup>.

В вопросно-ответной форме построены и ранние западные вероучительные трактаты. Они предназначались в первую очередь для индивидуального чтения, а богословская насыщенность текста исключала их использование в приходской практике. В состоящей из 10 глав «Беседе для детей в вопросах и ответах» Алкуина (*Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, к.VIII в.) излагается учение о шести днях творения, о природе человека и ангелов, об имени и свойствах Бога, о Ветхом и Новом Заветах, церковной иерархии и богослужении (мессе); даётся короткий комментарий на *Credo* и

---

<sup>4</sup> Там же. С. 167, 246.

<sup>5</sup> Wolny J. Z dziejów katechezy // Dzieje teologii katolickiej w Polsce. T. I. Lublin, 1974. S. 151, 179-180.

<sup>6</sup> PL. T. XL. Col. 309-344. См. русский перевод: Богословские труды. Сб. 15. М., 1976. С. 25-55.

<sup>7</sup> Staniek E. Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji katechizmu Kościoła katolickiego // Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła katolickiego do soboru Trydenckiego. Lublin, 1997. S. 13-23.

«Отче наш»<sup>8</sup>. Диалогический метод изложения вероучения получил дальнейшее развитие в сочинениях «Просветитель» (*Elucidarium*, XII в.) Гонория из Отёна (Августодунского)<sup>9</sup>; «О пяти семёрках или седмицах» (*De quinque septenia seu septenariis*, н. XII в.) Гуго Сен-Викторского<sup>10</sup>; «Бремя пастырей» (*Manipulus curatorum*, XIV в.) Гвидона из Монроше; «Трактат о том, как привести детей ко Христу» (*Tractatus de trahendis ad Christum [7] parvulis*, к. XV в.) Жана Жерсона. В названии вероучительных сочинений слово «катехизис» появляется не ранее XVI в.: первым так назвал своё наставление в христианской вере протестантский богослов Андреас Алтаммер (*Catechismus in Frag und Antwort*. Нюрнберг, 1528).

Приходская катехизация в средневековой Католической Церкви исключала широкое использование создававшихся для этих целей пособий. До XII в. она ограничивалась преимущественно символом веры, молитвой «Отче наш» и двумя заповедями любви, которые воспринимались и заучивались верующими на слух.

Понятие *symbolum* в значении исповедания веры появляется впервые в середине III в. в переписке епископа Карфагенского Киприана и Фирмилиана Кесарийского. Название «Апостольский символ» зафиксировано в послании Миланского собора (384) папе Сирицию. Легенда о том, что это исповедание составили сами апостолы в день Пятидесятницы (каждый из них стал автором одного из 12-ти членов символа), получила распространение в христианской литературе благодаря Руфину из Аквилеи (*Commentarius in Symbolum Apostolorum*, н. V в.)<sup>11</sup> и Амвросию Медиоланскому<sup>12</sup>. Первоначально исповедание делилось на [8] три части в соответствии с тремя лицами Св. Троицы; с VI в. всё чаще встречается деление на 12 стихов по числу апостолов<sup>13</sup>. Легенда об авторстве апостолов была поставлена под сомнение ещё в XV в., но и после этого она продолжала функционировать в богословской и катехетической литературе. В своей законченной редакции, Апостольский символ веры представляет собой символ Римской поместной церкви, расширенный за счёт т.н. галльского исповедания (ок. IX в.). На протяжении всего

---

<sup>8</sup> PL. T. CI. Col. 1097-1144. К «Беседе» Алкуина катехизаторы обращались вплоть до XVIII в. (*Ślowiński J.Z. Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*. Lublin, 2005. S. 52).

<sup>9</sup> PL. T. CLXXII. Col. 1109-1176.

<sup>10</sup> PL. T. CLXXV. Col. 405-412.

<sup>11</sup> «Tradunt maiores nostri, quod post Ascensionem Domini... Apostolos ... discessuri itaque ab invicem, normam sibi prius futurae praedicationis in commune constituunt, ne forte alii alio abducti, diversum aliquid his qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes igitur in uno positi, et Spiritu Sancto repleti, breve istud futurae sibi, ut diximus, praedicationis indicium, in unum conferendo quod sentiebant unusquisque, componunt, atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt. Symbolum autem hoc multis et iustissimis ex causis appellari voluerunt» (PL. T. XXI. Col. 337).

<sup>12</sup> Апостольский символ веры // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. III. М., 2001. С. 124-125.

<sup>13</sup> Уточним, что разделение символа на 12 стихов использовалось в первую очередь в догматическом богословии; в каноническом праве было принято разделение на 14 частей: первые 7 о Божественной, а остальные 7 – о человеческой природе Христа. Второй системы придерживался и Фома Аквинский (*Summa Theologiae*. Romae, 1894. II, 2, q.1, a.9). В Католической Церкви были приняты две последовательности имён апостолов: т.н. богослужебный канон (Пётр, Павел, Андрей, Иаков, Иоанн, Фома, Иаков, Филипп, Варфоломей, Матфей, Симон, Фаддей) и канон, основанный на фрагменте Деян. 1:13 (Пётр, Иоанн, Иаков Зеведеев, Андрей, Филипп, Фома, Варфоломей, Матфей, Иаков Алфеев, Симон Зилот и Иуда, брат Иакова). В самом раннем из сохранившихся польских текстов символа (ок. 1410) приводится первая последовательность апостолов (*Wydra W., Rzepka W.R. Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*. Wydanie II-gie poprawione i uzupełnione. Wrocław, etc., 1995. S. 24).

Средневековья именно это *Credo* использовалось в Католической Церкви в обряде крещения и подлежало заучиванию наизусть верующими<sup>14</sup>.

Молитву «Отче наш», изложенную в Евангелиях (Мф. 6:9-13 и в сокращённой форме в Лк. 11:2-4), в практике раннехристианского катехумената заучивали уже после принятия таинства крещения, так как она считалась «молитвой верных». Со времён Августина (который, в свою [9] очередь, следовал за Тертуллианом и Киприаном) молитву стали делить на воззвание «Отче наш, иже еси на небесех» и две части: в первых трёх прошениях говорится о том, что уже совершилось или должно произойти помимо человеческой воли; в последних четырёх – что христианин может просить у Бога<sup>15</sup>. Завершающее славословие (или доксология) «Яко Твое есть царство, и сила, и слава во веки. Аминь», основанное на евангельском тексте (Мф. 6:13) и бывшее в восточно-христианской традиции неотъемлемой частью молитвы, появляется и получает распространение на Западе только лишь в начале XVI в. благодаря Эразму Роттердамскому. Он издал толкование на «Отче наш», также поделив молитву на семь прошений (по числу дней недели) и дополнив её доксологией<sup>16</sup>. Долгое время доксология присутствовала только в сочинениях протестантских богословов, которые ссылались на наличие славословия в греческих версиях «Отче наш» и в творениях Иоанна Златоуста<sup>17</sup>.

С XIII в., предположительно при папе Урбане IV, элементом религиозного наставления становится молитва «Радуйся, Мария», известная в католической традиции также как «Ангельское приветствие». В сирийской церкви молитва использовалась с н.VI в., а в Западной Европе – со времени понтификата Григория Великого. Первоначально «Ангельское приветствие» произносилось в краткой [10] форме (до слов «и благословен плод чрева твоего Иисус Христос»), то есть состояло только из евангельского фрагмента (Лк. 1: 28, 42). Заключительная или не библейская часть (со слов «Святая Мария, Матерь Божия...») складывалась на протяжении XIII-XIV вв., и окончательно была оформлена, предположительно, в Италии. К основному тексту молитвы она была добавлена в 1568 г. в понтификат Пия V, и в этом звучании вошла в посттридентский католический бревиарий<sup>18</sup>. В польской средневековой письменности «Радуйся, Мария» (в её первоначальной версии) иногда дополнялась обращением к Анне – матери Богородицы. Самый ранний из сохранившихся текстов с добавлением

---

<sup>14</sup> Pylak B. Apostolski skład wiary // ЕК. Т. 1. Kol. 818-819; The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. by F.L.Cross. Oxford, 1977. P. 72-73.

<sup>15</sup> Гаврилюк П. История катехизации в Древней Церкви. С. 248.

<sup>16</sup> Dilucida et pia explanatio symboli quod apostolorum dicitur, decalogi praeceptorum et dominicae precatationis. Basileae, 1532. Примечательно, что в польском переводе этого толкования доксология опущена (Modlithwa pańska rozdzielona na siedm części według siedm dni w tydzień przez Erasma Rotherodama. Kraków: Florian Ungler, 1533).

<sup>17</sup> Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 263-264; Maciuszko J. Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w. Warszawa, 2002. S. 118.

<sup>18</sup> Dajczak J. Katechetyka. Metody, przedmioty, dzieje katechezy i osobowość katechetyczna. Warszawa, 1956. S. 267; Węsierska I. Pozdrowienie anielskie jako modlitwa // Ruch Biblijny i Liturgiczny. Т. IV. 1951. Z. 12. S. 109-113. Впервые в польских текстах заключительная часть молитвы «Радуйся, Мария» встречается на обложке богословского трактата Миколая Пчёлки из Блоня: «święta Marya, matuchno boża nasłodsza, módl sie za nami za grzesznymi ninie i czasu śmierci naszej. Amen». Трактат датируется 1487 г., запись сделана в начале XVI в. (Brückner A. Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. Т. III. Legendy i modlitewniki. Warszawa, 1904. S. 92).

датируется концом XV в. Молитва в таком виде зачастую так и называлась: «Молитва к святой Анне» (*De sancta Anna oratio*)<sup>19</sup>.

[11] С XIII в., наряду с «Ангельским приветствием», важной составляющей катехизации становятся и десять заповедей, которые также служили в качестве основы для практики испытания совести<sup>20</sup>. Понятие «декалог» впервые было использовано Иринеом Лионским, который опирался на троекратное упоминание в Пятикнижии Моисея выражения «десять слов Бога» (Исх. 34:28; Втор. 4:13; 10:4)<sup>21</sup>. Сами заповеди сформулированы в Ветхом Завете в книгах Исход (20:1-17) и Второзаконие (5:6-21) (с небольшими разночтениями), и в иной редакции – в книге Левит (19:3-19). В богословской и экзегетической литературе существовали разные традиции группировки ветхозаветных предписаний. Филон Александрийский (как и большинство восточных Отцов Церкви) запрет поклоняться чужим богам и создавать изображения Иеговы рассматривал как две самостоятельные заповеди, а запрет посягать на жену и имущество ближнего – как одну. Первая скрижаль декалога состояла из 4-х предписаний, регулирующих отношения христианина с Богом, а вторая – из 6-ти, где регламентировались отношения христианина с ближним. Такая группировка заповедей закрепилась в Православной Церкви, а в XVI в. была воспринята реформатскими богословами. Другая традиция разделения предписаний, восходящая к Оригену и Августину, а также утвердившаяся в Католической и Евангелическо-Аугсбургской Церквях, объединяла запреты поклоняться чужим богам и создавать образы Иеговы, но рассматривала по отдельности заповеди «Не пожелай жены ближнего твоего» и «Не пожелай имущества ближнего твоего». При такой группировке предписания второй скрижали начинались не с 5-й, но с 4-й заповеди<sup>22</sup>.

[12] Заповеди Ветхого Завета зачастую дополнялись т.н. церковными заповедями, которые в качестве самостоятельного раздела катехизиса были сформулированы в XIII в. предположительно папой Целестином V. Они обобщали уже утвердившиеся в Церкви в разное время практики и предписывали соблюдать посты, исповедоваться и причащаться с определённой периодичностью, не заключать браки в запрещённые дни и отдавать церковную десятину.

После IV Латеранского собора (1215) содержание религиозного наставления включает также церковные таинства; различные категории греховных деяний: главные или смертные, т.н. «чужие», против Св.Духа (Мф. 12:31-32), пяти телесных чувств, и т.п.; каталоги добродетелей: три богословские (1Кор. 13:13), четыре главные (Прем. 8:7), три евангельские добродетели или евангельские советы бедности (Мф. 19:21), целомудрия (Мф. 19:12) и послушания (Ин. 8:29); дела милосердия для души и тела (Мф. 25:34-36);

---

<sup>19</sup> *Kędelska E.* «Ave Maria» i hasła «maryjne» w słownikach polskich i czeskich XVI w. // *Slavia Occidentalis*. T. 50. 1995. S. 11-24; *Wydra W., Rzepka W.R.* *Chrestomatia staropolska*. S. 28. Для польской религиозности было характерно постоянное соединение образов Анны и Марии. Песня об особом заступничестве Анны перед внуком (то есть Иисусом Христом) попала и в составленный уже после Тридентского собора популярный польский молитвенник иезуита Мартина Латерны *Harfa Duchowna* (1585) (*Surzyński J.* *Polskie pieśni kościoła katolickiego od najdawniejszych czasów do końca XVI stulecia. Z dodatkiem kilkudziesięciu starych melodyj kościelnych*. Poznań, 1891. S. 201).

<sup>20</sup> *Dajczak J.* *Katechetyka*. S. 266-268.

<sup>21</sup> В современном русском переводе – «десятословие».

<sup>22</sup> *Lach St.* *Dekalog* // *ЕК*. Т. 3. Кол. 1107-1108.

евангельские блаженства (Мф. 5:3-11; схоже в Лк. 6:20-26; аналоги встречаются и в Ветхом Завете: Ис. 32:20, Пс. 1:1); дары (Ис. 11:2-3; Рим. 12:3-9) и плоды Св.Духа (Гал. 5:22-23); двуединую заповедь любви к Богу и ближнему (Мф. 22:37-40). С расширением содержания катехизации, многие её составляющие облекались для простоты запоминания в рифмованную форму и заучивались в результате многократного повторения хором<sup>23</sup>. Например, 7 смертных грехов были представлены в форме акростиха *Saligia (superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia/acidia)* (в польских рукописях он [13] встречается с XV в.), 5 телесных чувств – акростиха *Vagot (visio, auditio, gustatio, odoratio, tactio)*<sup>24</sup>.

К XVI в. базовая схема католического катехизиса (и в форме устного наставления, и в виде книги) включала четыре элемента: *Credo* (во что надлежит верить), молитву «Отче наш» (о чём просить Бога), декалог (перечень дозволенных и недозволенных поступков), т.н. «последние вещи» (что надлежит ожидать с надеждой или эсхатологические истины)<sup>25</sup>. Неотъемлемой частью катехизиса также становятся имевшие практическое значение каталоги грехов и добродетелей<sup>26</sup>; реже (и главным образом после Тридентского собора) – церковные таинства.

С началом XVI в. катехизис переживает своё второе рождение: если в средневековой Церкви под «катехизисом» понималось в первую очередь устное поучение, то Реформация превратила его в книгу; а распространение книгопечатания сделало эту книгу доступной не только церковной элите. Активизация религиозной полемики с представителями протестантских конфессий способствовала количественному росту и появлению новых жанров католических катехизисов, расширению их тематического поля, бóльшей богословской насыщенности текстов. Poleмика с «иноверцами» в значительной степени повлияла на становление катехизиса как особого жанра религиозной литературы и в православной украинской и белорусской письменности.

\* \* \*

Выносимое на суд читателя исследование нуждается в целом ряде предварительных объяснений и уточнений. Книга не является попыткой реконструировать историю [14] отдельных Церквей или конфессий; её задача – воссоздать историю *текстов*: их возникновение, источники и, насколько это возможно, функционирование среди единоверцев и представителей иных христианских вероисповеданий. Катехизис был одним из самых массовых памятников интересующей нас эпохи. Поэтому при отборе текстов учитывались, в первую очередь, сочинения, предназначенные для детей и простонародья, а также для священнослужителей как практические пособия в их пастырской деятельности. То есть речь идёт об источниках, обращённых тем или иным образом к верующим. В ряде случаев, правда, пришлось отступить от данного принципа отбора материала, чтобы ярче показать преимущество текстов в рамках той или иной традиции. Диспропорция материала в разных частях объясняется естественной количественной диспропорцией катехизисов в разных конфессиональных традициях. При

<sup>23</sup> *Marczewski J.R.* Duszpasterska działalność kościoła w średniowiecznym Lublinie. Lublin, 2002. S. 333; *Skierska I.* Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce. R. III. Nauczanie podczas mszy. Warszawa, 2003. S. 172-189.

<sup>24</sup> *Wolny J.* Z dziejów katechezy. S. 204-206.

<sup>25</sup> *Murawski R.* Katecheza w średniowieczu // ЕК. Т. 8. Kol. 1031.

<sup>26</sup> *Wolny J.* Z dziejów katechezy. S. 204.

отборе источников также учитывалось, насколько преобладали однотипные памятники и насколько катехетическая литература развивалась и обогащалась за счёт усвоения элементов других жанров религиозной письменности. В части, посвящённой катехизисам в составе букварей, в основу классификации источников положен не столько конфессиональный принцип, сколько языковой. Элементарные учебники не всегда могут быть однозначно отнесены к той или иной религиозной традиции; зачастую они ничем не «выдают» своей конфессиональной принадлежности.

Заявленные в названии хронологические рамки (вторая половина XVI – XVIII вв.) выдерживаются не для всех конфессий. Лютеранская и кальвинистская традиции доведены только до первой трети XVII в., то есть охватывают период их конфессионального становления в Речи Посполитой, а также период максимального, как представляется, влияния на ранние катехетические сочинения православных [15] богословов. Католическая традиция представлена до конца XVIII в.: всё это время она оставалась живым источником подражания и заимствований для традиции греко-католической.

Особой оговорки заслуживает и используемая в исследовании терминология. Для раннего этапа польской реформации понятия «лютеранин» и «кальвинист» несколько условны: не существует ещё четких и однозначных конфессиональных границ, которые лишь складываются на протяжении второй половины XVI в. Использование этих понятий является всего лишь данью устоявшейся традиции. В качестве синонима определения «кальвинистский» зачастую выступает «реформатский», а «евангелический» может означать и «лютеранский», и «кальвинистский». Представители всех оттенков польского антитринитаризма (называвшие себя «польскими братьями», а в XVII в. – социнианами), для обозначения которых современники использовали целый арсенал определений (например, «ариане» или «новокрещенцы»; в полемической литературе можно встретить высокомерно-оскорбительное «нурки») выступают под общим названием – антитринитариан. Также понятия «униатский» и «греко-католический» выступают как синонимичные. При этом первое из них используется главным образом применительно к реалиям XVII в., что соответствует историческому словоупотреблению данных определений.

Все старопольские тексты приводятся в транслитерации; при параллельном сравнении цитаты даются без перевода. Названия произведений в их оригинальном звучании выделены курсивом (за исключением случаев, когда в русской историографии существует устоявшаяся традиция их перевода). Библейские отсылки (и цитаты) приводятся в разных частях исследования по разным изданиям Библии; в каждом случае это оговаривается особо в примечаниях.

[16] Подготовка данной книги была бы невозможной без помощи моих друзей и коллег. Хотелось бы выразить искреннюю благодарность российским коллегам д.и.н. М.В.Дмитриеву и к.и.н. Т.А.Опариной; профессорам и преподавателям Варшавского Университета У.Аугустыняк, М.Кочерской, В.Кригзайзену, М.Яницкому; профессорам и сотрудникам Польской Академии наук Л.Шчуцкому и И.Скерской; директору Научной библиотеки Общества Иисуса в Кракове о.Я.-П.Бесю; директору Института украиноведения НАН Украины Я.Д.Исаевичу; преподавателям и сотрудникам Львовского

Государственного университета В.Ф.Кметю и В.Я.Фрис; сотруднице Национального Музея во Львове С.Зинченко; сотруднику Института истории Церкви при Украинском Католическом Университете во Львове И.Скочиясу; коллективу Отдела рукописей Научной библиотеки им.В.Стефанька во Львове; сотруднику Института истории НАН Украины В.Земе; библиографу Польской Национальной библиотеки Г.Булгаку и особенно коллективу Отдела специальных собраний этой библиотеки, с которым автора связывает десятилетнее сотрудничество.

Научные изыскания, связанные с подготовкой книги, осуществлялись при финансовой поддержке и в рамках исследовательских стипендий: Кассы им.Ю.Мяновского, Фонда Стефана Батория, Фонда Королевы Ядвиги Ягеллонского университета, Польского национального комитета ЮНЕСКО, Центра исследования античной традиции Варшавского университета, Американского Совета Научных сообществ (ACLS), программы «Развитие социальных исследований образования в России» Европейского университета (Санкт-Петербург). Работа со львовскими собраниями стала возможна благодаря стипендиям в рамках научного обмена между Академиями наук России и Украины.



В данном исследовании мы попытались на примере катехетической литературы показать, в рамках каких *конкретно* моделей и под каким *конкретно* влиянием с конца XVI до конца XVIII вв. формируется и эволюционирует православный и греко-католический способ богословствования. Катехизисами не исчерпывается всё богатство религиозной книжности той эпохи; но именно они были адресованы самым широким кругам верующих, а потому, как представляется, могли иметь наибольший социальный эффект.

Украинские и белорусские *православные* катехизисы как определённый жанр религиозной литературы или способ изложения основ вероучения появляются в конце XVI в. в контексте религиозной полемики, которую Православная Церковь вела с протестантами (преимущественно антитринитариями), католиками, а впоследствии и униатами. Не случайно «Изложение» Стефана Зизания 1596 г. выстраивается как своеобразный диспут «благоверного» со «зловерным»; «Объяснение» 1618 г. предлагает именно *полемическое* истолкование Никео-Константинопольского символа веры. Ранние катехизисы не претендовали на догматическую полноту: они были призваны не столько дать позитивное изложение православного вероучения, сколько опровергнуть «неправославные» богословские мнения. Это был период своеобразного дистанцирования, когда важнее было отмежеваться от оппонента, чем сформулировать свою позицию. Полемическая нацеленность ранних текстов Стефана и Лаврентия Зизаниев необычайно важна: их богословские представления и понятийный аппарат конкретизируются и уточняются в значительной степени под [557] влиянием критики представителей иного (иных) конфессионального лагеря. Так, «Куколь» иезуита Жебровского стал для Стефана не только поводом продолжить полемику, но и стимулом придать своим воззрениям бóльшую богословскую ясность.

Полемичность присуща всем православным катехизисам вплоть до середины XVII в.; её элементы сохраняются и в «Православном исповедании веры» Киевского митрополита Петра Могилы. Православные богословы вели полемику на два фронта. Но в своём полемическом задоре они могли зайти так далёко, что Стефана Зизания современники самого обвиняли в симпатиях к антитринитаризму. С другой стороны, критикуя своих конфессиональных оппонентов, богословы «не брезговали» использовать как их идеи, так и тексты.

Одним из источников инспирации для составителей православных катехизисов долгое время оставались сочинения протестантов: несвижский катехизис 1562 г. кальвиниста, а впоследствии видного деятеля крайнего антитринитаризма Симона Будного; кальвинистский катехизис «Что ты есть?» (в его поздней, виленской редакции ок. 1600 г.); ранние реформатские «конфессии» в Речи Посполитой. Протестантские влияния в православной книжности могли принимать форму прямых и буквальных заимствований (как, например, в изданной С.Т.Голубевым рукописи и в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания). Но чаще всего речь шла о воспроизведении присущих протестантским текстам логики и структуры богословского рассуждения, об обращении

православных авторов к сюжетам и проблемам, которые до этого были вне сферы их внимания, о расширении *тематического поля* богословствования. Примером такой композиционной зависимости является катехизис Мелетия Смотрицкого 1611 г.; отдельные её [558] элементы заметны и в «Православном исповедании» Петра Могилы.

На протяжении первой половины XVII в. столь важные для становления православного богословствования протестантские влияния постепенно вытесняются влияниями католической традиции, наиболее очевидными в катехетических и литургических сочинениях Киевского митрополита. Формы заимствований остаются прежними. Как и в конце XVI в., иная конфессиональная традиция становится значимым (но далеко не единственным!) стимулом для православных мыслителей.

Постоянное обращение православных авторов к внешним по отношению к их традиции источникам могло свидетельствовать о значительной открытости, но также и неоформленности их конфессионального сознания. Это был период, который можно назвать эпохой становления и самоопределения украинского и белорусского православного богословия.

Наряду с проблемой источников, для катехетической литературы принципиальное значение имеет распространённость того или иного памятника: в какой степени он значим для последующей традиции и в какой степени он служил тем источником, из которого простые верующие черпали основы религиозных знаний. Широкое хождение получил катехизис Стефана Зизания 1596 г., который переписывался на протяжении всего XVII в. и (что более важно с точки зрения социального эффекта текста) неоднократно перепечатывался (хотя и с некоторыми изменениями) в букварях московской печати вплоть до начала XVIII в. Совершенно иная судьба постигла «Большой катехизис» Лаврентия Зизания. Нет положительных данных о том, что этот текст функционировал в украинско-белорусской [559] книжности, зато он на протяжении двух столетий играл важную роль в старообрядческой среде.

Но самым значимым памятником катехетического жанра стало «Православное исповедание веры» Петра Могилы в его пространной и краткой версиях. О востребованности сочинения Киевского митрополита свидетельствуют уже его многочисленные переиздания вплоть до середины XVIII в. Будучи самым «латинизированным» из всех украинско-белорусских катехизисов XVII в., сочинение Петра Могилы быстрее других памятников приживается на московской почве. Не последнюю роль в этом сыграло соборное утверждение «Православного исповедания веры», придавшее ему статус символической книги. На исповедание Киевского митрополита ссылались Димитрий Ростовский в «Зерцале православного исповедания»<sup>27</sup> и Стефан Яворский в «Камне веры» (1713-15); оно упоминается и в «Духовном Регламенте» Русской Православной Церкви 1721 г. В 1837 г. Священный Синод издаёт распоряжение, по которому все церкви должны быть снабжены экземпляром сочинения Могилы. До реформы 1867 г. оно также было предметом заучивания в духовных учебных заведениях в Российской Империи<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Издано почти через столетие после смерти митрополита (СПб., 1805).

<sup>28</sup> *Груздев Б.И.* Катехизисы русские. Ст. 210. Многочисленны свидетельства и использования «Евхологиона» Могилы. Фрагменты Требника встречаются в московских изданиях Кормчей (как 1650 г., так и никоновской

Примеры судеб сочинений Стефана и Лаврентия Зизаниев, а также Киевского митрополита Петра Могилы свидетельствуют о значительном влиянии в XVII в. украинско-белорусской катехетической литературы на московскую [560] книжность. В XVIII в. вектор движения меняется и позволяет говорить об обратном влиянии. Важную роль (наряду с исповеданием Могилы) начинают играть катехизисы Феофана Прокоповича, который, будучи знаковой фигурой официального российского Православия, во многом в своих текстах воспроизводит черты украинско-белорусской катехетической традиции более ранней эпохи. И в случае букварных катехизисов можно говорить об аналогичной тенденции: в первой трети XVII в. именно учебники евьевской группы определили становление букварных катехизисов московской печати; но уже в XVIII в. заметно обратное влияние московских учебников на украинские и белорусские.

Совершенно по иной модели развивается катехетическая традиция греко-католиков. Она начинает свою историю с памятника, составление которого приписывается Иосафату Кунцевичу. Сочинение первого униатского святого и виленское издание 1628 г. показывают, что уже самые ранние катехизисы представляют собой простое переложение католических памятников (главным образом – иезуитов), которые воспринимаются униатской традицией с минимальной их адаптацией. И хотя на протяжении почти всего XVII в. сочинение Кунцевича остаётся едва ли не единственным катехетическим памятником, его зависимость от сочинения иезуита Якуба Ледесмы свидетельствует о том, что духовная формация приверженцев Униатской Церкви с самого начала осуществлялась *исключительно* на основе католической традиции.

В катехетической литературе XVIII в. сосуществуют две (хотя и не радикально отличные друг от друга) тенденции. Первая представляет собой продолжение традиции XVII в. Белорусские типографии греко-католиков главным образом перепечатывают католические памятники, зачастую [561] только с минимальной их адаптацией. Рукописные кириллические катехизисы начала – первой половины XVIII в. также представляют собой простой перевод католических поучений для простонародья<sup>29</sup>. Главной моделью для подражания служат работы иезуита Петра Канизия. Катехизисы выходят преимущественно на польском языке, хотя и получают широкий сбыт за

---

редакции); в начале XVIII в. по нему служили в целом ряде епархий Русской Православной Церкви (Петровский А. Учительное Известие при Славянском Служебнике. Ч. IV. С. 552-572).

<sup>29</sup> «– Що есть Богъ?

– Сотворитель Н(е)ба и землѣ.

– Нащо на(с) Господь Богъ со(т)ворилъ?

– Абысмы его знали хваліи и ему на то(м) свѣтѣ служили а потомъ живот вѣчныи отырали.

– Где есть Господь Богъ?

– В небѣ на земли и на кождомъ мѣсци.

– Кто насъ сотворилъ?

– Богъ О(те)ць.

– Кто на(с) о(т)купилъ?

– С(ы)нь Божіи.

– Кто насъ просвѣтилъ?

– Д(у)хъ С(вя)тыи.

– Що есть С(вя)тая Троица?

– Богъ О(те)ць, Богъ С(ы)нь, Богъ Д(у)хъ С(вя)тыи, Тры особы а еди(н) Богъ.

– Под оутратою Спасения вѣчнаго што кождый чоловѣкъ повинень вѣрити, и визнавати?

– Чтыры рѣчы: же есть Богъ; же есть справедливы; же ес(т) едень во трохъ особахъ, же другая особа сынъ Божіи стался Чоловекомъ для спасения нашего» (ОР ЛНБ. Ф. 77. АСП-102. Л. 355-355об.).

пределами региона: издания супрасльської типографії пользовались в Україні огромною популярністю<sup>30</sup>. Катехетическа книжна продукція греко-католиків в кількісному відношенні сильно поступала католикам; в повсякденній пастырській практиці зазвичай могли використовуватися вероучительні посібня, підготовлені католицькими авторами.

В рамках цієї тенденції греко-католицька катехетическа література розвивається по тем же моделям, що і [562] католицька. Катехизис со временем переростає власні рамки, перетворюючись в щось більше, ніж просто лаконічне викладення основ християнської віри. Содержательно он расширяется за счёт подборки молитв и песен, назидательных *exempla* и наставлений для приходского духовенства; всё больше напоминает практические пособия по пастырству в приходе, включает едва ли не все необходимые для религиозного наставления тексты. Значительное распространение со второй половины XVIII в. получает новый жанр – катехизис для проведения сельских миссий.

Не только в жанровом, но и в содержательном отношении греко-католицькі пам'ятники верно відображають еволюцію католицьких катехизисів XVIII в. Со временем всё больше внимания уделяется заповедям декалога, акцентується таїнство покаяння, з'являється розділ об испытании совести; всё чаще встречается характерная только для катехизисов иезуитов формулировка заповеди любви. Особое место отводится объяснению тех положений вероучения, которые были заимствованы из католицької догматики. Пример постепенного отказа от учения о мытарствах и замены его учением о чистилище иллюстрирует один из способов, каким могли восприниматься и адаптироваться новые богословские представления.

Вторая тенденция развития греко-католицької катехетическої літератури в XVIII в. представлена катехизисом Замойського собора і кирилическими изданиями почаевської типографії. Характерной особенностью катехизиса, составленного по решению Замойського собора, было явное преобладание сюжетов догматического богословия, отсутствие характерных для католицьких пам'ятників той епохи развернутых поучений о грехах и таїнстве покаяння. Схожий по содержанию катехизис, в котором элементы догматического богословия безусловно доминировали над богословием нравственным, воспроизводился на протяжении всего XVIII в. в букварях супрасльської групи.

[563] К катехизису Замойського собора примыкают издания почаевської типографії. В епархиях, присоединившихся к униі в начале XVIII в., процессы латинизации и колонизации церковной жизни начинаются значительно позднее. В середине – второй половине XVIII в. основная масса текстов, предназначенная для религиозного наставления верующих (в том числе и катехизисы) издаются на кириллице. Книжная продукция почаевської типографії (в частности, катехетическіе поучения «Народовещание» 1756 г.) свидетельствует о том, что катехизация в присоединившихся к униі епархиях преследовала три основные цели: во-первых, показать, что Греко-католицька Церковь сохраняет своё своеобразие, отличающее её от Церкви Католицької; во-вторых, обосновать правомерность тех элементов латинської обрядности, которые уже прочно

---

<sup>30</sup> Ісаєвич Я. Українське книговидання. С. 279.

закрепились в униатском богослужении; и, в-третьих, объяснить, что существующие отличия (в частности, в сфере обрядов) церковное единство не разрушают<sup>31</sup>.

Несмотря на то, что православные и греко-католические катехизисы как самостоятельный жанр религиозной литературы появляются и эволюционируют на протяжении XVII-XVIII вв. по разным закономерностям, можно выделить тенденцию, в равной мере присущую обеим традициям. Речь идёт о становлении *своего* способа излагать основы вероучения, об обретении *своего* «лица» или идентичности катехизисов, о постепенной конфессионализации текстов на протяжении XVII-XVIII вв.

---

<sup>31</sup> Г.Хрущевич также отмечал, что почаевская типография «придерживалась более умеренного направления» что касается адаптации «латинских» элементов, утверждённых Замойским собором. В частности, *filioque* впервые появляется в Служебнике почаевской типографии лишь в 1765 г. (История Замойского собора. С. 299).

[670]  
Оглавление

Введение	3
Часть I. Католические катехизисы: вторая половина XVI – XVIII вв.	19
• Польское синодальное законодательство о содержании и методах религиозного наставления верующих	19
• «Римский катехизис»	35
• Посттридентские катехизисы в Речи Посполитой	41
• Переводные катехизисы иезуитов	48
• Польские катехизисы XVII-XVIII вв.: многообразие жанров катехетической литературы	72
• Катехизисы миссионерские	90
Часть II. Протестантские катехизисы: середина XVI – начало XVII в.	104
Глава I. Лютеранская традиция	104
• Катехизисы Мартина Лютера	104
• Польские переводы Лютера XVI в.	110
• Катехетические сочинения Филиппа Меланхтона	118
• Лютеранские катехизисы в Речи Посполитой: XVI век	120
Глава II. Кальвинистская традиция	134
• Ранние сочинения	134
• «Брестский катехизис» и проблема лютеранских влияний на кальвинистскую катехетическую традицию	143
• Несвежские катехизисы: Симона Будного 1562 г. и польский канционал 1563 г.	148
• Катехизис «Что ты есть?» и его источники	167
• «Что ты есть?» в конце XVI – начале XVII вв.	182
Глава III. Порядок и методы катехизации в протестантских Церквях.	195
Часть III. Православные катехизисы: конец XVI – середина XVIII вв.	210
Глава I. Полемические катехизисы конца XVI – начала XVII вв.	216
• Катехетические сочинения Стефана и Лаврентия Зизаниев 1595-1596 гг.	216
• Рукописный катехизис 1600 г.	251
• «Катехизисъ албо короткое зебранье веры» 1611 г.	272
[671]	
Глава II. «Большой катехизис» Лаврентия Зизания	292
• «Прения» вокруг катехизиса	304
• Структура «Большого катехизиса» и его возможные источники	317
• К вопросу о иноконфессиональных заимствованиях и полемичности «Большого катехизиса»	340
Глава III. «Православное исповедание веры» Петра Могилы: обращение к	

католической традиции как альтернатива протестантскому влиянию.	355
Глава IV. Православная традиция во второй половине XVII – первой половине XVIII вв.	393
Часть IV. Греко-католические катехизисы: XVII – XVIII вв.	405
• Катехизис Иосафата Кунцевича	409
• Уневское издание 1685 г.	429
• Катехизис Замойского собора 1720 г.	433
• О методах религиозного наставления	449
• Миссионерские катехизисы	458
Часть V. Букварные катехизисы: польские, украинско-белорусские и московские XVI – XVIII вв.	477
• Ранние польские букварные катехизисы и их конфессиональная специфика	478
• Основные типы польских букварных катехизисов XVII-XVIII вв.	488
• Украинские и белорусские букварные катехизисы: конец XVI – XVIII вв.	504
• О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати: XVII – первая половина XVIII в.	539
Заключение	556
Библиография	564
Указатель имен	636