

Марина Киселева

ПРОБЛЕМЫ МОРАЛИ В ПРОПОВЕДЯХ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

Известно, что проповедь заняла свое место в репертуаре русской книжности стараниями приглашенных в Москву царем Алексеем Михайловичем выпускников Киево-Могилянской коллегии. Усилившиеся во второй половине столетия в результате войн с Речью Посполитой контакты с Украиной обратили внимание московских властей на уровень знаний, которым обладало южнорусское духовенство. Созданная к тому времени в южнорусских землях система образования, включавшая начальные братские школы и коллегии, дававшие духовное образование, в Киеве, Львове, Вильно, Полоцке и др. западных и южнорусских городах¹, была для Москвы невероятным новшеством, которого одновременно и желали, и боялись в верхах. Поэтому реальные контакты складывались чрезвычайно медленно. Еще в 1640 г. митрополит Петр Могила, реформатор Киевской митрополии, предложил устроить в Москве монастырь, населить его учеными монахами, выходцами из украинских школ и коллегий, а затем открыть при нем школу. И тогда, и много позже это предложение не было принято. Лишь спустя девять лет первые ученые-могилянцы, Епифаний Славинецкий и Арсений Сатановский, прибыли в Москву по приглашению царя. Через год к ним присоединился Дамаскин Птицкий. Из всех троих надолго с Москвой связал свою жизнь Епифаний Славинецкий, снискав уважение и авторитет среди духовной элиты и Московского двора.

Работа киевлян на Печатном дворе касалась не только sprawy и издания богословских книг, но и переводов по царскому указу книг «внешней мудрости». В своей челобитной царю в 1652 г. Арсений Сатановский сообщал о том, что по указанию Московского двора ему было поручено найти книгу саксонского проповедника XV в. Меффрета. С большим трудом он снял копию с найденного в Киеве оригинала, а затем уже в Москве перевел ее².

¹ См. об этом подробно: Харлампович К. В. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*. Казань. 1914. Т. 1.

² Белоброва О. А., Матвеева Е. Н. *Арсений Сатановский* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. XVII в. СПб., 1992. Ч. 1. С. 111.

В переводе книга носила название «*Огород царицы или поучение некоего учителя, именем Мефрета, собрана от 220 творцов греческих и латинских, как внешних философов, стихотворцев и историков, врачуя также и духовных богословцев и сказителей писания божественного*»³. В дальнейшем мы еще обратимся к этому автору, здесь же заметим, что именно жанр проповеди нес с собой расширение знаний русских книжников, насыщая тексты проповедей разнообразными примерами, подходящими к той или иной теме.

Известно, что Епифанию Славинецкому за долгие годы жизни в Москве († 1675) принадлежит около 150 работ переводных и собственных, среди которых около 60 проповедей, хотя не известно, выступал ли он с ними лично. И снова можно обнаружить соединение проповеднического труда и интереса к «внешней мудрости». Среди переведенных им сочинений географический труд Блау «*Позорище вся вселенная, или Атлас новый, в нем же начертание и описание всех стран...*» (совместно с Арсением Сатановским); «*Анатомия*» Везалия; «*Гражданство обычаев детских*» Эразма Роттердамского⁴. Последний труд непосредственно выводил книжника на темы морали и воспитания нравственного христианина.

Разумеется, основным источником проповеди является Священное Писание. Выпускник Киево-Могилянской коллегии, перебравшийся также по приглашению царя из Полоцка на Московский двор, иеромонах Симеон, тексты которого будут нас занимать в этой статье, открывает сборник проповедей «*Вечеря душевная*» «Словом в день нового лета» (на 1 сентября) с благодарностью Господу за прошедший год и молении о мире, здравии и благословении на грядущий год, вспоминая Божественное Писание как источник самых разных богатств, питающих душу верующего. Человек обретает себя самого, обращаясь к Писанию, в котором он находит важнейшие ответы, вопрошая о Боге, его творениях, о человеке, о мире настоящем и будущем, о тайном, скрытом знании и др. Писание показывает ему «лице наше внутренне», давая наставление, как совершенствовать себя через обличение пороков, наказание их, как праведно жить. Чтение Писания и его толкование позволяет различать людей по их уму и образованности. «Украшенные» мудростью способны читать и понимать Божье Слово (к таким относятся проповедники), «неискусные» способ-

³ Цит. по: Харлампович К. В. *Малороссийское влияние*. С. 140.

⁴ См.: Там же. С. 140–141; Панченко А. М. *Епифаний Славинецкий* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. XVII в. СПб., 1992. Ч. 1. С. 309–313.

ны лишь внимать Слову, но «по глубокой пучине Писания» как проповедникам им плыть невозможно⁵.

С самого момента появления книжных проповедей по образцу известной книги украинского проповедника Иоанникия Галятковского «*Ключ разумения*», имеющей в приложении «Наука, албо способ зложения казания» правила проповеднического искусства, стало понятно, что проповедь как самостоятельный жанр таит в себе много возможностей как для нравственного воспитания православной паствы, так и для образования ее не только в вопросах веры, но и во «внешней мудрости». Популярность проповеди в XVII в. в украинских землях велика, ее постепенное проникновение в пределы Московского царства объясняется рядом причин, не последней среди которых была задача христианского просвещения и воспитания паствы⁶. Книжный вариант проповедей был адресован, прежде всего, образованному меньшинству, с тем чтобы священник мог научиться самостоятельно составлять проповеди, не только придерживаясь правил, но и внося элементы собственного, пусть и минимального творчества. Иными словами, священников нужно было учить составлять и самостоятельно произносить проповеди. На выполнение этих задач и были направлены сборники проповедей, выходящие из-под пера ученых могилянцев.

Пожалуй, впервые в академической литературе подробный анализ существа проповеди XVII в., ее структуры, характеристик, правил для самого проповедника дан Ю. С. Самариним в третьей части его известной диссертации, посвященной творчеству Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, которая имеет название «*Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники*»⁷. Проповедник определен им как «живой посредник» между Церковью и частными лицами, а проповедь как «самое дело посредничества»⁸. Предметом и содержанием проповеди становятся «убеждения и дела людей как оскорбляющие догматы и законы Церкви»⁹, которые определяют имеющиеся в проповедях две

⁵ См. об этом также: Елеонская А. С. *Русская ораторская проза в литературном процессе XVII в.* М. 1986. С. 102.

⁶ Обратим внимание, что в это же время из украинских и белорусских земель до Москвы доходят катехетические сборники и постепенно начинает формироваться новый книжный жанр катехизиса в пределах царства. См. об этом: Корзо М. А. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований.* М., 2007. 672 с.

⁷ Самарин Ю. С. *Стефан Яворский и Феофан Прокопович* // Самарин Ю. С. *Избранные произведения.* М., 1996. Ч. 3. С. 294–396.

⁸ Там же. С. 300.

⁹ Там же. С. 301.

части. Первая — *догматическая*, опровергающая ложные мысли, суеверия, сомнения и проч., противоречащее вере; вторая — *нравственная*, которая «направлена на обличение пороков и наставление в добрых делах»¹⁰. Безусловно, обе эти части между собою тесно связаны, считает Самарин; от себя добавим, что они совсем не обязательно структурно выделены, именно в таком неразделяемом виде мы можем наблюдать их в текстах Симеона Полоцкого.

Учительный характер проповеди, особенно в ее «нравственных частях», дает возможность автору следовать не только догматическим текстам Священного Писания, но и привлекать разнообразный философский, исторический, мифологический материал, который, разумеется, подчинен главной теме проповеди¹¹. Эта особенность тесно связана с риторической культурой, которой принадлежит проповедь. Самарин непосредственно выводит проповедь из общего красноречия, отмечая моменты самостоятельного творчества:

Оратор, равно как и проповедник, заимствует содержание своего слова, берет факт из действительности, его окружающей; но он не ограничивается признанием этой действительности или ее изображением в ее случайности. Он не покоряется ей, а стремится пересоздать ее согласно с идеею, с законами религиозными или государственными. [...] общие законы, удерживая характер отвлеченности, составляют живой интерес оратора, его личное убеждение. Это убеждение он старается передать во всей его силе другим. При этом развитие содержания и образ изложения находятся в его власти и от него зависят. Все это дает красноречию вид свободного творчества¹².

Наконец, хочу еще обратить внимание на вопрос не только методологического, но и содержательного свойства. Вопрос следующий: имеем ли мы право говорить о *проблемах морали* в русской культуре XVII в., не является ли такая постановка следствием модернизации культурного прошлого? Казалось бы, вполне очевидно, что нормы нравственности в русской книжности второй половины XVII в. полностью подчинены догматам православия. Как же в таком случае возможна проблематизация в вопросах

¹⁰ Там же.

¹¹ Здесь уместно еще раз напомнить работу Елеонской, где достаточно подробно представлен этот, как она называет, «посторонний материал». Анализируя проповеди Симеона Полоцкого, исследовательница показывает, что он «выполняет, с одной стороны, просветительскую функцию, как бы представляя «семь свободных наук», которым должно овладеть молодое поколение; с другой — формирует моральные и социальные принципы читателей». (Елеонская А. С. *Русская ораторская проза...* С. 106 и далее).

¹² Самарин Ю.С. *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*. С. 294–295.

морали? Может быть, это риторический прием, столь свойственный проповеди? Или влияние южнорусских полемических текстов, получивших распространение среди русских книжников? А может быть, это результат книжных заимствований — следствие появления в Московском царстве книжных переводов из Европы, с одной стороны, и образованности киевских ученых старцев, знакомых с еще более широким кругом литературы католической и протестантской, чем та, что была доступна русским книжникам в переводах? Наконец, возможно, проблемный характер нравственных вопросов связан с противостоянием, возникшем в связи с никоновскими реформами и ответом на них протопопа Аввакума, также страстного проповедника, моралиста-«консерватора». Раскол, коснувшись не только веры и обряда, но и оснований морали, разделив русское общество «на мучеников за старую веру», какими видели себя старообрядцы — истинные христиане, следующие традиции в христовой вере, сохраняющие Слово Божье и готовые умереть за «единый аз», — и официальную Церковь, поддержанную двором, позволившую себе изменить книжное Слово и реформировать обряд. Приверженцы последней, обладая властью, определяли деяния и поступки старообрядцев как измену православию и отечеству, ставя тем самым их вообще вне христианской морали. Для старообрядцев же власть стала воплощением сил сатаны, следовательно, порча нравов и измена вере отцов относилась к представителям церковной и царской властей.

Будем иметь в виду все вышесказанное, обращаясь к текстам Симеона Полоцкого с тем, чтобы попытаться понять, традиционен ли он в «нравственных частях» своих проповедей, поучая паству, или же в его проповедях можно найти рассуждения, свидетельствующие о проблематизации морали, о том, что моральные вопросы можно и нужно обсуждать.

* * *

В христианской морали все положительные качества человека есть результат деяний по заветам и заповедям Господа, все отрицательные — результат козней дьявола. Дихотомия добра/зла, честности/бесчестия, гордости/смирения, лености/трудолюбия и т.д. не только структурирует нравоучительный характер Слов в проповеднической литературе¹³, но и работает как риторический прием, позволяющий автору достаточно просто и внятно воз-

¹³ Самарин писал о двух сторонах проповеди — положительной (обличение пороков и наставления) и отрицательной (опровержение ложных мыслей, суеверий, сомнений и проч., а также уяснение и напоминание догматов Церкви) (Самарин Ю. С. *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*. С. 301).

действовать на своих слушателей. Кроме того, культура Барокко, пришедшая в Россию вместе с югославянским влиянием, — это культура контрастов, в которой нравственное противостояние Благодати, исходящей от Бога, и искушения, провоцируемого дьяволом, проходящее через душу человека и вынуждающее его волю совершать добрые или злые поступки, нашло для себя законное место. Симеон в предисловии к *«Вечере душевной»* пишет «Стиси краесогласния на дверь книги сея», обыгрывая метафору «двери» как Благодати в душу и сердце человека. Господь «толкает» через Благодать сердце грешника, но человек, увлеченный своим грехом, не желает слушать Христа и оставляет «двери сердца» закрытыми:

Толкает Господь чрез Благодать возбуждающую в сердце грешника, хотя внити в не чрез благодать имственную, и учредити его посещением си и дружеством. Но грешник аще и слышит толцание, не отверзает дверей сердца своего, отрецается со Христом вечеряти, егда грех часто дея, нрав стяжает грехопадения, и презирает покаяние...¹⁴

В *«Обеде душевном»*, в «Слове 2 в неделю первую по сошествии Святого Духа», посвященному толкованию фрагмента из Евангелия от Матфея (гл.1) «иже погубит душу свою мене ради, обращает ю» Симеон дает общую картину борьбы злого и благого начал:

Борец и воин есть всякий человек в мире сем, ибо искушение или брань есть житие человеческое на земли, брань же с плотию, с миром и с демоном: брань о отечестве небесном, о свободе вечной, о венце славы бессмертныя: [...] иже претерпит до конца, той спасен будет¹⁵.

Существенно, что в начальных проповедях на праздник Сошествия Святого Духа проповедник подчеркивает мысль, что благодать нисходит не только на избранных — апостолов и мучеников (мученикам он посвящает первое Слово в первую неделю праздника), она возможна для каждого человека и проявляет себя как воздаяние в успешной борьбе с земными страданиями и искушениями. Барочные контрасты в этой проповеди создают яркий образ земных страстей и небесных воздаяний. Люди

...за временныя скорби вечныя воспримут утехы; за темницы — свет невечерний; за узы — свободу вечную; за вериги — гривны от Царя Небеснаго; за отсечение главы — венцы славы; за смерть лютую — жизнь сладкую; за изгнание земное — отечество небесное; за убожество добровольное — сокровище некрадимое; за злострадания — вечное блаженство (л. 119–119 об.).

¹⁴ Симеон Полоцкий. Вечера душевная. М., 1683. Л. 3 об.

¹⁵ Симеон Полоцкий. Обед душевный. М., 1681. Л. 115 об. Далее сноски в тексте в скобках с указанием на лист.

Этот мотив достаточно часто повторяется и в других проповедях, становясь «моральным рефреном» проповеднической риторики. Однако в этой проповеди Симеон позволяет себе философствование на тему о блаженстве и вспоминает «верх философов» Аристотеля. По этому философу, «блаженство есть желание исполнение», однако «в мире сем» этого никто исполнить не может, «ибо аще кто и всю обрящет вселенную еще восхощет мира искати иного» (там же). Примером такого ненасытного в исполнении желаний человека Симеон называет Александра Македонского, считая что времени жизни не хватит покорить все миры, но даже если это случится, то невозможно «обладать» небом.

В следующей проповеди («Слово 1 в неделю 2 по Сошествии Святого Духа»), посвященной призыву Господа «грядета по мне», Симеон, насколько это возможно для данного жанра (да и насколько уместна подобная задача применительно к проповеди XVII в.), проводит «анализ» тех способов, которые понуждают православного человека услышать призыв Божий к покаянию, причем «не токмо апостолы святые, но и нас грешных». Симеон говорит о том, что зовет нас Христос «различными и дивными образы», в них люди должны услышать призыв Бога, обращенный к человеку. Подобный же проповеднический ход Симеон использует в «Слове на день Св. Андрея Первозванного» в «*Вечере душевной*»¹⁶.

Первый образ «звания нас Господом» — «внутреннее вдохновение». Его действие на человека многообразно: 1) «добрые мысли в сердце человеческое влагает»; 2) «от зла уклоняются и благотворити на помысл возводит»; 3) «любовь ко Богу и ближним возжигает»; 4) «сердце к сокрушению приводит»; 5) «слезы покаяния раждает»; 6) «смиреномудрие вселяет»; 7) «умная очеса просвещает» (л. 122). В «*Вечере...*» это состояние человека он называет не чем иным, как некоем «ума движением». Движение это человек получает от Бога, оно приводит к вере или «к добродетели приличествующим». Вспоминая просьбу Иеремии, обращенную к Богу, Симеон пишет, что «сичевым движением» Бог человека «обратити... к себе изволит»¹⁷.

Второй образ — «совести присное снадание» как внутреннее моральное чувство, порожаемое образом Божиим. Симеон дает разнообразные сравнения, чтобы (такое создается впечатление) разъяснить «православным слушателям», что он имеет в виду, причем все сравнения — просты и имеют бытовую природу: «яко пес домашний безпрестанно лает на зверя дикаго в дом пришедша, дондеже изыти ему... Тако совесть лает на грех в душу вшедший,

¹⁶ Симеон Полоцкий. Вечера душевная. Л. 118 и далее.

¹⁷ Там же. Л. 118 об.

дондеже изыдет изгнан святым покаянием» (там же). А вот другое сравнение: «как камык в сапог впядый лют нозе и нестерпимо досаждает, тако грех души боящейся Бога стужает, дондеже извержется» (л. 123). Человек находится в постоянной борьбе, которая рождается в нем самом и имеет направленность — искоренение греховных деяний. Совесть действует благодаря памяти о содеянном, заставляя человека сопротивляться: «память и вид сам греха моего ратует на мя». Грех и совесть — взаимовраждебные состояния, если грех — дело дьявола, то совесть — проявление образа Бога.

Исследуя понимание человека в католических и православных проповедях в южнорусских землях XVII в., М. А. Корзо отмечала, что «православные авторы чаще обращаются к стыду верующего — моральному чувству, которое предстает в проповеди как важнейший регулятор поведения христианина»¹⁸. В проповеди Симеона, как мы видим, речь идет о совести. Интересно отметить, что в энциклопедическом стихотворном произведении «*Вертоград многоцветный*» (1678 г.), хронологически следующим за сборниками проповедей (рукопись «Обеда душевного» 1675 г., «Вечери душевной» 1676 г.), Симеон пишет 10 стихотворений с названием «Совесть», 5 с названием «Совести истязание» и одно «Совесть благая, радость первая», однако у него нет ни одного стихотворения с названием «Стыд»¹⁹. Все эти стихотворения, как показал А. Хипписли, имеют своим источником трехчастное собрание проповедей «*Concionum opus tripartium*» иезуита Матиаса Фабера. Уже упомянутый автор Мефрет (Меффрет), автор «*Огород...*», также являлся источником симеоновских стихов. Нам уже приходилось писать о «гипертекстуальности» творчества Симеона, тесной связи его проповеднических текстов и стихотворного произведения «*Вертоград многоцветный*»²⁰. Полагаю, что Симеону были известны эти тексты уже при написании проповедей «*Обеда душевного*». Стоит сравнить приведенную цитату из проповеди со стихотворением из «*Вертограда*», имеющую своим источником 2 проповедь Фабера на 4 неделю по Пасхе²¹:

¹⁸ Корзо М. А. *Образ человека в проповеди XVII века*. М., 1999. С. 82.

¹⁹ В сборнике «*Вечеря душевная*» в «Слове Первом в день Св. Николая архиепископа мирликийских чудотворца» среди добродетелей святого «во юности» Симеон упоминает «стыдение» (л. 144) в смысле сохранения девства. Это — единственное, известное нам, употребление данного слова в связи с человеческими качествами.

²⁰ Киселева М. С. *К проблеме антропологии русского барокко* (в печати).

²¹ Hippisley A. *Commentary* // Simeon [Polockij]. *Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. by A. Hippisley and L. I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln — Weimar — Wien, 2000. Vol. 10, 3. P. 585—586.

Совість

Совість коегождо есть грехов сведитель
и зело досадный в уме томитель.

Внешних есть послухов мощно убежати,
внутрний не престаает повсюду стужати.

Его же кто желает избыти,
да престанет злая делеса творити.

О содеянных же сердцем да скрушится,
так о томителя сего свободится²².

Таким образом, мы можем предположить, что на Симеона, занимавшегося укоренением и развитием проповеди на русской почве, оказали влияние католические источники, в которых работают механизмы воздействия на паству, пробуждающие ее собственное самосознание — совесть, активизирующие личное участие в борьбе с собственными грехами и ответственность за эту борьбу. Обратим внимание, что слово *conscientia* имеет несколько значений и может быть переведено на русский язык и как *сознание*, *понимание*, *убеждение*, и как *совесть*. В «Слове 1 в неделю 3 по Сошествии Святого Духа» на тему «не можете Богу работать и мамоне» Симеон говорит о двух законах «во всяком обретаема есть человеце»: «един закон ума, другой закон греха» (л. 134).

Но вернемся к анализу проповеди Симеона. Третий образ «звания» Богом человека дается через Священное Писание и духовные книги. Благодать заключена в Священном Писании, его необходимость для человека объясняется проповедником полезностью «ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию» (л. 123). Еще, прибавляет Симеон, «во правду» для совершенства и «благоуготованности на всякое дело».

Четвертый образ осуществляется через «начальники, родители, отцы духовныя и учителя» (л. 123 об.). Здесь Симеон проповедует нормы послушания и подчинения, необходимые для человеческого сообщества: «рабы» «со страхом и трепетом» подчиняются своим господам; «чада» — своим родителям; все повинуются наставникам, проповедующим Господа. В «Слове на день святых Марфы, матери Св. Симеона столпника» в «*Вечере душевной*» Симеон почти «исследует» вопрос о том, как передается добро или зло детям, ссылаясь на Иоанна Златоуста: «Обаче ни злоба, ни благость по естеству от родителей низходит на чада, но по учению». В августирианской традиции Симеон рассуждает: «не естества, но воли есть злоба и доброта»²³. При этом орудием воспитания и в этой проповеди, и во всех других фрагментах, где речь заходит о «чадах» и их родителях, является «жезл». Если в дет-

²² Ibidem. P. 167.

²³ Симеон Полоцкий. *Вечера душевная*. Л. 8 об.

стве его не применять, то в старости не будет радости и успокоения: «жест бо есть злобы искоренитель, и насадитель добродетели»²⁴.

Пятый образ — «образы благих», показывающие пример праведной жизни. Эта тема многожды становилась предметом размышления и проповедования в других проповедях сборника. В уже упомянутом «Слове 1 в неделю первую по Сошествии Святого Духа» Симеон говорит о разной мере воздаяния для праведников, мучеников и остальных людей: «ибо всяк по своим делом меру приемля» (л. 112 об.). В связи с этим он обсуждает проблему неравенства между людьми, объясняя, что зависть на этой почве не может иметь место. Аргументы, приводимые Симеоном, весьма обыденны и понятны каждому слушателю: маленький человек не завидует большому «в большем воды или воздуха, во внутренняя приятци, обличении в ризы большие», а «довольствуется малым, яко великой великим сих вещей обилием». Так и в «небесной славе» не следует друг другу завидовать: «ибо всяк своим совершенно доволен воздаянием», делает вывод Симеон, приводя в подтверждение слова Псалма 35: «Упьются от обилия дому твоего: и потоком сладости Твоя напоиши их» (л. 113).

Шестой образ, через который Бог призывает людей — благодеяния, дарованные Богом людям. В «Слове 1 в неделю 8 по Сошествии Святого Духа» «о пяти хлебах и двух рыбах», известной евангельской притче о чуде, как Христос накормил пять тысяч людей, Симеон прибегает к распространенной метафоре «хлеба» как питателя души и тела. Он различает пять хлебов, питающих человека:

Первый хлеб как «пища телесная», без которой «плоть жить не может», по повелению Господа Адаму должна добываться «своим потом и трудом». Симеон говорит о грехе в том случае, когда люди «не свой хлеб едят, но чуждый». Этому греху подвержены разные люди, но проявляется он по-разному. У *господей*, иже неправедныя излишня дани от подданных вземлют»; у *рабов*, когда они крадут; у *рукодельцев* (ремесленников), когда плохо делают вещи и «выше цены продают»; у *купцов*, когда «лютее прелщают в куповании и продаянии»; у *богатых* «иже или лихоимством, или неправедным промыслом богатствуют»; у *всяких начальников*, «иже подначалния си обидяше, сами пространно питаются слезами и кровию бедных»; у *нищих* «иже могущее трудиться — ленится и собирают милостыню прошением, яже не тым ленивцом, но праведным нищим должно есть» (л. 198 об.). В этом фрагменте нельзя не вспомнить труд «*Мир с Богом человеку*»

²⁴ Симеон Полоцкий. *Вечера душевная*. Л. 11.

Иннокентия Гизеля, в распространении которого в Москве Симеон принимал участие. Объемный труд Гизеля, вышедший в 1669 г. в Киеве, подробно и широко знакомит читателя с теми прегрешениями людей, которые связаны с принадлежностью к различным сословиям и с занятиями разными профессиями.

Второй хлеб — «духовный и душевный», под которым Симеон понимает покаяние, которое оживляет и утверждает душу. Начало плотского живота, говорит Симеон, — хлеб и вода, душевного — хлеб болезни и вода слез.

Третий хлеб — таинственный, под которым Симеон понимает «трапезу тела и крови Христовы», приводя цитаты из Евангелия от Иоанна и Первого послания Коринфянам ап. Павла.

Четвертый хлеб — Слово Божие, которое «в душе содевает, яже хлеб пищный во плоти» (л. 201). Этот хлеб, по определению Симеона, «чистый», «оживляющий», «лучше злата», «сладкий», «просвещающий», «истинный», «радостнокорыстный». Его «должны делити и раздаяти священноначальницы, учителя и священники», среди которых Симеон числит, безусловно, и себя, хотя впрямую об этом не пишет. Народу же «подобает любезно примете и есте» (л. 201).

Пятый хлеб — «вечнаго блаженства насыщение», видя Славу Господа.

Пять хлебов Симеон уподобляет «пятерице» человеческих чувств, внешних и внутренних, благодаря которым совершается вкушение и телесное, и душевное.

Наконец, седьмой образ «звания нас Богом» — наказания, посылаемые Господом за грехи на человека. «Казни Божии» Симеон подробно излагает в «Слове 1 в неделю 14 по Сошествии Святого Духа», описывая восемь наказаний во всех возможных подробностях. Проповедь написана на известный фрагмент из Евангелия от Матфея: «связавше ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мт. 22, 13). В «*Вертограде...*», в стихотворении «Казнь вечная», Симеон приводит список из 10 казней²⁵, руководствуясь проповедями Меффрета на вторую неделю по Троице²⁶, добавляя к перечисленным в «Обеде» еще две — «премногих язв наложение, // или разных мучений люто томление»²⁷ («бичевание» у Меффрета), и «срам велий имать в аде быти» (у Меффрета — стыд, который нельзя скрыть).

²⁵ Simeon [Polockij]. *Vertograd mnogocvetnyj*. P. 170–171.

²⁶ Hippisley A. *Commentary*. // Simeon [Polockij]. *Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. by A. Hippisley and L.I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln, Weimar, Wien, 1996. Vol. 10/2. P. 586–587.

²⁷ Simeon [Polockij]. *Vertograd mnogocvetnyj*. P. 170–171.

по Симеону, связана как с памятью, так и с воображением, способностью через память о праведной жизни воображать небесные поощрения, ожидающие честных людей. Очевидно, что речь здесь идет о посмертном воздаянии.

В сборнике «*Вечеря душевная*», в «Слове в день перенесения нерукотворного образа Господа» Симеон разрабатывает тему «совести души», увязывая красоту лица «любезного» человеку по плоти его с тем, что «любезно» Богу. А Богу, пишет Симеон, «совесть души любима есть доброты дела благодостыни»²⁹. И далее рассуждает, что совестью человек «подобаящися лицу Христову»: «Тако лице души совесть в зеркале добродетелей Христовых зрети должествуем, и наблюденныя скверны скоро слезами омывати, да всегда буде непорочны»³⁰. Однако те, кто лицом «не срамляются и в совести грызения не имать по содеянной злобе», обнаруживают себя как «злойейшего человека». Ссылаясь на Св. Григория, говорящего, что если «срам греху не последует», то такие люди не увидят «лица совестнаго в зеркале Христове»³¹, Симеон указывает на «физическое» изменение лица человека (введение в краску и бледность) — «крово от сердца набежением или побледнением», считая, что благо есть и то, и другое: и изменение человеческого лица, и «совести грызение».

* * *

Проповеди «*Обеда душевнаго*» на неделях по Сошествии Святого Духа раскрывают евангельские темы в русле, как мы бы сейчас сказали, практической морали. Ее основанием является идея добрых дел, без которых вера не находит себе подтверждение. В «Слове 2 в неделю четвертую по Сошествии Святого Духа» о действительной вере со смирением Симеон пишет о «живой вере», «добрыми оживляемая делесами»: «ибо вера без дел благих мертва есть, и взаим дела без веры мертвы суть»³². Источником этого поуче-

²⁹ Симеон Полоцкий. *Вечеря душевная*. Л. 457.

³⁰ Там же. Л. 458 об.

³¹ Там же. Л. 458.

³² Как показала С. К. Севастьянова, «*Наставления царю*» патриарха Никона, адресованные государю Алексею Михайловичу, были написаны на основе «*Нравственных правил*» Св. Василия Великого, а также фрагментов из «Евангелия», «Апостола» и «Кормчей». В «*Наставлениях...*» содержатся фрагменты, в которых также утверждается связь веры и дела. Однако можно с уверенностью сказать, что сам жанр наставлений, избранный Никоном, оставил для автора гораздо меньше возможностей для рассуждения на эту, как впрочем, и на другие темы. Жанр проповеди позволил Симеону Полоцкому дать широкий комментарий известному евангельскому положению и, более того, сделать это положение во многом основанием моральных действий православного христианина. См.: Севастьянова С. К. *Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности*

ния является глава 2 (20-26) из Соборного Послания ап. Иакова, на которую указывает Симеон. Образ птицы с двумя крыльями подкрепляет рассуждения: «Две крыле всяцей птицы ко еже летати: две добродетели комуждо человеку, ко еже спастися дастся, дела благая, и вера» (л. 157)³³. Насколько важной была эта идея для Симеона, мы можем понять, обратившись к сборнику «*Вертоград многоцветный*». Именно стихотворением «Вера и дела» он открывал этот сборник стихов, работая над его первым вариантом³⁴:

Мертва вера без дел и дела без веры,
Мертвым же страны живых заключены двери.
Живот веры — делеса Богу угодная,
Душа делес есть вера в Бога праведнаго³⁵.

Отметим, что идеи, содержащиеся в этом стихотворении-проповеди, являются основополагающими для католического вероучения. Вера человека должна быть живой, а потому деятельной, деятельная душа — верующая душа, сохранение ее живой — делание дела, угодного Богу. Современный исследователь воспитательной концепции Игнацио Лойолы, лежащей в основе школьного

патриарха Никона». СПб., 2003. С. 409—410. Благодарю С. К. Севастьянову за обращение моего внимания на этот памятник.

³³ Сравни в «*Вертограде...*» стихотворение «Крило» («*Вертоград...*». Т. 2. С. 228):

Крылами орел высоко летает,
нам же летети в небо подобает.
Нужда крил убо: та же веси, кая?
Вера добрая и дела благая.

³⁴ В рукописном автографе Симеон располагал стихотворения тематически, а не по алфавиту, как это потом было исправлено самим автором и переписано в писцовых списках. См. об этом подробнее: Сазонова Л. И. «*Вертоград многоцветный*» Симеона Полоцкого (*Эволюция художественного замысла*) // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982; Она же. *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — начало XVIII в.)*. М., 1991; Она же. *Литературная культура России. Раннее Новое время*. М. 2006. С. 519—606.

³⁵ Simeon [Polockij]. *Vertograd mnogocvetnyj* Vol. 10/1. P.196. В алфавитной организации текста за этим стихом следует № 2 — парафраз 8 проповеди Фабера на Пятидесятницу «Превосходство христианской религии и веры, с доказательствами ее небесного [происхождения]». Хипписли приводит следующий текст из Фабера: «Как свет исходит от Солнца, так христианская вера и учение от Христа — Солнца Правды [...] христианская религия — единственная истинная и небесная; истинный свет, сошедший на землю с неба; не гнилое дерево или светящийся червь...» (перевод О. И. Шульман. Там же. С. 339) У Полоцкого (Там же. С. 197):

Вера христианская солнечно сияет,
ересь паки, яко червь, что в траве блистает,
Или, яко часть древа гнилага, видится
В нощи светла, во дни же нимало светится.

и высшего образования иезуитов, отмечает, что «ответное отношение к Богу не может быть спекулятивным, т. е. чисто умозрительным. «Любовь следует вкладывать более в дела, нежели в слова», пишет Игнатий»³⁶. Барочная концепция человека, сформировавшаяся в текстах католических проповедей, была доступна Симеону и по-своему осмыслялась им в традиции, сложившейся в Киево-Могилянской коллегии. В текстах его украинских «коллег», как, например, Иннокентия Гизеля, Лазаря Барановича и др., деяниям человека, его активному и разумному участию в земных делах отводится много места³⁷.

Чрезвычайно интересны рассуждения Симеона по догматическому вопросу о Крещении Иисуса Христа, в котором тема единства веры и дела трансформируется к ее истоку – единству слова и дела. В сборнике «*Вечеря душевная*» в «Слове 1 в день Крещения Господа», опираясь на Беседы Иоанна Златоуста (однако не всегда давая ссылки на поля), Симеон обсуждает вопрос, который ставит и Иоанн Златоуст: почему безгрешный Христос настаивает на Крещении в водах Иордана³⁸? Иоанн отказывается крестить Христа, который уговаривает Иоанна выполнить обряд. Аргументация Симеона читается в словах Христа, убеждающего Иоанна: «еже есть, вем яко праведно, то есть, да бы мене креститься: но остави ныне, да истину крещения, *не словесы, но делесы исполню*. Прежде приму, потом же проповедаю... Тако бо подобает *дати образ исполнения* всякия правды, и тако подобно есть нам всяку *исполнити* правду. Первее делесы, таже словесы...»³⁹. Иными словами, вера изначально дается в обряде, «деле» крещения, а не только в словесном проповедовании – таково учительство Иисуса Христа, которому надлежит подражать всем православным. Заметим, что Симеон позволяет себе править Иоанна Златоуста, не согласившись с его исправлением слова «взыде», когда речь идет о выходе Христа из вод Иордана после Крещения, на слово «изыде», аргументируя символическое значение первого слова как вознесения к «достоинству небесному»⁴⁰.

³⁶ Темкин А. *Принципы иезуитского воспитания* //Отечественные записки. 2004. № 3. С. 190.

³⁷ Баранович Л. *Меч духовный*. Киев, 1666; Гизель И. *Мир с Богом человеку*. Киев, 1669.

³⁸ В «*Вертограде...*» находим стихотворение «Крещение», в котором сформулирован этот же вопрос: «Христос паки Спаситель никогда сгрешил есть: // чесо ради рабом Си в водах Ся крестил есть?». См.: Simeon [Polockij]. *Vertograd mnogocvetnyj* Vol. 10/ 2. P. 224.

³⁹ Симеон Полоцкий. *Вечеря...* Л. 200.

⁴⁰ Там же.

«Практическая мораль» в проповедях Симеона представлена разными темами. Он много и в разных проповедях рассуждает о богатстве, толкуя противостояние служения Богу и мамоне («Слова в неделю 3 по Сошествии Святого духа на Евангелие от Матфея»: «никтоже может двема господинома работати» Мт. 6.24); правильного распоряжения богатством; об отношении господина к своему рабу и послушании раба, работающего на своего господина; о социальном неравенстве, свободе и проч.

Симеон не однажды говорит о том, что плохо не само серебро, но сребролюбие, не золото, а его стяжание, хранение и умножение нечестными путями. Но если человек имеет богатство, то он как христианин, любящий Отца небесного, должен употреблять эти богатства: 1) посылая в «нищепиталища»; 2) расточая убогим; 3) раздавая сиротам; 4) уделяя вдовицам; 5) отдавая «странным»; 6) украшая храмы Божии (л. 142). Иначе он будет служить не Христу, но мамоне, языческим богам и идолам, воплощение которых — и есть накопление серебра и золота: «суть князи язычестии, собирающие злато и сребро... Ад есть таковым жилище, тартар им обитель!» (л. 142 об.).

В Слове 1 в неделю 29 по Сошествии Святого Духа о 10 прокаженных мужей вознесших глас: «Иисусе наставниче, помилуй ны», как и во многих других проповедях (но по другим основаниям), дается своего рода классификация «душевных болезней» со ссылкой на Блаженного Феофилакта. Десять прокаженных «знаменуют» весь род человеческий и дают возможность Симеону в подробностях рассмотреть, какие признаки представляют каждую из десяти болезней, проводя параллель с ее телесными симптомами. Так *проклятая гордость* «во уме» представляет собой опухоль — «паче инех вознестися хотяше», что имеет сходство с прокаженными с лицами «надменными и опухлыми». *Сребролюбие или лакомство* отличается тем, что чем более имеется золота, тем более человек от него зависит, как и тело от течения болезни. Ссылаясь на Хризолога, Симеон определяет богатство как «мучительство Господне», он цитирует Василия Великого и посылает проклятия на того, кто богатеет за счет бедности другого: «Горе вам присовокупляющим дом к дому, ниву к ниве со общою соседа своего» (л. 433). *Нечистота блудодействия* в подробностях представлена десятью «срамными и скверными» видами (скверноосязание, малакия, блуд, прелюбодеяние, девы растление, хищение на блуд, кровосмешение и др.), которые свидетельствуют о неисцелимости болезни и требуют радикальных мер — «огнем жечи бесконечно». *Гнев* «внутри» крови злой зажжен, как и прокаженный «из горячия теплоты крове и отвне варом солнечним оудобь кожу пронцающим». Симеон дает вначале определение гнева по

Философу (очевидно, Аристотелю) – «гнев есть зажание крове открест сердца», следствием чего является бледность или покраснение лица, лишение разума и «во глаголении пременяться» (л. 468). Затем он ссылается на «Беседы» Иоанна Златоуста: одержимые гневом люди «обычаем ослов и пятами и зубами друг на друга нападают» (л. 468 об.). *Чревобесие* ведет к душевному «изнеможению» и «худению», т.к. тело тучнеет. Симеон упоминает Св. Григория и дает ссылку на Послания ап. Павла. *Зависть* – как у прокаженных белая кожа «вскоре черна быти может», так и завистники демонстрируют любовь к людям, но «сердце яко пеклом завистию очернено имут» (л. 469 об.). Симеон ссылается на Приточника, запрещающего есть с завистниками и даже желать их пищу. *Леность* – как прокаженные «тяжцы суть и о трудех стужают», так и ленивые «тяжцы суть ко деланию дел благих...» (л. 469 об.). *Лицемерие* – как у прокаженного белая кожа, а внутри «вредотворение», так и лицемер извне святость являет, а внутри злобу и скверну носит. *Неблагодарствие* – любовь явствуют «красную» не делом, также как прокаженные красность кожи не от «добрых крови» имеют. *Злодружество* – как от прокаженных можно заразиться, так и «злые дружба» бывают заразны (л. 470 об.). От проказы, как и от грехов перечисленных, есть «слезы покаяния» (л. 471).

Однако существовал ли идеал морального человека в проповедях Симеона и как он был представлен? Это безусловно риторический вопрос, ибо в сборниках, особенно в «*Вечере душевной*», немало проповедей, посвященных святым и мученикам, наиболее приближающимся своей праведной жизнью к образу Божию. Существенно, что Симеон не только подчеркивал совершенство их жизни в следовании заповедям, их подвижничество и подвиги, но и постоянно говорил о доступности для каждого человека приближаться в собственной жизни к этим высоким образцам, избегать грехов и злых дел, жить по правилам любви, добра и Божьего страха. В «Слове 1 в 15 неделю по Сошествии Святого Духа» Симеон определяет единство человека в его любви к Богу всем *сердцем, душою и мыслию*. Сердечная любовь есть «удаление от похоти и любления», душевная ведет к мудрости, когда «всяк мирский и диавольский разум изпразнится», а мысль укрепляет человека, чтобы ум «никоим же обычаем инамо обратится, но единому всегда принадлежит Богу» (л. 278).

* * *

Рассмотрев достаточно обширный материал, касающийся нравственного богословия в проповедях Симеона, вернемся к поставленному в статье вопросу о том, есть ли у нас основания гово-

речь о моральных проблемах, обсуждаются ли они в этих текстах? Ответ на этот вопрос, думаю, понятен. Симеон пишет в традиции проповеднической литературы логически жестко, доказательно, пользуясь наработанными в схоластике приемами: дихотомического деления, нумераций свойств и признаков, выявления причин и свойств излагаемых им вопросов христианской морали. Его тексты полны риторических приемов, столь характерных для барочной культуры, проводником которой в России он, безусловно, являлся; они не чужды полемических подходов в отдельно взятых вопросах и даже представления разных, как мы бы сейчас сказали, точек зрения (обращение к Аристотелю, эпикурейцам, стоикам, не говоря о язычниках и иудеях по вопросам веры). Отдельно следует сказать о владении Симеоном текстами отцов церкви, каподокийской традицией и, как было показано, католической проповеднической литературой. Полагаю, что все перечисленное дает право говорить об определенной проблематизации материала. Однако это не проблематизация «содержаний» практической или моральной философии. Скорее, можно говорить об овладении барочными риторическими формами, которые предполагают знание риторики как искусства преподнесения тех содержаний (в нашем случае богословских), на которых она расцветала в европейской культуре XVII века. Симеон Полоцкий своими проповедническими произведениями скорее выполнял задачу просветителя, транслятора знаний, и не только в области догматического, но и нравственного богословия, не вдаваясь в полемику (где богословские проблемы были представлены в непримиримом виде), бурно развивавшуюся в отечественном богословии и продолжавшую полемическую традицию украинских богословов⁴¹. Иными словами, можно говорить об основной проблеме — просветительской, которую, видимо, он для себя не считал завершенной и потому продолжил свою работу в следующем, уже стихотворном, произведении «*Вертоград многоцветный*».

⁴¹ См. об этом подробнее: Робинсон А. Н. *Борьба идей в русской литературе XVII в.* М., 1974; Опарина Т. А. *Иван Наседка и полемическое наследие Киевской митрополии.* Новосибирск. 1998; Она же. *К предыстории рецепции украинского барочного богословия в России // Человек в культуре русского барокко.* М., 2007. С. 175–198.