

своих этических требований едва ли не в большей степени, нежели кантовское. Речь идет о стоицизме.

С одной стороны, сохранилось достаточно свидетельств, в которых утверждается, что стоический мудрец как воплощение нравственного идеала не обманывается и не обманывает других. С другой стороны, утверждается, что в определенных обстоятельствах и ради благой цели мудрец может нарушить требование правдивости и пойти на ложь. У Стобея мы находим следующий фрагмент:

Считается, что мудрец не лжет, но во всем правдив. Ибо ложь заключается не в том, чтобы сказать нечто ложное, но в том, чтобы сказать нечто ложное сознательно и ради обмана ближнего. При этом, как они считают, мудрец в некоторых случаях прибегнет к разнообразным ложным утверждениям, хотя и без согласия [т.е. не признавая их истинными], например, из военных соображений против врагов, из соображений предвидимой пользы и из многих других соображений жизнеустроения (SVF III 554).

Очевидно, что стоическое учение предполагало допустимость лжи и резервировало ее для «некоторых случаев» и особых обстоятельств, т.е. данное положение стоической этики могло подпадать под категорию «надлежащего по обстоятельствам». Спектр целей, ради которых мудрец готов солгать, оказывается достаточно широк (если не сказать больше) – военные планы, соображения пользы и «жизнеустроения».

Подобные утверждения относительно поведения стоического мудреца мы встречаем и у римского риторика Квинтилиана:

Мне кажется, все должны согласиться со мной, что, как допускают даже самые рьяные стоики, и мудрый человек пойдет на ложь, и порой по несерьезным причинам. Ведь, в конце концов, мы же придумываем массу всяких небылиц ради пользы больных детей и обещаем им много такого, чего исполнять не станем, не говоря уже о том, когда нужно помешать разбойнику убить человека или обмануть врага ради спасения родины. Иными словами, то, за что рабы подчас достойны наказания, в мудреце в иных случаях достойно похвалы (SVF III 555).

Квинтилиан прямо утверждает, что мудрец порой может пойти на ложь даже по несерьезным причинам. И что характерно, в качестве одного из таких случаев, в которых допустима ложь, мы встречаем пример, максимально близкий тому, что обсуждается в эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Но в отличие от великого немецкого моралиста стоики, судя по всему, убеждены в том, что, если мудрец своей ложью помешает разбойнику убить человека, поступок мудреца будет достоин похвалы.

«Иго неудобноносимое». К истории одной дискуссии о Декалоге в русской мысли начала XVIII в.¹

I

«Книжица, въ ней же повесть о распре Павла и Варнавы съ іудействующими, и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимомъ законномъ иге пространно предлагается», ставшая причиной развернувшейся в русских церковных кругах дискуссии о Декалоге, была составлена Феофаном Прокоповичем (1681–1736) еще в киевский период его жизни в 1712 г. Рассуждение, построенное как небольшой полемический трактат, посвящалось главе Монастырского приказа графу И.А. Мусину-Пушкину (1661–1729) («отъ Тебе вина и поощреніе мне было къ сему делу», – обращался к графу во введении автор). Сочинение имело довольно ограниченное хождение, поскольку впервые было опубликовано лишь в конце столетия: в 1782 г. в Лейпциге вышел латинский перевод «Книжицы», подготовленный архимандритом Слуцкого Троицкого монастыря Давидом (Нащинским) (1720–1793) и управляющим московским Новоспасским монастырем Иакинфом (Карпинским) (1723–1798), а в 1784 г. в Москве – отдельной брошюрой русская версия.

Отправной точкой рассуждений Феофана послужили слова апостола Петра, сказанные им в споре с «иудействующим» крылом молодой христианской общины: «Что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?» (Деян 15:10).

Сам спор развернулся вокруг необходимости соблюдать Закон Моисея, который апостол назвал непосильным игом или в терминологии Феофана «игом неудобноносимым». В «Книжице» Прокопович ставит перед собой не-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Богословское творчество Феофана Прокоповича: протестантские влияния в русском и украинско-белорусском богословии первой половины XVIII в.» (проект РГНФ № 12–01–00004).

сколько задач: во-первых, прояснить, что именно имел в виду апостол, когда говорил о Законе Моисея; во-вторых, показать, в чем конкретно состоит непосильность («неудобносимость») Закона для христианина и, наконец, объяснить, какую роль играют заповеди Ветхого Завета в жизни человека Завета Нового.

Данный человеку Богом через Моисея Закон распадается на Законы нравоучительный, который «наставляет нравы в любви к Богу и ближнему, и содержится в скрижалехъ десятословія», обрядовый и судебный (Книжица. С. 2). Последний, как обусловленный конкретными социально-политическими реалиями иудейского общества определенной эпохи, Феофан из своего рассуждения исключает. Во время распри, считает богослов, речь шла о двух первых Законах – нравоучительном и обрядовом, при этом «иудействующие» требовали от христиан соблюдения обоих, веря в возможность «спасающего законотворения» или в достижение спасения путем буквального выполнения данных Богом как моральных, так и ритуальных предписаний. Петр ставит под сомнение возможность буквально следовать этим заповедям, называя оба Закона игом. Ветхий Завет потому и «отложися», толкует далее слова апостола Феофан, что иудеями не были исполнены в полной мере не только нравоучительный, но и обрядовый законы (Книжица. С. 87). Если бы это было не так, то в пришествии Христа не было бы никакого смысла.

По условиям Завета между Богом и человеком, заповедям нельзя следовать частично или неполно, но только всецело и безгрешно (что Феофан называет «совершенным законотворением»). Человеку, природа которого ослаблена первородным грехом и грехами повседневными, это просто не под силу. Только Христос был совсем без греха, и только он мог совершенно следовать Закону. Поэтому, продолжает Феофан, раз Закон принципиально неисполним, то и законотворением ни оправдаться, ни спастись человек не сможет ни при каких условиях.

После этой вступительной констатации Прокопович выстраивает основную часть своего рассуждения вокруг дальнейшего прояснения двух вопросов: (1) почему оправдание Законом¹ требует от человека полного безгрешия; (2) почему никто (даже святые и праведники) не может быть свободен от власти греха.

¹ Здесь и далее Феофан говорит лишь о Законе нравоучительном, сводя его исключительно к заповедям Декалога.

Бог заповедал людям не просто творить добро и уклоняться от зла, но делать это «от истинной к нему *сыновней* любви и от истинного *сыновняго* страха» (Книжица. С. 33; курсив мой. – М.К.). Мотивом соблюдения заповедей не должно быть ожидание воздаяния и какой-то выгоды или рабский страх перед наказанием за их преступление. Не только буквальное следование предписаниям, но и внутреннее волерасположение составляют суть совершенного (или спасающего человека) законотворения. Наследие первородного греха в человеке таково, что оба эти требования человеком невыполнимы. Более того, человек, «не отрожденный» своими естественными силами, не может исполнить заповеди даже частично, несовершенным образом (Книжица. С. 59–60). Вступая в полемику с пелагианством, не склонным излишне драматизировать последствия грехопадения для человеческой природы и оставляющим большой простор для действий свободной человеческой воли, Феофан настаивает на непосильности ветхозаветного ига даже для святых, которые, как и все остальные люди, несут бремя преступления Адама.

Здесь богослов задается закономерным вопросом: зачем Бог установил Закон, если Богу изначально было известно, что совершенное исполнение заповедей превосходит человеческие силы и в принципе невозможно? Первоначальный замысел Творца состоял в том, чтобы человек получил жизнь вечную именно «законотворением»: «Сотвори Закон и жив будешь» (Книжица. С. 122), – так обобщает Феофан императив Ветхого Завета. Но поскольку уже первый человек не выстоял в этой заповеди, «по сему случаю закон Божій [уже] не жизни податель» (Книжица. С. 113) и ему на смену приходит Евангелие, вера в которое становится источником жизни для христиан. «Ветхим заветом спасается праведный, а новым спасается грешный человек» (Книжица. С. 122), – резюмирует свои рассуждения Прокопович.

Но при этом сам Закон не отменяется и сохраняет обязательную силу и для христиан, а Евангелие или вера во Христа дает человеку силы к исполнению этого Закона. В этом месте Феофан останавливается подробнее на роли Закона в жизни человека Нового Завета, выстраивая свое рассуждение в соответствии с протестантским учением о «трех функциях Закона». Не разбирая специально функцию «политическую» (*politicus*), позволяющую ограничивать проявления социального зла в общественной жизни, Прокопович говорит о теологической или духовной роли Закона (*usus theologicus seu spiritualis*), когда последний предстает своеобразным зеркалом, показывающим человеку «величество и тяжесть греха», «дабы [человек] смотря на законъ, познавалъ бы

скудости своя» (Книжица. С. 107). Главным аргументом для Феофана (как и для протестантских богословов) было Послание апостола Павла к римлянам (в частности: «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим 7:7)). Это познание позволяет христианину осознать собственное бессилие и вину и одновременно с этим побуждает его уповать на волю Бога и стремиться к совершенному ее исполнению («в законном учении аки в зеркале видящее неисpravления наша, непрестанно да прибегаем к милосердию Божию верою во Христа» (Книжица. С. 142)). Именно эта последняя (или третья функция Закона), сформулированная впервые Филиппом Меланхтоном (1497–1560), была важным шагом к признанию определенной ценности добрых дел для спасения человека в протестантском богословии лютеранского толка.

«Книжица» Прокоповича вызвала сильное недовольство ряда иерархов русской Церкви. Весьма примечательно, что оппонентами Феофана выступили не великороссы, но те представители православного духовенства, которые, как и он, прошли через киевскую систему схоластического образования. Главным обвинением в адрес Прокоповича были отчетливо прочитываемые в его сочинении протестантские симпатии¹.

Местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский (1658–1722) перечисляет заблуждения Феофана в одном из писем 1718 г. в связи с поручением Петра I поставить Прокоповича и ряд других иерархов на «вдовствующие престолы»². Предположительно к этому же времени относится и направленное против «Книжицы» полемическое сочинение Яворского «Иго удобьносимое»³. Не называя нигде Прокоповича по имени, местоблюститель именует его «противником». Вторым значимым оппонентом выступил ректор Киевской академии Феофилакт (Лопатинский) (ок. 1680–1741), который в свое время вместе с Феофаном закончил курс наук в Могилянской коллегии в Киеве. Рукопись «Иго Господне благо и бремя его легко, си есть, законъ Божій, с заповедьми своими от призрачных, новоизмышленных

¹ В данном случае не ставится задача показать, насколько сама позиция оппонентов Феофана может быть оценена как ортодоксально-православная.

² Послание Стефана Яворского, Митрополита Рязанского и Мурамского, къ Пресвященнымъ Алексію Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому, объ ученіи Иеромонаха Феофана Прокоповича // Чтения в Обществе истории и древностей Российскихъ при Московскомъ университете. 1864. Кн. 4. Смесь. С. 5–8.

³ Государственный исторический Музей, Москва. Отдел рукописей. Собрание Уварова № 153–1е. Рукопись без датировки.

тяжестей и неудобствъ противническихъ свободен»¹ не датирована; она было составлена предположительно до 1720 г.

Главная претензия к автору «Книжицы» и одновременно с этим свидетельство того, что он оказался на самом деле не до конца понят своими критиками, состояла в том, что Прокопович якобы полностью «отменяет» Закон нравоучительный; или, другими словами, он не считает, что заповеди Ветхого Завета распространяются в полной мере и на христиан². На самом же деле, как утверждали оппоненты Феофана, говоря об иге в Деян 15:10, апостол имел в виду только обрезание и все прочие ветхозаветные обряды и ритуалы, которые очевидным образом были упразднены пришествием Христа и Евангелием.

Совершенно неприемлемым считался и тезис Прокоповича о принципиальной неисполнимости Закона³ в силу поврежденности человеческой природы грехом. Поскольку и святые несут бремя преступления Адама, то, в интерпретации Феофана, никакая их добродетель, ни единое их доброе дело и даже само страдание за Христа «не есть совершенно чисто и весьма непорочно»⁴. А потому даже добрые дела праведников являются, как утверждает автор «Книжицы», по сути дела грехами.

В отличие от Феофана его оппоненты не ставили под сомнение, что «возможно заповеди Божия совершенно хранить человеку оправданному»⁵, по-

¹ Отдел рукописей Библиотеки РАН, Санкт-Петербург (далее — ОР БРАН). Шифр 31.4.28. См. также: *И[звекон] Д.* Один из малоизвестных литературных противников Феофана Прокоповича // Заря. Журнал учено-литературный и политический, издаваемый В. Кашпиревым. 1870. Август. Отдел второй. С. 1–35.

² Такая оценка оппонентами позиции Прокоповича совершенно аналогична оценке протестантской позиции католиками, вербализованной еще в одном из антипротестантских постановлений Тридентского собора (1545–1563): «Если кто утверждает, что нет другой заповеди в Евангелии, кроме веры, что остальные не имеют значения, что они не предписаны и не запрещены, но безразличны, или что десять заповедей не имеют никакого отношения к христианам, да будет анафема» (*De iustificatione, can. 19 // Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. pontificibus maximis. Romae: ex typographia Polyglotta, 1904. P. 32*).

³ Выше уже отмечалось, что когда Феофан говорит о Законе нравоучительном, то имеет в виду почти исключительно заповеди Декалога. Его оппоненты толковали Закон несколько шире: помимо десяти заповедей (вербализующего предписания естественного права), он включает в себя и новые заповеди, данные уже Христом (Иго удобьносимое. Л. 31об.).

⁴ Иго неудобьносимое. Л. 39б.

⁵ Иго Господне благо. Л. 4об.

сколькx в оправдании грехи не просто «прикрываются» праведностью Христа¹, но в действительности «от человека отъемяются»². Исполнение Закона становится возможным благодаря уделаемой Богом благодати. Полемизуя с Феофаном, убежденным, что никому не дается достаточная помощь для этого, Яворский вводит в свое сочинение выдержанный в духе посттридентской католической схоластики пространный раздел о различных видах благодати и их взаимодействии с человеческой волей³.

А поскольку с Божьей помощью человек в состоянии исполнять заповеди, то они, как доказывали критики Феофана, установлены Богом не только как зеркало, в котором отражается греховность человека, но и как действительное и практическое правило жизни, следовать которому и должен, и может каждый оправданный⁴. Здесь оппоненты Прокоповича называли ложным его мнение, что в Ветхом Завете человек мог оправдаться перед Богом *только делами*, тогда как в Новом – *исключительно верой*. Любой добрый поступок (как интерпретировали позицию Феофана его оппоненты) представляет собой лишь внешнее свидетельство того, что в человеке есть живая вера, и не имеет непосредственного отношения к спасению, ибо «все совершенство христианское <...> не ино что есть, токмо непрестанное исповедание, познание немощей и скудостей своих»⁵. В отличие от Прокоповича Яворский и Лопатинский утверждали оправдание христиан *как верой, так и делами* (добрые дела в возрожденных поистине достойны «мздовоздаяния вечнаго»⁶). Само категоричное разведение добрых дел и веры было, по их мнению, характерно в первую очередь для протестантского богословия, в равной степени как и категорично утверждаемое Феофаном «разнствие новаго завета от ветхаго, и евангелия от закона»⁷. Бого-

¹ Здесь можно усмотреть сходство позиции Феофана и протестантского вероучения, понимавшего под оправданием не освобождение грешника от грехов, но лишь внешнее вменение ему заслуг Христа.

² Иго неудобьносимое. Л. 261.

³ Иго неудобьносимое. Л. 412.

⁴ Иго неудобьносимое. Л. 412об.

⁵ Иго неудобьносимое. Л. 396об., 399.

⁶ Иго неудобьносимое. Л. 418об.

⁷ Иго неудобьносимое. Л. 65об.; Иго Господне благо. Л. 226–226об. Разведение Закона и Евангелия было принципиальным моментом всей богословской системы Лютера и его последователей. При этом Лютер использовал данные понятия как в узко-буквальном смысле, так и в предельно широком, называя Законом все, что

слова обвинили Прокоповича в том, что «истое намерение его было в письме ономъ показати православнымъ читателемъ путь къ Лютерству и Калвинству <...> подъ покровом толкованья словесъ Петровыхъ, и изобретения ига неудобьносимаго въ законе господнемъ»¹ и «Книжица» вносит «в миръ Роспйскпй мудрованья оная Реформатская, доселе въ Церкви Православной не слышанная»², поскольку сам тезис о неисполнимости Закона, как считали оппоненты Феофана, – это «ересь лютеранская и калвинская»³. Свой критический разбор «Книжицы» Лопатинский резюмирует следующим образом: «Законъ Божпй с заповедми своими отъ призрачныхъ новоизмышленныхъ тяжестей и неудобствъ противническихъ свободенъ. Съ новымъ заветомъ свободою христанскою верою спасительною евангельскою согласен и не разлученъ. И не токмо къ честному христанскому жительству, но и ко спасению, и оправданью быти потребенъ»⁴.

II

Теоретические рассуждения Прокоповича о Законе получили своего рода практическое выражение в подготовленном им для образовательных целей толковании заповедей Декалога. Речь идет в первую очередь об изданном в 1720 г. букваре «Первое учение отрокомъ», основную часть которого составляло катехетическое поучение; на протяжении всего XVIII в. сочинение было

требует от человека дел и поступков, а Евангелием – все, что служит для человека источником благодати (*Locker G.W. Zwingli's Thought. New Perspectives. Leiden: E.J. Brill, 1981. P. 199–200; Niemczyk W. Historia dogmatyw. Warszawa: ChAT, 1966. T. 1. S. 228*). Кальвин и его последователи подобной крайности не разделяли (Наставление в христианской вере, II, IX, 4. М.: РГГУ, 1998), но при этом рассмотрение соотношения Закона и Евангелия было специальным разделом всех протестантских богословских сумм. В опирающейся на лекции киевского периода «Сумме» Прокоповича, сведенной, правда, в единое целое и доработанной уже после смерти богослова, данный сюжет рассматривается в 11-й главе «De Lege et Evangelio» (*Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-Polemicae Theologiae <...>. Mosquae: ex officina Reschetnicoff, 1810*).

¹ Иго Господне благо. Л. 326.

² Иго Господне благо. Л. 9об.

³ Иго неудобьносимое. Л. 3.

⁴ Иго Господне благо. Л. 358–358об.

основным школьным катехизисом в Российской Империи¹. Десятословие стало самостоятельным объектом анализа и в другом, подготовленном Феофаном на материале киевских лекций, но изданном уже после его смерти катехизисе «Сокращенное христианское учение» (СГб., 1765). С одной стороны, нет положительных свидетельств, что данный учебник использовался в школьной практике в России, хотя он и упоминается в ряде образовательных проектов той эпохи, например в 1764 г. в проекте устройства малых школ В.В. Крестинина (1729–1795)². С другой стороны, этот катехизис был полностью воспроизведен в 1790 г. в «Букваре языка славенскаго» Львовского Ставропигийного института и использовался на украинских землях, вошедших к тому времени в состав монархии Габсбургов.

Стоит отметить, что в издававшихся в России элементарных учебниках сам текст Декалога появляется лишь с 1630-х гг., но до выхода в свет «Первого учения» не встречалось какого-либо толкования заповедей Ветхого Завета. Не стало исключением и небольшое катехетическое поучение «Заповеди божия, и церковныя, и иная некая виновная спасению словеса» (М., 1702), воспроизведенное потом в московских букварях 1704 и 1708 гг.: развернутое истолкование получили лишь церковные предписания, но не десятисловие.

«Первое учение» сочинялось Феофаном по повелению Петра I и было частью задуманной царем реформы в области начального и среднего образования. Объясняя в предисловии к читателю замысел учебника, Прокопович говорит, что именно Петр пожелал, чтобы было составлено толкование Декалога и напечатано в составе букваря, дабы дети впредь осваивали азы грамотности не по псалмам и молитвам (как это было ранее заведено на Руси), но на тексте толкования Закона (Первое учение. Л. 5–50б.). Сама необходимость познакомить народ с десятословием проистекала из того, что верующие «...в такой тме и грубости пребывают, что ниже когда слышали о законе Божии» (Первое учение. Л. 3) и даже самые богобоязненные из них «не ведая силы и закона Божия, многих своих грехов не ведают» (Первое учение. Л. 20б.). Речь шла о том, что формальное знание отдельных предписаний не

¹ В 1723 г. указом Святейшего Синода «Первое учение» было введено во всеобщее употребление при обучении не только духовных лиц, но и мирян (Полное собрание законов Российской Империи. Собрание I. Т. VII. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. № 4172).

² Ежов А. По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII столетии, и — чему обучались? // Странник. 1896. Т. 1. Апрель. С. 611.

означало, что верующие понимали, какие грехи могут скрываться за несоблюдением той или иной заповеди, а потому воспитатели должны были не только указывать детям на их провинности, но и объяснять своим подопечным, против какой конкретно заповеди данная провинность направлена¹.

«Первое учение» начинается именно с толкования Декалога (глава «О Законе Божии иже въ десятословии»)². Закон в понимании Феофана «есть Божие повеление, чрез Моисея людямъ преданное в десяти заповедехъ» (Первое учение. Л. 1). Декалог дан человеку для того, чтобы он знал, какие поступки угодны воле Бога, а какие — ей противоречат и соответственно как надлежит поступать и от чего воздерживаться³. Но поскольку Закон рассматривается Феофаном в первую очередь как зеркало или отражение человеческих пороков, то при толковании каждого конкретного предписания он говорит преимущественно о том, что заповедь запрещает, и перечисляет по пунктам, кто грешит против данного предписания. Таким образом, предполагалось, что на основе Декалога дети должны были в первую очередь усвоить именно негативные запреты. Позитивные предписания в толкованиях десятословия занимают второстепенное место, поскольку, подчеркивает Феофан, человек спасается в первую очередь не делами, но верой. Более всего позитивных предписаний приводится в контексте толкования 5-й заповеди «Почитай отца и мать свою» и 8-й «Не укради». Так, в частности, в первом случае Феофан подробно останавливается на том, на какие лица распространяется обязанность отеческого почитания. К «первому чину отеческому» относится чин царский. Далее следуют представители светской и духовной власти, по отношению к которым обязывает безусловное повиновение («Повиноватися

¹ На необходимость в контексте каждой заповеди объяснять народу конкретные грехи указывал Петр I в своих заметках относительно сочинения Феофана о евангельских блаженствах. См.: «Заметки Петра I, предложенные Феофану Прокоповичу в качестве плана для книги “О блаженствах против ханжей и лицемеров”» (Чистович И.А. Феофан Прокопович и его время // Сборник статей, читанных в Отделении русского языка и словесности Императорской академии наук. СПб., 1868. Т. 4. С. 125–127).

² Отметим в качестве примечания, что обычай излагать христианское вероучение именно с данного раздела был характерен в первую очередь для лютеранской традиции. Развернутое обоснование Лютер предложил впервые в работе 1526 г. «Немецкая месса» (Herbst W. Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte. Güttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. S. 69–87).

³ Аналогичное понимание функций Декалога Феофан приводит и в «Сокращенном христианском учении» (л. 52) в части III «О Законе Божии которымъ всякъ человекъ долженъ управлять житие свое, дабы вечною живота нелишиться».

оуказомъ ихъ со всякимъ оусердиемъ и тщаниемъ, без роптания». Первое учение. Л. 11об.), почтение, «доброхотная» уплата дани, защита их чести и здравия от «неприятелей, бунтовщиков и изменников <...> даже до излияния крове своєю» (Первое учение. Л. 11об.). В иерархии «чинов отеческих» родители и кровные родственники упомянуты только на третьем месте, поскольку «два чини вышепомянутии попечение имеют о добре общемъ, и по тому болшаго достоинства суть паче естественных родителей» (Первое учение. Л. 12). Если повеления различных «чинов отеческих» противоречат друг другу, тогда надлежит следовать мнению того, кто больше по «чину».

Вопросно-ответная часть толкования заповедей завершается рассуждением «Ведения обще к закону Божию потребная», в котором Феофан в общих чертах повторяет высказанные им в «Книжице» мысли. Вопреки утверждениям оппонентов Прокопович и в данном случае не отрицает, что Декалог обязывает не только народ еврейский, но и всех христиан и «одолжает до скончания мира» (Первое учение. Л. 29). Воплощение Христа отменило лишь внешние, обрядово-ритуальные законы Ветхого Завета, «а сей десятословный нравоучительный законъ, непреложный есть и непременный» (Первое учение. Л. 29об.).

«Первое учение» Прокоповича получило достаточно критичную оценку у современников. Как и в случае с «Книжицей», оппоненты обвиняли Феофана в увлечении протестантизмом, а из всех разделов учебника именно толкования заповедей Ветхого Завета подвергались наибольшим нападкам, поскольку именно там чуждые влияния проявились, по мнению критиков, с наибольшей очевидностью. Пафос всех протестов состоял еще и в том, что этот «зараженный» чуждыми идеями учебник высочайше предписывалось использовать в школе и для наставления верующих в приходе. В частности, в 1727 г. архимандрит Новгородского Юрьева монастыря Маркелл Родышевский (ум. 1742) в своем донесении Петру II открыто обвиняет катехизис Феофана в пропаганде чуждых православии (а именно: протестантских) идей: «Обретаются у насъ въ Россіи книги новоизданній <...> съ толкованіемъ десяти заповедей Ветхаго Завета <...> въ которыхъ книжицахъ преисполнено странныхъ учений, паче-же самыхъ прямыхъ кальвинскихъ и лютерскихъ»¹.

¹ Цит. по: Ежов А. Указ. соч. С. 607. Дискуссия вокруг сочинений Прокоповича имела и определенную политическую окраску, но этот сюжет в настоящем исследовании не рассматривается.

Детальному анализу содержащихся в букваре Прокоповича «заблуждений» посвящен пространный трактат молдавского господаря Димитрия Кантемира (1673–1732) «Места примрачная в катихисисе, иже отъ без имяннаго автора на Славенском языке изданъ и “первое ученпе отроко(м)” имянванъ есть»¹. Больше всего несогласий высказывается именно в связи с толкованием как отдельных ветхозаветных предписаний, так и в связи с пониманием Феофаном Закона в целом. Князь считает, что автор катехизиса совершенно несправедливо сводит «Закон Божий» исключительно только к Декалогу, не включая в понятие «закон» предписания, данные Христом в Новом Завете: «На вопросъ оный, что есть законъ Божій <...> отвещати подобаше, яко Законъ Божій есть ученпе Евангельское еже по блаженному Павлу есть о Христе Иисусе»².

В действительности существуют два Закона – Ветхого Завета и Нового Завета. Первый был дан иудеям «по жестокосердпо сердца ихъ», «Законъ же новаго завета полный благодати, освобождаетъ закона греха»³, и именно его изложение должно быть представлено в букваре. Кантемир возражал и против тезиса, что все злые поступки человека проистекают от «первобытного естественного повреждения» («греховнымъ прародителей повреждениемъ преклонни есмы о(т) начала життя ко злу», как выражал эту мысль Прокопович⁴); тезиса, который был краеугольным камнем в обосновании Феофаном «неудобоносимости законного ига». Кантемир не видел необходимости в столь подробном, выдержанном в духе западной схоластики толковании ветхозаветных предписаний, с детальным перечислением грехов против каждой заповеди. Не приемлет князь и «законнический» подход Феофана (в частности, воспринятую последним от Августина мысль о невозможности отпустить грехи кающемуся, если последний не возместил нанесенный другим ущерб⁵): такой подход справедлив лишь по отношению к закону и суду чело-

¹ Далее цитируется по рукописи: ОР БРАН. Шифр 33.11.3 (описание рукописи: Бабий А.И., Ничик В.М. Д. Кантемир и Ф. Прокопович // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). Киев : Наукова Думка, 1978. С. 118).

² Места примрачная. Л. 13–13об. Напомним, что аналогичное мнение высказали еще Стефан Яворский и Феофилакт Лопатинский.

³ Места примрачная. Л. 78об.–79.

⁴ Первое учение. С. 2.

⁵ Имеется в виду максима Августина «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» (*Augustinus. Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Col. 662*).

веческому, а Закон Божий основан на милосердии, и им не может быть прощен только грех против св. Духа¹.

На критику Кантемира Прокопович ответил письмом на имя неизвестного духовного лица (вероятно, грека Афанасия (в миру Анастасия) Кондоиди (ум. 1737), проживавшего в то время в доме у Кантемира).

Данное письмо приводится в приложении к русским рукописным спискам «Мест примрачных»². Феофан последовательно, пункт за пунктом, разбирает доводы своего оппонента, хотя и не приводит никаких новых, не использованных уже в «Первом учении», аргументов в защиту своей позиции.

III

После «Первого учения» толкование заповедей Декалога становится неотъемлемой частью всех популярных катехетических поучений, издававшихся в составе учебной литературы. Позднейшие сочинения этого жанра митрополита Московского Платона (Левшина, 1737–1812)³ создавались под сильным влиянием сочинений Прокоповича, во многом буквально следуя предложенной Феофаном модели структурирования и толкования истин вероучения. При этом фрагменты о Декалоге составлялись Платоном как переделка раздела о заповедях из «Первого учения»⁴.

Полемику вокруг сочинений Прокоповича можно рассматривать значительно шире, чем просто богословско-интеллектуальную дискуссию об исполнимости ветхозаветных предписаний и их роли в жизни христиан. В связи с предпринятыми в эпоху Петра I реформами в сфере образования речь шла по сути о содержании религиозного образования в начальной и средней школе.

¹ Места примрачная. Л. 69об. Позиция Кантемира проанализирована также в: *Извеков Д.Г.* Указ. соч. С. 19–29; *Ежов А.* Указ. соч. С. 602–604.

² Например: ОР БРАН. Шифр 33.11.3. Л. 101–108.

³ Православное учение, или сокращенная христианская богословия. СПб., 1765; Краткий катехизис ради обучения малолетних детей христианскому закону. М., 1775; Сокращенный катехизис для обучения отроков с присовокуплением молитв и христианского нравоучения. Бг.

⁴ *Ежов А.* Указ. соч. С. 70.

Сторонники старины, такие, как князь Кантемир, ратовали за сохранение архаичных моделей религиозного обучения, восходивших, по их представлениям, едва ли не к апостольским временам и апробированных многовековой традицией¹. В рамках этой модели не было места для формализованных в соответствии с ветхозаветными предписаниями норм поведения и социальных обязанностей христианина.

Феофан Прокопович предложил новое содержание религиозного образования, когда важной составляющей изложения веро- и нравоучения становился Декалог.

Именно на его основе Феофан делает попытку сформулировать какой-то кодекс практического поведения и основных христианских, а также по большому счету и гражданских обязанностей². В своих реформаторских поисках богослов обращается в том числе и к протестантским образцам, в меньшей степени заимствуя фактический материал, а в большей степени – подходы и методы изложения. Для самого Прокоповича это стало ответом на засилье католической схоластики в духовном образовании той эпохи.

Оппоненты Прокоповича чутко уловили эту протестантскую нотку в его сочинениях и выступили против проникновения идей протестантизма в русское богословие. Обвиняя Феофана в симпатиях к чуждым православии идеям, они ссылались в первую очередь на материал киевских лекций богослова и его толкование Декалога³.

¹ «Церковь соборная <...> может быть от самыхх прпе(м)ши апостоловъ [якоже древность употребленпя показуетъ] христианскимъ пачеже своимъ чадомъ ученпя <...> образъ и правила показала и уставила <...> которое ученпя правило даже до сего дне везде содержится, где сиречь восточныя церкви процветаетъ ученпле». И далее Кантемир подробно описывает ступени освоения детьми религиозного знания (Места примрачная. Л. 30б.–90б.).

² В составленном при активном участии Прокоповича «Духовном регламенте» говорилось о намерении сочинить книжицу «о собственныхъ всякого чина должностяхъ», которая вместе с «Первымъ учениемъ» использовалась бы в школьной практике (СПб., 1721. С. 10).

³ *Титлинов Б.* Феофан Прокопович // Русский биографический словарь. Т. Яблоновский–Фоминъ. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1913. С. 403; *Червяковский П.А.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1877. № 7–8. С. 32–33; *Müller L.* Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1951. S. 52–90.

Хотя критики сочинений Прокоповича в данном случае совершенно точно определили источники его богословского вдохновения¹, они не сумели правильно понять ни концепции «ига неудобьносимого» Феофана, ни интенций, которыми он руководствовался при создании нового учебника, ни самой прагматической мотивированности протестантских симпатий Феофана².

¹ Любопытно, что хотя «Первое учение» было столь критично встречено в России, учебник почти сразу же был переведен на английский и немецкий языки и воспринимался на Западе как авторитетное изложение православного вероучения.

² Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 58; Червяковский П.А. Указ. соч. С. 4, 13.

Б.Н. Кашников

Современный дискурс справедливости и глобальный патримониализм

Условия дискурса справедливости

Дискурс справедливости, о необходимости которого так часто можно слышать, в особенности от последователей Ю. Хабермаса и в особенности в Германии, испытывает весьма значительные трудности. С одной стороны, наша интуиция поддерживает нас в уверенности, что за понятием справедливости должна скрываться более или менее общая реальность; с другой стороны, наш опыт, особенно опыт общения, убеждает нас, что под справедливостью все же понимаются довольно разные вещи. Дело не только в различии языка. Многозначительность справедливости сохраняется внутри одного и того же языка. Это обстоятельство затрудняет дискурс. Например, мы не можем говорить о дискурсе справедливости в современной России. Не существует даже поля этого дискурса как негласного соглашения о единстве терминов. Это не значит, что о справедливости не говорят. Напротив, говорят много, но при этом:

- ◇ вкладывают в термин различный смысл. Произнося этот термин, мало кто поднимается до уровня обобщений, но судит почти исключительно о своем собственном положении;
- ◇ этот смысл часто не имеет отношения к морали. Иначе говоря, справедливость приобретает чисто инструментальную функцию эмоционального давления и решает задачу продвижения интереса того или иного лица. А. Макинтайр, как известно, полагал, что такова печальная судьба вообще всех моральных понятий в современном обществе и связывал это с явлением эмотивизма¹. В России даже существует политическая партия, которая возвела справедливость до степени главного орудия своего пиара, несколько не продвинувшись в осмыслении этого понятия;
- ◇ отдельные высказывания о справедливости и несправедливости не связаны между собой логической или преемственной связью в том смысле, что дис-

¹ См.: Макинтайр А. После добродетели. Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.