

Библейское богословие в России

УДК 241.6

М. А. Корзо*

«В ДЕСЯТОСЛОВИИ НИЧТОЖЕ ЯВЛЯЕТ НАМ ВЕЧНОГО ОБЕТОВАНИЯ». К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ДЕКАЛОГА В ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ XVII — НАЧАЛА XVIII ВВ.

В богословской мысли и пастырской практике восточнохристианской Церкви Декалог не играл до к. XVI заметной роли. Проникая в православную книжность сначала Речи Посполитой, а затем и Московской Руси под влиянием католических и протестантских памятников, Декалог первоначально воспринимался лишь как дополнение предписаний Нагорной проповеди. Его утверждение в качестве базового элемента катехезы происходит в нач. XVIII в. под влиянием «Первого учения отроком» и иных сочинений Феофана Прокоповича.

Ключевые слова: Декалог, православная традиция, иноконфессиональные влияния, Феофан Прокопович.

M. A. Korzo

«Nothing gives us eternal promise in the Decalogue». Some remarks to the place of the Decalogue in the Orthodox thought, the seventeenth — the eighteenth centuries

Until the end of the sixteenth century the Decalogue had played not very prominent role in the theological thought and pastoral practice of the East Christian Church. Although under the influences of Catholics and Protestant texts the Decalogue penetrated later into the Orthodox ones, he was long seen as a kind of addition to the prescriptions of the Sermon on the Mount. Only thanks to the primer «Pervoe učenje otrokom» by Feofan Prokopovič and other works of the author the Decalogue found its place in the catechetical instructions of the eighteenth century.

Key words: Decalogue, Orthodox tradition, ino-confessional influences, Feofan Prokopovič.

В учении и практике Католической Церкви ветхозаветным предписаниям всегда отводилось значительное место. В качестве самостоятельной единицы приходской катехезы Декалог использовался с конца XII в.: не содержащее какого-либо толкования простое перечисление запретов и предписаний излагалось в удобной для запоминания со слуха рифмованной форме [14, s. 266–268]. К XV в. широкое распространение получают пространные рифмованные декалоги, которые слагались как для нужд приходской практики, так и для проведения сельских миссий. Особая роль в развитии этого религиозного жанра принадлежит францисканцам [17, s. 171–172, 209–212, 221–222].

* Маргарита Анатольевна Корзо — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН, korzor@mail.ru.

Все эти процессы не в последнюю очередь были связаны с возрождением интереса к библеистике, когда появляются специальные сочинения с толкованием десяти заповедей и обоснованием его роли в жизни простых верующих. Такое внимание к ветхозаветным предписаниям можно объяснить по крайней мере тремя факторами. Католическое каноническое право рассматривало заповеди Декалога как универсальное обобщение всех данных Богом правовых установлений, как изложение естественного права, вписанного в душу человека, но затемненного в результате грехопадения [см. 13]. Ветхозаветные предписания служили также основой для классификации греховных деяний во время исповеди; именно на их основе в католической моральной теологии более позднего времени составлялись т. н. «испытания совести». Третьим фактором можно считать учение о недостаточности одной лишь веры для спасения, учение о необходимости добрых дел. В рамках данного учения добрыми могут считаться лишь те поступки, которые угодны Богу, то есть те, что непосредственно вытекают из его предписаний. Отсюда и стремление католических моралистов дать в толковании Декалога наиболее подробный перечень того, что Бог предписывает человеку и что Он ему запрещает. Догматическое постановление об обязывающей для христиан силе ветхозаветных предписаний было вынесено Тридентским собором (1545–1563) [см. 15].

Очередной всплеск интереса к Декалогу замечен к эпохе Реформации, когда Декалог, по замечанию Дж. Босси, все больше превращается в основополагающую систему христианской этики [12, р. 116]. В богослужебной практике многих протестантских общин также утвердился обычай совместной рецитации десяти заповедей [16, 86–88]. В пастырской и педагогической практике лютеран с особой силой акцентировались нравственно-дисциплинирующие функции ветхозаветных предписаний. С их изложения Мартин Лютер начинает свой «Краткий катехизис» 1529 г., задавая этим базовую модель для построения катехитических поучений не только лютеран, но и представителей других протестантских конфессий. Именно в среде богословов ранней Реформации разгорелась дискуссия о том, насколько нравственные предписания Ветхого Завета сохраняют обязывающую силу после провозглашения Христом закона любви как главного принципа жизни христианина и стоит ли вообще провозглашать Декалог (или Закон, как чаще всего он именовался в протестантской мысли той эпохи) верующим, то есть тем, кому было адресовано благовестие Евангелия? В рамках данной дискуссии, получившей условное название «антиномистского спора», было сформулировано ключевое для Протестантизма учение о «трех функциях Закона».

В восточнославянской традиции Декалогу отводилось совершенно иное место. Так называемый четый тип Библии, включающий фрагменты ветхозаветных книг, получает сколько-нибудь широкое распространение только с конца XV в. Нет свидетельств, что десять заповедей упоминались в Паримейниках. Одно из самых ранних их перечислений мы встречаем в антииудейском памятнике «Палея толковая» и в Хронографе русской редакции [8, стб. 595–596] [см. 10]. Декалог упоминается и в ряде правовых памятников в составе компиляции греческого происхождения «Избрание от закона Богом данного Израилю, тоже Моисеем». Данный памятник, содержащий простое перечисление ветхозаветных предписаний без какого-либо их истолкования воспроизводится также в сборнике «Мерило праведное» и в печатных версиях «Кормчей книги» XVII в.

Использование схемы Декалога в покаянной практике, а также в катехитических сочинениях восходит в восточнохристианской традиции к рубежу XVI–XVII вв. И в этом можно усмотреть значительное влияние католической моральной теоло-

гии. Усвоение нового понимания роли ветхозаветных предписаний происходило постепенно. Еще в популярных в Речи Посполитой четвѣх сборниках «Учительных Евангелиях» конца XVI в. десять заповедей ассоциировались не всегда только с фрагментом Исх 20: 1–17. Присущее же западной традиции понимание распространяется первоначально в православной книжности Речи Посполитой; и уже посредством украинских и белорусских катехизисов влияния эти проникают в XVII в. и в московскую книжную традицию.

При этом весьма симптоматично, что хотя православные авторы и начинают включать толкования Декалога в свои учительные сочинения, они зачастую предваряют их вопросом о том, в какой мере новозаветный человек должен следовать установлениям Ветхого Завета. Как в самом раннем православном пространным катехизисе, созданном в пределах Киевской митрополии — «Большом катехизисе» деятеля братского движения Лаврентия Зизания (М., ок. 1627), так и в «Православном исповедании веры» Киевского митрополита Петра Могилы (церковнославянская версия — М., 1696) Декалогу противопоставляются шесть «совершеней» Нового Завета. Речь идет об уточнении Христом предписаний Закона в Нагорной проповеди через противопоставление: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...». Впоследствии книжникам украинско-белорусского происхождения, которые создавали свои вероучительные сочинения в московских пределах и — что еще более важно — для великорусского читателя, было уже совершенно не свойственно такое осторожно-дистанцированное отношение к заповедям Ветхого Завета [см. 5].

Несмотря на утверждение Декалога в качестве органической части катехитической литературы, в XVII в. мы не встречаем посвященных ему пространных богословских рефлексий. Первый опыт подобного рода принадлежит перу выходца из стен Киево-Могилянской академии Феофану Прокоповичу. Еще в киевский период жизни, в 1712 г., им было составлено небольшое по объему сочинение «Книжица, в ней же повесть о распри Павла и Варнавы съ иудействующими». Опубликованная лишь в конце XVIII в. (латинский перевод — Лейпциг, 1782; русская версия — М., 1784), работа эта имела довольно ограниченное хождение, хотя и вызвала целый ряд полемических откликов у современников.

Рассуждение Феофана выстраивается вокруг фрагмента Деян 15: 10. Автор ставит перед собой задачи прояснить, что именно имел в виду апостол, когда говорил о Законе Моисея; показать, в чем конкретно состоит непосильность («неудобносимость» в терминологии сочинения) Закона для христианина, и, наконец, объяснить, какую роль играют заповеди Ветхого Завета в жизни человека Завета Нового.

Полученный через Моисея Закон распадается на Законы нравоучительный, обрядовый и судебный. Последний Феофан из своего рассуждения исключает. Во время распри апостола Петра с «иудействующим» крылом молодой христианской общины, как считает богослов, речь шла о двух первых Законах — нравоучительном и обрядовом. Петр ставил 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 [6а, 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. А потому, 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: почему оправдание Законом требует от человека полного безгрешия и почему никто (даже святые и праведники) не может быть свободен от власти греха.

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» (курсив мой. — М. К.) [6а, с. 33]. 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 воле-расположение составляют суть совершенного (или спасающего человека) законотворения. Наследие же 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 [6а, 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.

И 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», — так обобщает Феофан императив Ветхого Завета. Но поскольку уже первый человек не выстоял в этой заповеди, «по сему случаю закон Божий [уже] не жизни податель» [6а, 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», — резюмирует свои рассуждения Прокопович [6а, с. 122].

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 закон, познавал бы скудости своя» [6а, 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» [6а, с. 142]).

«Книжица» Прокоповича вызвала сильное недовольство у ряда иерархов русской Церкви. Весьма примечательно, что оппонентами Феофана выступили не великорос-

сы, 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 симпатии.

Местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский перечисляет заблуждения Феофана в одном из писем 1718 г. в связи с поручением Петра I поставить Прокоповича и ряд других иерархов на «вдовствующие престолы» [6, с. 5–8]. Предположительно к этому же времени относится и направленное против «Книжицы» полемическое сочинение Яворского «Иго удобьносимое» [см. 2]. Не называя нигде Прокоповича по имени, местоблюститель именует его «противником». Вторым значимым оппонентом выступил ректор Киевской Академии Феофилакт (Лопатинский), который в свое время вместе с Феофаном закончил курс наук в Могиланской коллегии в Киеве. Рукопись «Иго Господне благо и бремя его легко, си есть, закон Божий, с заповедьми своими от призрачных, новоизмышленных тяжестей и неудобств противнических свободен» [7] [см. 4] 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, состояли 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 христиан. 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 Закона 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» (Иго удобьносимое. — Л. 396). А потому даже добрые дела праведников являются, как утверждает автор «Книжицы», по сути дела грехами.

Богословы обвинили Прокоповича в том, что «истое намерение его было в письме оном показати православным читателем путь къ Лютерству и Калвинству <...> под покровом толкования словес Петровых, и изобретения ига неудобьносимаго в законе господнем» (Иго господне благо. — Л. 326) и «Книжица» вносит «в мир Российский мудрования оная Реформатская, доселе в Церкви Православной не слышанная» (Иго господне благо. — Л. 9 об.), поскольку сам тезис о неисполнимости Закона, как считали оппоненты Феофана, — это «ересь лютеранская и калвинская» (Иго удобьносимое. — Л. 3).

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 отроком», основную часть которого составляло катехитическое поучение; на протяжении всего XVIII в. сочинение было основным школьным катехизисом в Российской Империи. В 1723 г. указом Святейшего Синода «Первое учение» было введено во всеобщее употребление при обучении не только духовных лиц, но и мирян [9, № 4172]. Десятословие стало самостоятельным объектом анализа и в другом, подготовленном Феофаном на материале киевских лекций, но изданном уже после его смерти катехизисе «Сокращенное христианское учение» (СПб., 1765). 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) [3, с. 611]. С другой стороны, этот катехизис был полностью воспроизведен в 1790 г. в «Букваре языка славенского» 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 30-х гг. XVII в., 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 десятословие.

«Первое учение» сочинялось Феофаном по повелению Петра I: в предисловии он объясняет, что именно царь пожелал, чтобы было составлено толкование Декалога и напечатано в составе букваря, дабы дети впредь осваивали азы грамотности не по псалмам и молитвам, но на тексте толкования Закона.

«Первое учение» начинается именно с толкования Декалога (глава «О Законе Божии иже въ десятословии»). 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 воздерживаться. 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, как подчеркивает Феофан, человек спасается в первую очередь не делами, но верой. 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.

«Первое учение» получило достаточно критичную оценку у современников. Феофан снова был обвинен в увлечении протестантизмом, а из всех разделов учебника именно толкования заповедей Ветхого Завета подвергались наибольшему 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.

Детальному анализу содержащихся в букваре Прокоповича «заблуждений» посвящен пространный трактат молдавского господаря Димитрия Кантемира «Места примрачная в катихисисе, иже от без имяннаго автора на Славенском языке издан и “первое учение отроко(м)” имянован есть» (далее цитируется по рукописи: ОР БРАН. — Шифр 33.11.3; описание рукописи [1, с. 118]). 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 вопрос оный, что есть закон Божий <...> отвещати подобаше, яко Закон Божий есть учение Евангельское еже по блаженному Павлу есть о Христе Иисусе» (Места

примрачная. — Л. 13–13 об). В действительности существуют два Закона: Ветхого Завета и Нового Завета. Первый был дан иудеям «по жестокосердию сердца их», «Закон же новаго завета полный благодати, освобождает закона греха» (Л. 78 об–79) и именно его изложение должно быть представлено в букваре. Кантемир возражал и против тезиса, что все злые поступки человека проистекают от «первобытного естественного повреждения» («греховным прародителей повреждением преклонни есмы о(т) начала жития ко злу» — как выражал эту мысль Прокопович (Первое учение. — С. 2)); 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 ущерб (имеется в виду максима Августина «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» [11, col. 662]): такой подход справедлив лишь по отношению к закону и суду человеческому; а Закон Божий основан на милосердии, и им не может быть прощен только грех против Св. Духа (Места примрачная. — Л. 69 об. Позиция Кантемира проанализирована также в [3, с. 602–604] [4, с. 19–29]).

На критику Кантемира Прокопович ответил письмом на имя неизвестного духовного лица (вероятно, грека Афанасия (в миру Анастасия) Кондоиди, проживавшего в то время в доме у Кантемира). Данное письмо приводится в приложении к русским рукописным спискам «Мест примрачных» [7, л. 101–108]. 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.

После «Первого учения» толкование заповедей Декалога становится неотъемлемой частью всех популярных катехитических поучений, издававшихся в составе учебной литературы. Позднейшие сочинения этого жанра митрополита Московского Платона (Левшина) («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». Б. г.) 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» [3, с. 70].

Таким образом, Феофан Прокопович предложил новое содержание религиозного образования, когда важной составляющей изложения веро- и нравоучения становился именно Декалог. Именно на его основе была сделана попытка сформулировать кодекс практического поведения и основных христианских, а также, по большому счету, и гражданских обязанностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабий А. И., Ничик В. М. Д. Кантемир и Ф. Прокопович // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). — Киев, 1978.
2. Государственный Исторический Музей, Москва. Отдел рукописей. — Собрание Уварова № 153–1°.

3. Ежов А. По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII столетии, и — чему обучались? // Странник. — 1896. — Т. 1. Апрель; 1896. — Т. 2. Май.
4. И[звеков] Д. Один из малоизвестных литературных противников Феофана Прокоповича // Заря. Журнал учено-литературный и политический, издаваемый В. Кашпиревым. — 1870. — Август. Отдел второй. — С. 1–35.
5. Корзо М. А. Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого // Этическая мысль. Вып. 10 / Ред. А. А. Гусейнов. — М., 2010. — С. 156–173.
6. Послание Стефана Яворского, Митрополита Рязанского и Муромского, к Преосвященнымъ Алексию Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому, об учении Иеромонаха Феофана Прокоповича // Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. — 1864. — Кн. 4. Смес. — С. 5–8.
- 6а. Прокопович Ф. Книжица. — М., 1784.
7. Отдел Рукописей Библиотеки РАН, Санкт-Петербург. — Шифр 31.4.28; Шифр 33.11.3.
8. Палея толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников С. Н. Тихомирова. — М., 1892.
9. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание I. — СПб., 1830. — Т. VII.
10. Хронограф редакции 1512 года // Полное Собрание Русских Летописей. — М., 2005. — Т. 22.
11. Augustinus. Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. — Parisiis, 1841. — Т. XXXIII.
12. Bossy J. Christianity in the West, 1400–1700. — Oxford; New York, 1987.
13. Bossy J. Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. — Cambridge, 1988. — P. 214–234.
14. Dajczak J. Katechetyka. Metody, przedmioty, dzieje katechezy i osobowość katechetyczna. — Warszawa, 1956. — S. 266–268.
15. De iustificatione. Ca. 19 // Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini. — Romae, 1904. — P. 32.
16. John Calvin: a biography / Ed. T. H. L. Parker. — London, 1975.
17. Wydra W. Polskie dekalogi średniowieczne. — Warszawa, 1973.