

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA SLAVISTIKY



OLGA CHADAEVA

DISERTAČNÍ PRÁCE

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ XVII ВЕКА

KOSMOLOGICKÉ MODELY V RUSKÉM PÍSEMNICTVÍ 17. STOLETÍ

**COSMOLOGICAL MODELS IN RUSSIAN LITERARY CULTURE OF THE 17TH
CENTURY**

Program: Filologie

Obor: Ruská literatura

Školitel: Doc. Mgr. Jitka Komendová, Ph.D.

Olomouc 2017

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracovala samostatně a veškeré použité zdroje jsem uvedla v závěrečném seznamu literatury. Dále prohlašuji, že tato disertační práce nebyla využita k získání jiného titulu.

V Olomouci dne _____

podpis

Ráda bych poděkovala mé školitelce Doc. Mgr. Jitce Komendové, Ph.D. za odborné vedení mé disertace a za poskytnutí cenných rad, připomínek i návrhů.

podpis

Автор выражает глубокую признательность за ценные советы, консультации и помощь Симонову Рэму Александровичу (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), сотрудникам Сектора истории русской философии Института философии РАН (Москва), сотрудникам Отдела рукописей Государственного исторического музея (Москва), сотрудникам Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (Москва), сотрудникам Отдела рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург), Анне Адашинской (Central European University, Budapest). Неоценимую помощь в написании данной работы также оказал Павел Бакала (Slezská univerzita v Olavě), которому автор выражает особую благодарность за критические комментарии, технические консультации и поддержку.

podpis

СОДЕРЖАНИЕ

1 Введение. Определение предмета, целей и задач исследования	7
1.1 Структура работы	10
1.2 Методологические замечания. Рамки и ограничения исследования.....	11
1.3 Обзор исследовательской литературы по теме	13
1.4 Исторический контекст, исходные тексты и системы. Шестодневы	18
2 Космология в переводной книжности XVII века – географические, исторические и астрологические сочинения	29
3 Космология в западнорусской книжности.....	46
3.1 Кирилл Транквиллион Ставроецкий.....	47
3.2 Лаврентий Зизаний и его «Большой катехизис»	70
3.3 Лазарь Баранович	79
3.4 Иоанникий Галятовский	87
3.5 Симеон Полоцкий.....	97
3.5.1 «Венец веры».....	99
3.5.2 Гомилетические сборники «Обед душевный» и «Вечера душевная» ...	122
3.5.3 Космологические мотивы в поэзии Полоцкого	132
3.6 Сильвестр Медведев.....	148
3.7 Карион Истомин	152
3.8 Компилятивно-переводная книжность последней четверти XVII века. Николай Спафарий	158
3.9 Андрей Белобоцкий.....	161
4 Космологические произведения великорусской традиции.....	171
4.1 Космология в историографической книжности	172
4.2 Космологические воззрения протопопа Аввакума	192
4.3 Афанасий Холмогорский.....	214
4.4 Шестоднев и поэзия	227
4.5 «Статир».....	232
5 Заключение	237
Резюме	241
Resumé	245
Summary	248
Библиография	251
Список иллюстраций	262

1 Введение. Определение предмета, целей и задач исследования

Что есть Вселенная? Как она возникла, каковы ее размеры, из чего она состоит, кем или чем управляется, конечна она или бесконечна, что есть время и каково место человека в космосе – эти вопросы волновали человечество вне зависимости от эпохи, культурных моделей, религиозной или политической ситуации. Каждая эпоха и культурная общность, однако, находит свой ответ на эти вопросы, и ответы уже могут быть детерминированы культурными, идеологическими, теологическими или даже политическими аспектами. Если в настоящее время человеческая цивилизация ищет ответы на эти вопросы в первую очередь в математическом анализе данных наблюдений, точность которых постоянно совершенствуется, то в предшествующие столетия ключевую роль в выстраивании космологических моделей и понимании мироустройства играло восприятие роли человека по отношению к Богу, а также стремление связать теологические и эмпирические аспекты миропонимания.

Понимание того, как воспринимала космос та или иная культурная общность ценно не только само по себе, но и дает возможность более четко представить себе все грани мировосприятия людей данной эпохи. В этом смысле ценность имеет не только изучение прорывов, научных «революций», расширяющих границы познания, но и всех бытующих представлений о мире и месте в нем человека. Поскольку в итоге именно человек оказывается в центре теорий, моделей, схем и структур, будучи субъективным центром перспективы и, одновременно, наблюдателем, пытающимся вырваться из пут субъективности.¹

Данное исследование посвящено космологическим моделям, темам и мотивам в русской книжности XVII века, переломного и тревожного периода развития русской культуры. Изучаются произведения самых различных жанров, от традиционных шестодневов до панегирических силлабических виршей, а также некоторые переводные сочинения, получившие распространение в исследуемый период. Предметом интереса являются в первую очередь оригинальные или компилятивные сочинения, создаваемые на русской почве в XVII веке. Источники, при этом, не ограничены литературой Русского царства, но

¹ DE CHARDIN P.T., *The Phenomenon of Man*, New York – London 1976, p. 30–31.

представлены также произведения, возникшие на западнорусской почве и известные при этом читателям Московской Руси.

Под «космологией» понимаются представления о физическом мире как целом, о Вселенной и ее составляющих, включая форму и расположение Земли, небесных тел, неба, состав мироздания (элементы или стихии). Исследование посвящено в первую очередь представлениям о сфере феноменальной, вопросы ноуменальной сферы, как то: рай и ад, их структура и расположение, затрагиваются лишь факультативно.

Исследование космологических представлений нуждается в первую очередь в определении границ, тем и текстов, которые можно отнести к области космологии. В рамках предварительного исследования специализированной литературы и источников исследуемого периода было выделено несколько жарново-функциональных областей текстов, на основании которых можно реконструировать образ космоса, бытовавший в культуре Московской Руси XVII века. К ним относятся:

- тексты космогонические, восходящие к «Шестодневам» – описанию шести дней творения и последующий развернутый комментарий к действиям Создателя и характеристика космосхемы;
- тексты космографические, т.е. посвященные описанию существующего мира в целом и отдельных его частей;
- тексты астрологические, где отражено представление о влиянии небесных тел на земные события, жизнь человека и его характер;
- переводные тексты мистического характера, где затрагиваются вопросы мироустройства;
- тексты богословские, включая катехизисы, в которых дается описание видимого мира (часто также в космогоническом аспекте);
- полемические тексты, затрагивающие вопросы мироустройства;
- тексты поэтические и гомилетические, в которых либо разрабатывается космологическая тематика, либо используются отдельные космологические элементы (например, небесные тела) с различными целями: метафорическими, аллегорическими, риторическими;
- дидактические, учебные тексты, содержащие информацию о мире, а также тексты энциклопедического характера (азбуковники);

- апокрифические тексты;
- тексты календарно-астрономические, затрагивающие вопросы движения небесных тел в зависимости от времени года;
- астрономические наблюдения, периодически сопровождающиеся комментарием.

Строго говоря, каждая из выделенных нами областей может стать темой самостоятельного исследования. Поскольку общий объем источников выходит за рамки диссертационного исследования, тексты дидактические, календарно-астрономические, и апокрифические нами рассматриваться не будут, а переводная астрологическая книжность будет затронута лишь косвенно.

Основными источниками для нас стали как изданные тексты изучаемого периода, так и рукописные памятники XVII века из хранилищ Государственного исторического музея (Москва), Российской государственной библиотеки (Москва), Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург). В отдельную группу можно также вынести старопечатные книги, в том числе европейские издания XVI-XVII веков.

Цели исследования можно определить следующим образом:

- охарактеризовать представленные в исследуемых текстах космологические модели, при возможности с указанием источника данных представлений;
- определить, какие именно тенденции преобладали при выборе модели с одной стороны, у западнорусских книжников, и, с другой стороны, у книжников московских и объяснить причины данного выбора;
- установить функцию включения космологических элементов в те или иные тексты;
- по возможности проследить реакцию реципиентов на представленные в рассматриваемых текстах космологические представления;
- проследить динамику разработки космологической тематики, а также реакцию московской среды на западную космологическую книжность в течение XVII века.

1.1 Структура работы

Исследование, помимо вводной части и заключения, разделено на три главы, в первой из которых рассматривается переводная книжность XVII века, вторая посвящена западнорусским авторам и тем русским авторам, которые адаптировали и переняли перенесенную на московскую почву барочную эстетику, а в третьей главе изучаются русские оригинальные или компилятивные сочинения, в том числе ставшие своего рода реакцией на поток западной книжности в Московской Руси в XVII веке. Первая глава является скорее обзорной, она посвящена переводным космографиям, историографическим и астрологическим сочинениям, в которых либо прямо, либо опосредованно представлена информация о строении Вселенной. Во второй главе рассматриваются космологические аспекты западнорусских богословских сочинений таких авторов, как Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, Лаврентий Зизаний, Симеон Полоцкий, а также гомилетические сборники Лазаря Барановича, Иоанникия Галятовского и Симеона Полоцкого, как и стихотворные произведения последнего. Также рассматривается космологическая тематика в работах «второго поколения» книжников нового типа образованности – Сильвестра Медведева, Кариона Истомина, а также переводные и компилятивно-переводные работы Николая Спафария и Андрея Белобочко. В третьей главе рассматриваются произведения, возникшие на русской почве и не отталкивающиеся от западных текстов – компилятивное сочинение «О сотворении седми день и всего мира», предворяющее Хронограф третьей русской редакции, исследуется космологическая проблематика в полемических трактатах протопопа Аввакума, «Шестоднев» Афанасия Холмогорского. Отдельно рассматриваются стихотворные произведения, опирающиеся на шестодневный жанр – стихотворное предисловие к «Шестодневу» Василия Великого и подписи к лицевой Библии Пискаatora. Главу завершает часть, посвященная анонимному гомилетическому сборнику «Статир», возникшему в конце XVII века и представляющего собой продукт адаптации барочного типа учености на русской почве.

1.2 Методологические замечания. Рамки и ограничения исследования.

Любой исследователь, берущийся за изучение литературы определенного периода, может выбрать один из путей хода своей работы: это предварительная выборка конкретных авторов или источников, и дальнейшее изучение представленных в них тем, мотивов, аллюзий, реминисценций и литературных связей, либо это предварительный выбор тематики и последующий подбор текстов, в которых данная тематика представлена и развивается. Второй подход, вне всякого сомнения, несет с собой огромный риск для исследователя, поскольку за границами выборки всегда может остаться исключительно релевантный для исследуемой темы текст, т.к. объемы изучаемых и нуждающихся в пристальном изучении источников значительно возрастают. Несмотря на это, нами был выбран именно второй подход, т.к. он представляется продуктивным и перспективным с точки зрения комплексного отражения процессов, протекающих в культуре и литературе исследуемого периода. Автор диссертационной работы отдает себе отчет в том, что целостное и глубинное исследование всех граней космологических представлений, бытовавших на русской почве в XVII веке, невозможно в рамках заданного формата, поскольку требует гораздо более полного изучения рукописных архивных материалов, значительных временных затрат и коллективного труда специалистов из нескольких смежных областей, включая историков, источниковедов, литературоведов, лингвистов и искусствоведов. В диссертационном исследовании затрагиваются, но не анализируются полно и исчерпывающе некоторые виды произведений, как то: русские хронографы и космографии XVII века, практически не рассматриваются иноязычные непереуведенные сочинения космологического содержания, бытовавшие на русской почве. Исследование лишь касается астрологической книжности, достаточно широко распространенной в XVII веке, и практически не затрагивает апокрифической литературы и ее распространения в рассматриваемый период. В первую очередь изучаются сочинения богословского, вероучительного и полемического характера, освещающие космологические аспекты и нередко представляющие целостные модели Вселенной, а также поэтические тексты, в которых космологическая тематика проявляется посредством астральной топики. Следующим существенным ограничением можно считать временные рамки работы: несмотря на заявленный в названии

XVII век, с одной стороны, исследование не может не обратить внимание на более ранние сочинения, распространившиеся в рассматриваемый период, с другой стороны, вне поля зрения автора остаются многие произведения, возникшие уже в Петровскую эпоху, относящиеся к перелому столетия, исследование главным образом сосредотачивается на литературе допетровского периода. Одним из наиболее проблемных аспектов подборки текстов также можно считать заявленную в названии «русскую» литературу. Даже попытка ограничить источники рамками возникновения на территории Московской Руси наталкивается на серьезную проблему: сочинения, возникшие на территории современных Украины и Беларуси издаются в Москве и становятся хорошо известными русскому читателю, некоторые из них изначально пишутся с прицелом на московскую читательскую аудиторию, и потому исключить подобные произведения из нашего обзора было бы крайне нецелесообразным. В то же время, именно в этот период начинают активно создаваться сочинения на «простой мове» (например, труды Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и Иоанникия Галатовского), и вряд ли такие тексты сами по себе можно считать частью корпуса «русской литературы» на основании языкового критерия, в отличие от западнорусских сочинений, написанных на церковнославянском языке, и потому не требующих перевода. Учитывая вышеизложенные затруднения, при выборке «спорных» текстов мы руководствовались двумя критериями: место издания (было ли сочинение издано в Москве) и известность московской аудитории (стали ли тексты распространяемыми или известными для читателей Московской Руси).

Методология исследования отталкивается от разделения текстов по генетическому принципу, поэтому отдельно рассматривается переводная книжность, сочинения, возникшие на стыке православной и латинской традиций, и произведения, ориентирующиеся на древнерусскую или византийскую традицию. Диахронический аспект учитывается лишь частично, когда прослеживается динамика развития космологических представлений в сочинениях западнорусских и великорусских авторов и адаптация этих представлений в московской среде. При изучении авторского творчества тексты рассматриваются как изолированно друг от друга, так и дополняются ссылками на другие работы авторов, в случае, если соотнесение различных текстов одного и того же автора помогает воссоздать более комплексную картину его

космологических представлений. В случае, если тексты отличаются по своему жанровому характеру, они рассматриваются самостоятельно. Текстологический анализ исследуемых источников не производится, т.к. не входит в цели исследования.

Отдельно необходимо уточнить форму цитирования в тексте работы. При цитировании рукописных и старопечатных источников проведена замена кирилловского алфавита современным гражданским: і заменяется и, ѿ – о, ѿ – от, оу – у, іа и ѡ – я, ѿ – ф, ѡ – кс, ѡ – пс, ѡ – е, ж – ю или я, ѡ – в или и, в зависимости от современного прочтения (напр., Кѡрилл – Кирилл, но Еѡнгеліе – Евангелие). В некоторых словах дополнительно обозначается краткость (й). Буквенное обозначение цифр переведено в арабские цифры. Титла раскрываются и восполняются на основании традиционных написаний, напр., нѡбо – небо, нѡдїя – неделя. Сокращенные написания дополняются. При конечных согласных не приводится ъ, при этом восполняется разделительный твердый знак, строчные и надстрочные знаки не воспроизводятся. Текст разбивается на предложения и абзацы, в случае слитного написания слов производится разделение на основании современных правил. Пропуски в цитатах обозначаются с помощью квадратных скобок [...], дополнения в тексте обозначаются < >.

1.3 Обзор исследовательской литературы по теме

Космологические воззрения, бытовавшие в древнерусской культуре, оказались в центре внимания специалистов лишь недавно, хотя исследования, посвященные отдельным текстам, в которых представлена космологическая картина мира, имеют многолетнюю традицию. Используемые в работе исследования можно разделить на несколько групп. Во-первых, это работы, посвященные космологическим воззрениям Древней Руси. В первую очередь, здесь следует упомянуть целую серию исследований и изданий текстов, вышедших в рамках проекта «Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты» под эгидой Института философии Российской академии наук, а именно публикации «Древнерусские апокрифы» В.В. Милькова,² «Шестоднев Иоанна экзарха

² МИЛЬКОВ В.В., *Древнерусские апокрифы*, Санкт-Петербург 1999.

Болгарского» Г.С. Баранковой и В.В. Милькова,³ «Древнерусские Ареопагитики» А.И. Макарова, В.В. Милькова и А.А. Смирновой,⁴ двухчастное издание «Космологические произведения в книжности Древней Руси» В.В. Милькова и С.М. Полянского, где в первой части представлены тексты геоцентрической традиции, а во второй анализируются и публикуются тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций,⁵ «Кирик Новгородец: ученый и мыслитель» В.В. Милькова и Р.А. Симонова,⁶ пока последней публикацией серии является исследование «Сокровенные знания Древней Руси» И.А. Герасимовой, В.В. Милькова и Р.А. Симонова.⁷ Кроме того, нельзя не упомянуть коллективную монографию «Древнерусская космология» под редакцией Г.С. Баранковой, в которую вошли статьи В.В. Милькова, С.М. Полянского, А.В. Григорьева, Р.А. Симонова, И.М. Денисовой.⁸

Ко второй группе исследований относятся работы историков, изучавших развитие естественнонаучной мысли, научных знаний Древней Руси. Одним из первых этот вопрос рассматривал В.В. Бобынин,⁹ для исследователей астрономических знаний Древней Руси ключевое значение имеют работы Д.О. Святского.¹⁰ Для нас принципиально важны работы Б.Е. Райкова¹¹ и Т.И. Райнова,¹² которые, впрочем, отличает несколько тенденциозно-снисходительное отношение к объему мироведческих знаний древнерусской культуры. Весомый

³ БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, Санкт-Петербург 2001.

⁴ МАКАРОВ А.И., МИЛЬКОВ В.В., СМИРНОВА А.А., *Древнерусские Ареопагитики*, Москва 2002.

⁵ МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. Тексты геоцентрической традиции*, Санкт-Петербург 2008. МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций*, Санкт-Петербург 2009.

⁶ МИЛЬКОВ В.В., СИМОНОВ Р.А., *Кирик Новгородец: ученый и мыслитель*, Москва 2011.

⁷ ГЕРАСИМОВА И.А., МИЛЬКОВ В.В., СИМОНОВ Р.А., *Сокровенные знания Древней Руси*, Москва 2015.

⁸ БАРАНКОВА Г.С. (ed.), *Древнерусская космология*, Санкт-Петербург 2004.

⁹ БОБЫНИН В.В., *Очерки развития физико-математических знаний в России*, Москва 1886-1893.

¹⁰ СВЯТСКИЙ Д.О., *Под сводом хрустального неба*, Санкт-Петербург 1913. ИДЕМ, *Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения*, Москва, 1915. ИДЕМ, *Астрономия Древней Руси*, Москва 2007.

¹¹ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*. Москва – Ленинград, 1947.

¹² РАЙНОВ, Т.И., *Наука в России XI–XVII веков. Очерки по истории до научных и естественно-научных воззрений на природу*, Ч. I–III, Москва – Ленинград 1940.

вклад в изучение истории естественнонаучных знаний Древней Руси внес Р.А. Симонов.¹³

В третью – и самую обширную – группу исследований входят работы, посвященные литературе XVII столетия как таковой, а также отдельным ее представителям и памятникам. Список этот настолько богат, что сам по себе обзор ключевых работ по этой теме мог бы стать темой самостоятельного исследования. Позволим себе ограничиться лишь упоминанием тех теоретических работ, которые имели для нас ключевое значение. Значительный вклад в понимание литературных процессов XVII века внесли А.Н. Робинсон,¹⁴ А.С. Демин,¹⁵ А.М. Панченко,¹⁶ С. Матхаузерова,¹⁷ Л.И. Сазонова,¹⁸ для нас важны были публикации А.П. Богданова,¹⁹ из последних работ стоит упомянуть исследования М.С. Киселевой.²⁰ Среди исследований исторической литературы

¹³ СИМОНОВ Р.А., *Математическая мысль Древней Руси*, Москва 1977; IDEM, *Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века)*, Москва 1998; IDEM, *Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры)*, Москва 2007.

¹⁴ РОБИНСОН А.Н., *Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты*, Москва 1963; IDEM, *Борьба идей в русской литературе XVII века*, Москва 1974; IDEM, Симеон Полоцкий и русский литературный процесс. In: БЫЛИНИН В.К., РОБИНСОН А.Н. (eds.), *Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность*, Москва 1982; IDEM, Симеон Полоцкий – астролог. In: СТЕПАНОВ Г.В. (ed.), *Проблемы изучения культурного наследия*, Москва 1985, с. 177–184.

¹⁵ ДЕМИН А.С. *Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые худож. представления о мире, природе, человеке*, Москва 1977; IDEM, *О художественности древнерусской литературы: Очерки древнерусского мировидения от «Повести временных лет» до сочинений Аввакума*, Москва 1998.

¹⁶ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, Ленинград 1970; IDEM, *Русская стихотворная культура XVII века*, Ленинград 1973; IDEM, Два этапа русского барокко. In: *ТОДРЛ*, Т. 32, Ленинград 1977, с. 100–106; IDEM, Аввакум как новатор. In: *Русская литература*, 1982, № 4 с. 142–152; IDEM, Русская культура в канун петровских реформ. In: *Из истории русской культуры, Т. 3 (XVII – начало XVIII века)*, Москва 1996, с. 11–264; IDEM, *Русская история и культура: Работы разных лет*, Санкт-Петербург 1999.

¹⁷ МАТХАУСЕРОВÁ S., Baroko v ruské literatuře 17. století. In: *Československe přednášky pro VI mezinárodní sjezd slavistů v Praze, Praha 1968*; IDEM, *Cestami staletí. Systemové vztahy v dějinách ruské literatury*, Praha 1988; МАТХАУЗЕРОВА С. Две теории текста в русской литературе XVII в. In: *ТОДРЛ*, Т. 31, Ленинград 1976, с. 271–284; IDEM, *Древнерусские теории искусства слова*, Прага 1976.

¹⁸ САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.)*, Москва 1991; IDEM, *Литературная культура России. Раннее Новое время*, Москва 2006; IDEM, «Рифмологион» Симеона Полоцкого – книга придворно-церемониальной поэзии. In: ХИППИСЛИ А., РОТЕ Х., САЗОНОВА Л. (eds.), *Симеон Полоцкий. Рифмологион: собрание придворно-церемониальных стихов*, Вена 2013, с. LXXXIII–CLX.

¹⁹ БОГДАНОВ А.П., Естественнонаучные представления в стихах Кариона Истомина. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 260–279; IDEM, *Стих торжества. Рождение русской оды: последняя четверть XVII – начало XVIII века*, Москва 2012.

²⁰ КИСЕЛЕВА М.С., *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности*, Москва 2013.

Древней Руси принципиальными следует считать работы А.Н. Попова,²¹ О.В. Творогова²² и Е.Г. Водолазкина.²³ Что касается литературы богословского содержания, то здесь стоит отметить исследование Т.В. Панич, посвященное Шестодневу Афанасия Холмогорского²⁴ и работы М.А. Корзо,²⁵ внесшей весьма ценный вклад в изучение западнорусской богословской литературы и выявление польско-русских культурных связей в литературе исследуемого периода. Также стоит отдельно упомянуть исследование С.И. Маслова, посвященное литературной деятельности Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого.²⁶ В области исследований творчества протопopa Аввакума, крайне важными для нас являются работы Н.С. Сарафановой-Демковой,²⁷ а также П. Хант.²⁸ Среди ключевых для нас работ, посвященных описанию и анализу переводной письменности XVII века нельзя не отметить труд А.И. Соболевского.²⁹

Несмотря на внушительный список исследовательской литературы, многие из затрагиваемых в данном исследовании вопросов до сих пор не становились объектом внимания специалистов, либо не были окончательно разрешены. Это как источниковедческие вопросы (например, анализ состава космологической компиляции в составе Хронографа третьей редакции и ее взаимоотношения с другими текстами, возникшими одновременно с ней или позднее, некоторые тексты протопopa Аввакума и др.), так и комплексное изучение объема мироведческих знаний, транслируемых посредством богословской, полемической

²¹ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции*, Вып. I. Москва 1866; Вып. II. Москва 1869; ИДЕМ, *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесённых в хронографы русской редакции*, Москва 1869.

²² ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975.

²³ ВОДОЛАЗКИН Е.Г., *Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палеинового повествования XI–XV веков)*, Мюнхен 2000.

²⁴ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского. «Естественнонаучные» сочинения*, Новосибирск 1996.

²⁵ КОРЗО М.А., *Образ человека в проповеди XVII в.*, Москва 1999; ИДЕМ, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва 2007; ИДЕМ, *Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века*, Москва 2011.

²⁶ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность: Опыт историко-литературной монографии*, Киев 1984.

²⁷ САРАФАНОВА Н.С., *Неизданное сочинение протопopa Аввакума*. In: *ТОДРЛ*, Т. 16, Москва – Ленинград 1960, с. 257–269; ИДЕМ, *Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума*. In: *ТОДРЛ*, Т.18, Ленинград 1962, с. 329–340; САРАФАНОВА-ДЕМКОВА Н.С., *Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума*. In: *ТОДРЛ*, Т. 19, Москва – Ленинград 1963, с. 367–372.

²⁸ HUNT P., *The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function*. In: *Ricerche slavistiche*, Vol. 2, 1975-76, p. 159–163; ХАНТ П., *Самооправдание протопopa Аввакума*. In: *ТОДРЛ*, Т.32, Ленинград 1977, с. 70–83.

²⁹ СОБОЛЕВСКИЙ А.И., *Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.*, Санкт-Петербург 1903.

и гомилетической литературы переходного периода. Следующим аспектом, на который хотелось бы обратить внимание, является попытка хотя бы отчасти связать те процессы, которые происходили в области космологической книжности в Московской Руси XVII века с областью усиливающегося трансфера латинской книжности посредством западнорусских писателей.

Изучение древнерусской литературы и культуры традиционно сталкивается с двумя, с одной стороны, противоположными, с другой стороны, параллельными тенденциями. Во-первых, это некоторая изолированность исследований, ограниченность попыток соотнесения изучаемых процессов с более широким культурным контекстом. С другой стороны, это неизбежное равнение на западноевропейскую культуру и стремление «подогнать» изучаемый материал под некий эталон, которым, в данном случае, являются процессы, происходящие в Европе Средних веков, Возрождения и Нового времени. В уже упоминавшихся нам работах Б.Е. Райкова и Т.И. Райнова, изучавших развитие естественнонаучных знаний в Древней Руси, нельзя не отметить как попытку сравнения с темпами развития науки в Европе, так и пренебрежительно-стыдливое отношение к «отставанию» древнерусских книжников от их европейских коллег. Подобное равнение на некий западный образец, известное, кстати говоря, со второй половины XVII века, не может в настоящее время рассматриваться как продуктивный. Культура, с одной стороны, лишь в редчайших случаях является изолированной системой, не подверженной влияниям извне, с другой стороны, изучение культурных процессов не может отталкиваться от понятий «прогрессивности» или «отсталости». Неизбежные параллели, возникающие при исследовании тех или иных процессов потому следует проводить не с точки зрения оценочности, но с целью создания более комплексного представления о взаимосвязях и процессах, происходивших в сфере развития культуры. Тенденция в исследованиях, посвященных древнерусской космологии, которая наметилась в последние полтора десятилетия и направлена на преодоление как представлений об изолированности древнерусской мысли, так и пренебрежительного к ней отношения, представляется нам наиболее продуктивной.³⁰

³⁰ См. ПОЛЯНСКИЙ С.М., О научных аспектах изучения космологических представлений в Древней Руси. In: *Древнерусская космология*, Санкт-Петербург 2004, с. 6–20.

1.4 Исторический контекст, исходные тексты и системы. Шестоднев

Само понятие космологии для обозначения области знания о происхождении, развитии и закономерностях Вселенной сформировалось достаточно поздно. Тем не менее, в историографии оно традиционно употребляется применительно к древним учениям о мире как целом, при том, что космологии как обособленной области знания не существовало вплоть до XIX века. Космологические представления до научной революции были частью учения о бытии как целом и были тесно связаны с экзегезой религиозно-философских воззрений.³¹

Специализированные тексты, посвященные космологической проблематике, не являются открытием Нового времени: космологическая литература ведет свою историю от «Περὶ οὐρανοῦ» («О небе») Аристотеля, труда, от которого многие столетия отгалкивались философы, теологи и ученые. Трактат «О небе» был написан в 350 г.д.н.э., а в середине второго века н.э. позднеэллинистический астроном, математик, географ и оптик Клавдий Птолемей в трактате «Μαθηματικὴ Σύνταξις» (в современной традиции, заимствованной из арабского – «Альмагест») дополнил аристотелевскую теорию о геоцентрической модели мира и разработал математический аппарат, позволяющий достаточно точно рассчитывать движения планет в рамках геоцентрической системы с помощью дополнительных понятий – эпицикла, деферента и экванта. Система Аристотеля-Птолемея стала опорной точкой для арабских средневековых астрономов и математиков, совершенствовавших и уточнявших птолемеевский математический аппарат, и продержалась более полутора тысяч лет в качестве главной модели мироздания.³²

В христианской литературе традиция составления трудов, целиком и полностью посвященных космологическим вопросам, прервалась, уступив сочинениям, сочетавшим теологический и естественнонаучный аспекты. Позже на средневековом Западе, частично благодаря волне переводов древнегреческой литературы с арабского, ученые-схоласты продолжили в XII-XIII вв. развивать космологическую тематику, пытаясь совместить религиозное восприятие мира с математическими и эмпирическими данными. Космология стала

³¹ МИЛЬКОВ В.В., Геоцентризм и другие космологические концепции. In: *Космологические произведения*, Ч. I, с. 7.

³² HORSKÝ Z., Kapitoly z dějin poznávání kosmu. In: GRYGAR J., HORSKÝ Z., MAYER P., *Vesmír*, Praha 1979, s. 215.

фундаментальной частью натурфилософии и предметом исследования в средневековых университетах, в первую очередь в Париже и Оксфорде. Система Аристотеля-Птолемея была в Средние века адаптирована: поскольку представление о вечном космосе было неприемлемым с точки зрения христианского вероучения, то эта мысль была отброшена, хотя, например, Александр Гэльский понимал вечность как отсутствие конца, но не безначальность, а Фома Аквинский предполагал, что Бог теоретически мог создать вечно существующий мир, поскольку мир является отражением его воли, не имеющей начала и конца.³³ Адаптации подверглось и членение небесных сфер: к неподвижному небу добавился эмпирей – обиталище Бога, ангелов и душ блаженных, которое дополнило еще и кристаллическое небо-твердь, а иногда еще две и более сфер. Птолемеевские эксцентрические орбиты, при этом, в общем описании структуры космоса обычно не включались, средневековые схоластики ограничивались лишь концентрическими сферами.³⁴ Важно то, что космологические вопросы были одними из центральных для схоластической традиции, где возник целый ряд сочинений, посвященных натурфилософии и космологии. Среди авторов, развивавших учение о механике и метафизике Вселенной следует упомянуть, в первую очередь, Петра Ломбардского, Бонавентуру, Альберта Великого и Фому Аквинского, Роджера Бэкона, Уильяма Оккама, Николая Орема, Жана Буридана. В эпоху Возрождения вопросы мироздания стали интересовать все больший круг мыслителей, философов, богословов и ученых, аристотелевская картина мира была дополнена творческой переработкой наследия Платона,³⁵ а труды Николая Кузанского, Марсилио Фичино и Марчелло Палингения подготовили почву для коперниканского гелиоцентрического переворота. Во второй половине XVI – XVII веке произошла научная революция, с которой связаны имена Николая Коперника, Тихо Браге, Иоганна Кеплера, Галилео Галилея и Исаака Ньютона, создавших принципиально новый космос, полностью заменивший своего средневекового предшественника.³⁶ XVII век на Западе можно смело назвать веком космологии: гелиоцентрическая картина мира постепенно завоевывала прочные позиции. Этот век начался с

³³ GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1996, p. 71.

³⁴ ПИЛЬГУН А.В., *Вселенная средневековья*. Москва 2011, с. 119–120.

³⁵ О роли платонизма в возникновении космологии Нового времени см.: HORSKÝ Z., *Kopernik a české země: soubor studií o kosmologii a nové vědě*, Červený Kostelec 2011, s. 75–81.

³⁶ GRANT E., *Cosmology*. In: GLICK T.F., LIVESEY S.J., WALLIS F. (eds.), *Medieval Science, Technology and Medicine: An Encyclopedia*, New York – London 2005, p. 149.

сожжения Джордано Бруно, который, с одной стороны, утверждал, что ни Земля, ни Солнце не находятся в центре бесконечной Вселенной, с другой стороны, по мнению некоторых исследователей, он воспринимал учение Коперника с точки зрения герметизма и магии.³⁷ Процесс с Галилео Галилеем отметил своеобразный перелом во взаимоотношениях науки и религии в 1633 году, двумя десятилетиями ранее открытые Иоганном Кеплером законы снимали противоречия коперниковской системы, а труд Ньютона «*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*» положил конец попыткам примирить систему Аристотеля-Птолемея и новые научные открытия.³⁸ Космологическая тема была настолько важной в дискурсе XVII века, что нашла свое отражение и в значительных литературных произведениях эпохи: так, Фрэнсис Гордон и Джон Уилкинс пишут о путешествиях на Луну, описанию мироздания посвящен отдельный раздел в «Потерянном рае» Мильтона, рефлексию над вопросами мироустройства можно найти и у Джона Донна, в «Ином свете» Сирано де Бержерак высмеивает геоцентрическую модель мира.³⁹ Процессы, которые происходили в области космологии в Западной Европе в XVII веке, переживавшей именно в этот период глубокую духовную революцию, «кризис европейского сознания»,⁴⁰ по словам некоторых исследователей, можно понимать как эпистемологический поворот – своего рода возвращение к истокам европейской науки.⁴¹

Восточнохристианская традиция, однако, развивалась несколько иначе, и космологические вопросы занимали менее значительное место в корпусе текстов восточнохристианских книжников. Сочинения о Вселенной и ее строении возникали и в византийской среде и позже транслировались на славянскую почву, и тексты святоотеческой литературы, посвященные вопросам космоустройства, включая труды Василия Великого, Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина, а также тексты таких церковных писателей, как Севериан Гавальский и Георгий Писида, были известны на Руси. Достаточно сильным было влияние «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова на древнерусские представления о Вселенной. При этом на протяжении столетий одним из наиболее

³⁷ YATES F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, p. 451.

³⁸ GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 10.

³⁹ GROSSIN P., *Literature and Astronomy*. In: LANKFORD J. (ed.), *History of Astronomy: An Encyclopedia*, New York 1997, p. 309–310.

⁴⁰ KOYRÉ A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Md 1957. p. VII.

⁴¹ ПАВЛЕНКО Н.А., *Европейская космология: основания эпистемологического поворота*, Москва 1997, с. 10.

авторитетных для древнерусского читателя оставался первый славянский текст о Вселенной, составленный на основании византийской и древнегреческой литературы – «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Однако не следует забывать, что восприятие византийской культуры на русской почве было значительно ограничено в связи с необходимостью перевода, в отличие от средневекового Запада, имевшего общий язык образованности – латынь. Довольно большая часть византийской образованности оставалась вне горизонта русского книжника, а ведь на византийской почве возникали и более поздние труды, посвященные космологической, астрономической, астрологической и натурфилософской проблематике. Многие византийские сочинения были потеряны, так, нам не осталось практически ничего из наследия Льва Математика. Современник Льва Математика патриарх Фотий, составивший первый библиографический труд средневековья – «Библиотеку», скептически отзывался о системе Козьмы Индикоплова, а его ученик историк и математик Михаил Пселл оставил после себя значительный корпус естественнонаучных, астрономических, и даже натурфилософско-поэтических сочинений.⁴² Еще один значительный ученый-энциклопедист XI в. Симеон Сет (Сиф) составил обширное сочинение «О природе», в котором представляет сочетание аристотелевского и неоплатонического понимания мира.⁴³ И в последующие времена византийская традиция составления трудов о миропознании не прерывается – можно здесь выделить труды поэта Иоанна Каматира, натурфилософские работы Григория Хиониада, Феодора Метохита, Феодора Мелитеонита, Георгия Пахимера, Никифора Григоры и др. Более того, именно византийская книжность, в особенности в области ее неоплатонического аспекта, принесенная в рукописях на Запад после падения Константинополя, сыграла существенную роль в подготовке коперниковской революции.⁴⁴

Отголоски византийской естественнонаучной книжности, все же, в древнерусской литературе найти можно: так, в компилятивном трактате «О небеси» XV в. можно найти параллели (включая текстологические) с

⁴² ГАВРЮШИН Н. К., Византийская космология в XI веке. In: *Историко-астрономические исследования, вып. XVI*, Москва 1983, с. 329–330.

⁴³ ГАВРЮШИН Н. К., Византийская космология в XI веке, с. 335.

⁴⁴ GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 18.

сочинениями Михаила Пселла и Симеона Сета.⁴⁵ Сами по себе тексты космологического содержания в русской письменности были представлены относительно широко, но практика создания самостоятельных авторских сочинений, посвященных натурфилософским размышлениям при этом не зародилась (исключая уникальное по своему содержанию «Учение о числах» Кирика Новгородца – памятник XI века естественнонаучного характера). Рассмотрим, какие именно космологические системы распространились на Руси, формируя традицию миропонимания до XVII в., и в каких видах текстов они были представлены.

В настоящее время исследователи выделяют две магистральные линии миропонимания в книжности Древней Руси: геоцентрическую и т.н. плоскостно-комарную систему.⁴⁶ Геоцентрическая картина мира восходит к системе Аристотеля-Птолемея. В кругу восточнохристианских экзегетов геоцентрические воззрения укрепились в кругу каппадокийской (и предшествующей ей александрийской) традиции христианского богословия, начатой в IV в. Василием Великим и продолженной поэтом Георгием Псидой, Иоанном Дамаскиным и позднее славянским приверженцем геоцентризма – Иоанном экзархом Болгарским.⁴⁷

Василий Великий (330 – 379), получивший широкое классическое образование, включавшее изучение грамматики, риторики, медицины, философии, геометрии, математики и астрономии, попытался совместить древнегреческую и эллинистическую модель Вселенной с книгой Бытие. И если представлениям Аристотеля о вечности бытия Василий Великий противопоставляет библейскую доктрину о создании мира Богом из ничего, то вопросы формы Земли и ее центральное положение во Вселенной принимаются им без возражений. Единственное, что добавил Василий Великий к системе Аристотеля-Птолемея, это существование тверди, дополнительной сферы-перемычки, располагающейся над звездной сферой и отделяющий мир

⁴⁵ ГАВРЮШИН Н. К., Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания. In: *Памятники науки и техники*, Москва 1981, с. 195.

⁴⁶ МИЛЬКОВ В.В., Геоцентризм и другие космологические концепции. In: *Космологические произведения Ч. I*, с. 7–40.

⁴⁷ МИЛЬКОВ В.В., Геоцентризм и другие космологические концепции. In: *Космологические произведения Ч. I*, с. 19.

Божественный от мира физического.⁴⁸ По тверди разлиты воды (эта часть следует из Быт. 1:6–7), и поскольку природосообразно причину удержания вод на сферической поверхности обосновать невозможно, то данный вопрос Василий Великий разрешает телеологически, объясняя большое количество влаги в мире ее соперничеством с огненной стихией, а удержание вод – божественным промыслом. Василий Великий изложил свои космологические воззрения в сочинении «Беседы на Шестоднев», ставшем точкой отсчета для остальных произведений этого жанра, наиболее авторитетного в вопросах миропонимания на протяжении многих столетий. Первым термин «Шестоднев» (Ἡ Ἑξαήμερος Διημερολογία) ввел, вероятно, Филон Александрийский,⁴⁹ т.е. традиция толкования на шесть дней творения уходит еще в дохристианскую эпоху. Тем не менее, родоначальником жанра принято считать Феофила Антиохийского.⁵⁰ Шестодневы предполагали сюжетное разделение материала на шесть частей, содержащих комментарий к лаконичному повествованию книги Бытие и пытающихся согласовать библейскую космогонию с уровнем представлений о мире, достигнутым в ту эпоху, в которую произведение создавалось, и дать им при этом религиозно-нравственную оценку.⁵¹ Шестоднев Василия Великого представляет собой одиннадцать бесед в довольно свободной манере изложения на темы, лишь косвенно организованные по порядку сотворения отдельных элементов мироздания согласно книге Бытие. Полный перевод «Бесед на Шестоднев» Василия Великого на славянский язык был выполнен лишь в 1656 году Епифанием Славинецким и издан в Москве в 1665 году, но фрагменты «Бесед»,

⁴⁸ THEODOSIOU E., MANIMANIS V., DIMITRIJEVIC M.S., The Contribution of Byzantine Priests in Astronomy and Cosmology. I. The Church Fathers: The Three Bishops St. Basil the Great, St. Gregory of Nazianzus and St. John Chrysostom. In: *European Journal of Science and Theology*, Vol. 7, No. 2, 2011, p. 36.

⁴⁹ Филон Александрийский (ок. 20 до н.э. – ок. 40 н.э.) – представитель еврейского эллинизма, считающийся одним из начинателей попытки развития философского осмысления иудаизма, подготовившим почву для таких представителей христианского эллинизма, как Климент Александрийский, Феофил Кесарийский, Тертуллиан и Ориген. Имя Филона Александрийского было известно древнерусским читателям, приписываемые ему высказывания можно найти в «Пчеле» – переводном сборнике изречений, получившем широкое распространение в Древней Руси не позднее XII века. См.: KOVÁŘ F., *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, Praha 1996, s. 158–168; АРХАНГЕЛЬСКАЯ А.В., Переводные дидактические сборники изречений в древнерусской литературе XII–XVII веков («Пчела» и «Апофегмата»), In: *Вестник МГУ. Серия 9. Филология*, №3, 2005.

⁵⁰ THEODOSIOU E., MANIMANIS V., DIMITRIJEVIC M.S., The Contribution of Byzantine Priests, p. 38. Феофил Антиохийский (ум. ок. 183 г.), раннехристианский апологет, седьмой архиепископ Антиохии, получивший известность благодаря своей полемике с гностицизмом и другими еретическими христианскими течениями.

⁵¹ МИЛЬКОВ В.В., Геоцентрические идеи в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского. In: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения Ч. I*, с. 111.

включенные в т.ч. в сочинение Иоанна экзарха Болгарского, были хорошо известны русскому читателю.

Следующим значительным богословом, придерживающимся позиций Аристоелевско-Птолемеевой системы, был Иоанн Дамаскин (676 – 754), который развил христианский геоцентризм в своем «Точном изложении православной веры», включив в догматическое сочинение описание лунных и солнечных затмений, достаточно подробную астрономическую информацию и интерпретацию природных явлений. Текст Дамаскина пользовался огромным авторитетом как на Востоке, так и на Западе. На славянский язык сочинение было переведено еще в X веке Иоанном экзархом Болгарским, автором славянского «Шестоднева», а первый древнерусский список датируется XII–XIII вв. На славяно-русской почве идеи Иоанна Дамаскина распространялись в виде извлечений из тех частей «Богословия», которые касались мироописания, и включались в сборники смешанного содержания.⁵²

Основным же текстом, представлявшим геоцентрическую традицию на Руси, был «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, книжника, писателя и переводчика конца IX – начала X в.⁵³ Труд Иоанна экзарха был копилативен, он опирался на «Беседы на Шестоднев» Василия Великого, имел значительные заимствования из «Шестоднева» Серверияна Гавальского – еще одного широко распространенного на Руси памятника, а также текстов Феодорита Киррского. Тем не менее, сочинение можно считать авторским, поскольку, изложив постулаты первоисточника, Иоанн экзарх приводил собственные богословские и космологические суждения. Помимо заимствований из святоотеческой литературы, в тексте представлена и информация о учениях классической древности, так что «Шестоднев» можно рассматривать и как своеобразный экскурс в историю древнегреческой философии.⁵⁴ Кроме философских и богословских познаний, в «Шестодневе» приводится и информация математического характера – конкретные цифровые величины земной окружности и др. В сочинении критикуется и плоскоотно-комарная концепция. Распространенность текста Иоанна экзарха, как и заимствование его частей в

⁵² МИЛЬКОВ В.В., Геоцентризм и другие космологические концепции. In: *Космологические произведения Ч. I*, с. 20.

⁵³ Наиболее полное на сегодняшний день исследование памятника см.: БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, Санкт-Петербург 2001.

⁵⁴ МИЛЬКОВ В.В., Геоцентризм и другие космологические концепции. In: *Космологические произведения Ч. I*, с. 23.

составе других компиляций, а также включение в «Минеи Четии» митрополита Макария в XVI в. свидетельствует о высоком авторитете как этого памятника, так и концепции космоустройства, в нем представленной.⁵⁵

Геоцентрическая традиция в книжности Древней Руси не ограничивается при этом тремя вышеуказанными текстами: следует упомянуть и поэтическое сочинение Георгия Писидийского «Похвала к Богу о сотворении всея твари премудраго Георгия Писида», переведенная на славянский язык в конце XIV в., анонимный «Шестодневник», опирающийся на Иоанна Дамаскина, эсхатологическую статью «О небеси», известную в кратком и полном виде. Кроме классической схемы Аристотеля-Птолемея, на Руси была распространена и более архаичная версия геоцентризма, согласно которой Вселенная подобна яйцу, известная по статьям «О земном устроении», «Указ о земли Ивана Дамаскина» и «О яйце».⁵⁶

С другой стороны находится плоскостно-комарная система, развивавшаяся представителями антиохийской богословской традиции. В рамках этого архаичного и буквалистского по отношению к книге Бытие представления, видимый мир подобен дому-скинии с закругленными сводами, в основании которого лежит плоская четырехугольная земля, окруженная океаном и поддерживающая края физического неба. Одним из основных сочинений плоскостно-комарной традиции, весьма значительным образом повлиявшим на восприятие Вселенной в древнерусской культуре, была «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. Небо в его космосхеме делится на два уровня: небо первого дня творения, населенное ангелами, и твердь, по которой разлиты воды, поглощающие жар светил, расположенных под ней. Если верхнее небо можно сравнить с крышей, то нижнее становится своеобразным потолком небесного дома. Как рай, так и ад при этом помещаются в горизонтальной плоскости на окраинной части Вселенной. Данное космографическое сочинение византийского купца-несторианца VI века было широко распространено в древнерусской письменной традиции (насчитывается более девяноста списков).

⁵⁵ БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 175, 284.

⁵⁶ МИЛЬКОВ В.В., Геоцентризм и другие космологические концепции. In: *Космологические произведения Ч. I*, с. 26.

Из них к XVI-XVII векам относится наибольшее количество списков этого памятника, но влияние текста прослеживается с XIII в.⁵⁷

Еще одним распространенным текстом, где воспроизводится плоскоотно-комарная модель, является «Шестоднев» Севериана Гавальского, который, в отличие от «Бесед» Василия Великого, состоит из семи слов, где шесть из них посвящены этапам творения, а седьмое – грехопадению. Если Василий Великий стремился примирить эллинистические представления о мире и Аристотелевско-Птолемеевскую модель мироздания с книгой Бытие, то Севериан Гавальский в трактовке мироустройства придерживался традиций антиохийской (сирийской) школы богословия, для которой было характерно буквалистское понимание Священного Писания.⁵⁸ В трактовке Севериана Гавальского двухъярусность созданного Богом мира можно аллегорически объяснить с помощью антропоморфного образа головы-неба, где сама голова – это горнее небо, а небо – твердь, под которой расположена Земля-язык. Именно на этот текст ссылается Козьма Индикоплов в своих плоскоотных построениях.⁵⁹

Одним из авторитетнейших текстов, в которых представлена близкая плоскоотно-комарной система, была «Палея Толковая» – компилятивный памятник славянского или древнерусского происхождения, возникшего не ранее XII в.⁶⁰ В данном памятнике нет характерного для «Христианской топографии» сравнения с домом и перекрытиями, небо и твердь не опираются на землю, Земля не представлена как четырехугольник, но имеет круглую форму (вероятно, это округлая плоскость, как Землю описывал Иоанн Златоуст), и несмотря на то, что идея многоярусности небес составителем «Палеи Толковой» отвергается, в тексте есть теория о существовании особых воздушных поясов, служащих путями для планет. Систему, представленную в «Палее», можно назвать гибридной, т.к. она сочетает в себе черты геоцентризма и плоскоотного восприятия мироздания.⁶¹ Текст «Палеи Толковой» стал источником для последующих компиляций, в т.ч.

⁵⁷ ПИОТРОВСКАЯ Е.К., *Фрагменты «Христианской Топографии Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции: диссертация на соискание степени доктора исторических наук*, Санкт-Петербург 2000, с. 8.

⁵⁸ МИЛЬКОВ В.В., *Космологические произведения Ч. II*, с. 88.

⁵⁹ МИЛЬКОВ В.В., *Космологические произведения Ч. II*, с. 10.

⁶⁰ На тему происхождения Палеи пока нет абсолютного научного консенсуса, хотя в последнее время исследователи склоняются именно к древнерусскому происхождению памятника. См.: ВОДОЛАЗКИН Е.Г., Новое о Палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов). In: *Русская литература*, №1, 2007, с. 10.

⁶¹ МИЛЬКОВ В.В., Космологические тексты плоскоотно-комарной традиции. In: *Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II*, с. 12.

разновидности «Шестодневца», вошедшей в XVII в. в состав Хронографов третьей редакции.

Весьма пеструю и разрозненную группу текстов представляют древнерусские апокрифы, также содержащие космологические элементы. Здесь можно встретить различные вариации плоскостно-комарной и геоцентрических моделей в описаниях путешествий, совершенных героями апокрифов на небеса, в иной, надприродный мир. Такие описания с разной степенью подробности можно встретить в «Книге Еноха», «Видении Исаии», «Откровении Варуха», «Видении апостола Павла» и других апокрифических текстах, многие из которых были известны на Руси уже начиная с XI – XII вв.⁶² Некоторые апокрифы не были связаны с путешествиями в мир иной, но имели характер вопросно-ответных текстов, сообщавших информацию о разнообразнейших вопросах миропонимания. Влиятельным текстом среди таких памятников была «Беседа трех святителей», не потерявшая своего авторитета и в XIX веке в старообрядческой среде. Среди памятников отреченной письменности можно найти и такие произведения, как «Шестокрыл» – переводное сочинение еврейского математика Иммануэля бен Якова Бонфиса, содержащего календарные расчеты и таблицу для определения положения светил. В XVI в. на русский язык переводится Луцидариус, известный как «просветитель» или «Златый бисер» – анонимное вопросно-ответное средневековое сочинение энциклопедического характера (конец XII в.), представляющее собой сокращенную переделку схоластика Гонория Отенского и распространившееся, несмотря на осуждение в т.ч. Максимом Греком. В этом сочинении, сочетающем Аристотелевскую картину мира и схоластическую традицию, мы найдем представление о мире, созданном из хаоса, где Земля, имеющая шаровидную форму, со всех сторон окружена водной оболочкой.⁶³ Список произведений, из которых складывались космологические представления в Древней Руси можно было бы продолжать еще долго.

В XVI веке в Русском государстве возникает относительно новый дискурс – борьба против сочинений астрологической книжности. Он был принесен на русскую почву Максимом Греком, на которого, вероятно, оказал влияние

⁶² МИЛЬКОВ В.В., *Древнерусские апокрифы*, с. 124–125.

⁶³ Анализ космологического содержания «Луцидариуса» см.: РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 30–45.

антиастрологическая полемика итальянского Возрождения.⁶⁴ Однако в своей борьбе с астрологией Максим Грек зашел несколько дальше итальянцев, вернувшись к буквалистской интерпретации модели мироздания на основании книги Бытие и, фактически, к плоскостно-комарной модели.⁶⁵ Весьма заметным будет влияние его воззрений и позже, в XVII в.

Из представленного обзора текстов вытекает, что говорить о какой-то одной магистральной и общепринятой модели космоса на Древней Руси не приходится. Тем не менее, большинство произведений, возникавших на древнерусской почве, носит компилятивный характер, очень слабо представлена традиция авторских текстов о вопросах мироздания. Можем ли мы в XVII веке, когда развитие культуры меняет свой вектор, искать отражение тех процессов, которые стали знаковыми для западноевропейской литературы, попробовать проследить, насколько «демократизация»⁶⁶ литературы, изменение понимания автора и авторства, усиливающиеся потоки переводной литературы отразились и на космологической тематике в сочинениях переходного периода русской культуры? Стало ли переосмысление человека в рамках мироздания толчком к созданию принципиально новых текстов? Какой образ мира складывался у читателя Московской Руси на основании доступных ему текстов? На этот вопрос мы постараемся дать ответ в последующих главах.

⁶⁴ АКОПЯН, О. С., «латинянами» против «латинского нечестия»: Максим Грек, Савонарола и борьба с астрологией. In: КУДРЯВЦЕВ О.Ф. (ed.), *Европейское Возрождение и русская культура XV—середины XVII вв.: контакты и взаимное восприятие*, Москва 2014, с. 95.

⁶⁵ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 44.

⁶⁶ Данный термин применительно к XVII в. введен в 30-е гг. XX века (ср. ОРЛОВ А.Н. (ed.), *Планы истории русской литературы, Институт русской литературы (Пушкинский дом)*, Ленинград 1938, с. 41), а программным в отношении литературы XVII века его сделал Д.С. Лихачев, ср.: ЛИХАЧЕВ Д. С., *К изучению художественных методов русской литературы XI—XVII вв.* In: *ТОДРЛ*, Т. 20, Ленинград, 1964, с. 5–28.

2 Космология в переводной книжности XVII века – географические, исторические и астрологические сочинения

География в русской культуре XVII века занимает совершенно особое место. С одной стороны, укрепляющиеся и все более интенсивные контакты с западными странами обоснованно вызывают интерес к землеописанию иностранных государств и миру вне русской ойкумены и ее ближайшего окружения, с другой стороны, Россия и сама становится отправной точкой географических исследований, постепенно передвигая свои границы на Восток.⁶⁷ Потому не вызывает удивления тот факт, что именно космографии, или описания всего известного на тот момент мира, включая физическую географию, краткий экскурс в историю стран, политическую и экономическую обстановку, становятся активно переводимыми и распространяемыми текстами.

По утверждению А.И. Соболевского, больше всего читатели переводной литературы XVII века интересовались географией.⁶⁸ В своем каталоге переводной литературы Московской Руси А.И. Соболевский указывает сразу семь различных космографий и атласов, две математические географии, девять произведений, посвященных описанию конкретных стран и регионов или путешествиям, не считая множества исторических произведений, посвященных историографии или историческим событиям как в рамках мировой истории, так и касающихся отдельных стран и народов.⁶⁹ В этих переводных космографиях иногда содержалась и космологическая информация, обычно в вводной их части. Рассмотрим, каким образом были представлены космологические модели в космографических сочинениях, уже известных и переведившихся в XVII веке.

В XVI веке на русскую почву попали по меньшей мере две переводные космографии: это древнее сочинение «География» Помпония Мелы, римского автора I в. н. э., переведенная на рубеже XV–XVI вв., и «Космография» в составе «Хроники Мартина Бельского» – фундаментального труда польского автора XVI в. «Kronika wszystkiego świata» еще при жизни автора выдержала три переиздания в Кракове в 1551, 1554 и 1564 гг. Относительно перевода на русский язык сведения противоречивы: использование «Хроники» для составления Хронографа

⁶⁷ ČERNÝ V., *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti, Vol. 3, Baroko a klasicismus*, Jinočany 2005, s. 85.

⁶⁸ СОБОЛЕВСКИЙ А.И., *Переводная литература*, с. 46.

⁶⁹ СОБОЛЕВСКИЙ А.И., *Переводная литература*, с. 52-79.

Западнорусской редакции дало основания предполагать существование перевода около 1554 г., имеющиеся в распоряжении исследователей списки относятся к переводу издания 1564 г. и датируются 1584 г.⁷⁰ В составе перевода хроники пятая книга и является космографией, озаглавленной «Козмаграфия сиречь размерение всея земли». Сведения о мироздании в этой космографии представлены следующим образом: «Земля есть посреде округу небеснаго что маково зерно в околу, сколь далече от неба до земли, тако около на все стороны от земли, столь же далече создано Божиим повелением для того, чтоб земли ровно плод давати, тако же и дожди из себя выпускает и приемлет мокрость. Такоже и воды все по ней текут Божиим повелением. Вода и ветер и огонь всякому животному живность подает, как нам, так же и под нами. Небо бо ни на чем же не висит, но кругом ходит, земля не ворочается ни на чем, а которые ученые философи писали о земли сполна. Первой писал Платонос философ Александрейский, описал всю землю, на которой которые люди живут [...]».⁷¹ Текст русского перевода сильно искажает оригинал, так, в русском тексте «Хроники» Птолемей превратился в Платона, параллели стали «философом Паралелосом», а климат – философом Климатосом. По-видимому, либо переводчик (шляхтич великого княжества Литовского Амброж Брежевецкий) был не знаком с элементарной географической терминологией, либо причиной искажений стали ошибки переписчиков. На Птолемеевской картине мира текст не заостряется: о планетах не сказано ничего, лишь о том, что Солнце и Луна находятся ниже зодиакального круга, и их сочетание со знаками влияет на жизнь людей, «мешает на земли пожитки в людех и житие во всяком прирождении, убытки и корысть». Сообщаются также и сведения об окружности Земли: «округ <земли> коло небесное, на котором 12 знамен небесных, коя ходит за которую, о которых часто слыхали. Счет знаменам телец, близнята, рак. И иные имена тут написаны, кождо их 12 по имяном, а у каждого знамени по тритцати ступеней. Итаго всего 360 ступеней. А каяждо ступень иматъ по немецких и по литовских 15 миль, руски на пол осмадесять верст».⁷²

⁷⁰ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 47.

⁷¹ Российская государственная библиотека (далее – РГБ), фонд А.Н. Попова (далее – ф. 236) №15, л. 290.

⁷² РГБ, ф. 236 №15, л. 290–290 об. Опять же, по-видимому, ошибка переводчика при переводе единиц: в оригинале хроники указаны лишь немецкие географические мили, при общем количестве $15 \times 360 = 5400$ географических миль, получается корректное значение окружности Земли, ок. 40000 км, тогда как расчет по верстам дает размер окружности ок. 32644 км.

Хроника Мартина Бельского оказала существенное влияние на Хронограф западнорусской редакции, а также на Хронограф второй и третьей русской редакции (будут нами рассмотрены ниже), в том числе именно благодаря этому труду в основную часть при описании всего мира добавилось упоминание Америки. К третьей же редакции иногда приписывались три компилятивные космографии.⁷³ Одна из них имеет космологическую часть, весьма близкую к Хронике Бельского.⁷⁴ Текст, легший в основу, нам неизвестен: если содержательный текст этой Космографии относится к атласу Ортелиуса,⁷⁵ то текст небольшой вводной части представляет собой несколько адаптированную версию начала космографической части Бельского. А.И. Соболевский поэтому (и еще по причине наличия полонизмов в основном тексте) сделал предположение, что вся космография переводилась с польского оригинала,⁷⁶ однако учитывая, что нам не известны переводы на польский язык труда Ортелиуса, данный вопрос нуждается в отдельном изучении. Так или иначе, грубых переводческих искажений в данном тексте не наблюдается, правильно указан Птолемей, «размеривший землю», как пустые, так и населенные земли, при переводе понятий «параллель» и «климат» уже не возникает такой путаницы: «[...] паралилог и климатон, сииречь леторасльными ветвьми, испущающимися на различныя страны, и столпы звездочетными и иными многими различными имяны наречены».⁷⁷ Помимо Птолемея упоминаются и другие современные мудрецы, «совершеннейши Птолемея», открывшие новые земли, неизвестные древним ученым. В тексте представлена геоцентрическая картина, в которой метафорически Земля сравнивается с точкой, оставленной иглой циркуля: «Земля есть посреде округов небесных яко точка во окружалном колеси в равном ростоянии от небеси до земли: со всех сторон Божиим повелением составлена [...], земля своя ради круглости нигде книзу не висит, точию посреди небеси во своем равном состоянии содержится[...]».⁷⁸ Представленная здесь упрощенная

⁷³ Все три были опубликованы А.Н. Поповым, см.: ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей*, с. 459–541.

⁷⁴ ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей*, с. 476.

⁷⁵ Абрахам Ортелиус (1527 – 1598) – фламандский картограф и географ, создатель первого современного атласа *Theatrum Orbis Terrarum*, включивший ссылки на 87 картографов, выдержавшего более тридцати переизданий. ORTELIUS Abraham, *Theatrum orbis terrarum*, Antwerp 1570.

⁷⁶ СОБОЛЕВСКИЙ А.И., *Переводная литература*, с. 58.

⁷⁷ ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей*, с. 476.

⁷⁸ ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей*, с. 476.

геоцентрическая картина встраивается в общие представления о мире и русских книжников, однако внимание на космологической информации не заостряется, а потому такой текст не вызывает подозрений в неканоничности.

Столкновение традиционного русского восприятия истории с западной, в первую очередь польской историографией в XVII веке не исчерпывается только Хроникой Бельского. Здесь мы хотели бы упомянуть о еще одном историческом труде, попавшем на русскую почву – Хронике Мачея Стрыйковского, излагающей историю польского, литовского и русского народов, начиная с древнейшего периода по 1581 г. Хроника, в оригинале озаглавленная «Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi», была издана в Кёнигсберге в 1582 г., и переводилась на русский язык в 1668 – 1688 г. четыре раза. Хроника Стрыйковского в России XVII – XVIII вв. пользовалась наибольшей популярностью из всех произведений польской историографии.⁷⁹ В этой хронике также есть небольшое космологическое введение, озаглавленное «О сотворении света необходимаго, земли, небесе, и начатков дел яже на них суть, всяческия бяху читателю милостивый мнения, и издания философов, и поэтов поганских».⁸⁰ В этой части цитируются сочинения античных классиков и их представления о создании мира. Читатель так может в весьма сжатой форме ознакомиться с несколькими теориями космогенеза: творением мира из хаоса согласно интерпретации Овидия в «Метаморфозах», представлением школы Фалеса Милетского о том, что все рождено из воды – начала сущих вещей («вся дела от воды быти изъвляше сотворенны»), учением Гераклита Эфесского о огне как первоначальной причине мира («Гиппархус по сем и Гераклитус Ефессиус, противным обычаем, из огня и из воды свет быти сотворен поведаша») и учением о безначальном космосе Аристотеля, Цицерона, Аверроэса (Ибн Рушда), а также именами других философов – Эмпедокла, Эпикура, Демокрита, Диогена, Пифагора, Аристарха Самосского, Зенона и др. Помимо Овидия, цитируется «Астрономика» Марка Манилия, приводится «Проблема курицы и яйца». Согласно Стрыйковскому, проблему курицы и яйца верно интерпретировали Платон и Овидий: «Токмо из них един Платон (яко нецьи мнят) или понеже Святую Библию читал, или имел Божия духновения, явственню, повествует <в>

⁷⁹ НИКОЛАЕВ С.И., САЛМИНА М.А., Хроника Мачея Стрыйковского. In: *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), Ч. 4. Т-Я. Дополнения*, Санкт-Петербург 2004, с. 215.

⁸⁰ Мы пользовались списком Государственного исторического музея (далее – ГИМ), собрание А.С. Уварова (далее – Ув.) № 4.

«Тимео», <что> свет быти от Бога сотворенный, и всех и инных вещей сотворения вину самого Бога благости и всемогущество полагает, того ради Божеским философом был наречен. Подобне и Овидий из него же почерпнул, внемгда глаголет в 1 книге «Метаморфосеос» о роде человек есть, или того Божественным семенем сотвори Он делатель, всех вещей мира лучшаго начаток, и протчая». ⁸¹ Вся эта обзорная информация о различных теориях космогенеза сводится к библейской парадигме: «Яко в начале сотвори Господь Бог небо и землю: Солнце, месяц, звезды, и ину вся ибо тварь, на воздухе, в мори, и на земли живущая и протчая. После шестаго дня, от части земли брэнней, перваго – Адама, еже есть человека – сотвори, по подобию своему образом и неси возвышенным его же вдохновением духа своего оживи». ⁸² Сотворение человека является логическим мостиком к повествованию о истории определенного региона: «Того ради и мы, истиннейшаго и свидетелствовавшего основания, и начатков доводов, и порядку, историй нашей сарматской, литовской, русской, жмотской, славенской, и немалой части полской, и протчая, с велиим трудом долгим, и прилежно бодренным попечением, и прилежным и истинным хотением намеренный читатель любезный положить [...]». ⁸³ Самостоятельной ценности, возможно, представленная в «Хронике» космологическая информация и не несет, однако приведенные в ней отсылки на труды античных классиков служили импульсом для углубления познаний русских книжников и в области натурфилософии.

Из вышесказанного следует, что краткое представление геоцентрической системы Аристотеля-Птолемея, без какой-либо отсылки к богословским аспектам модели Вселенной, вполне естественно встраивается в картину мира книжника Московской Руси и не вызывает потребности в правке, удалении или сокрытии части информации. Однако в случае, если в космографии затрагивались богословские вопросы, связанные с вопросами космоустройства, ситуация менялась.

Одним из крупнейших переводческих проектов 30-х гг. XVII века был перевод еще одной космографии, а именно труда Герарда Меркатора ⁸⁴ «Atlas Sive

⁸¹ ГИМ. Ув. № 4, л. 4–4 об.

⁸² ГИМ. Ув. № 4, л. 5.

⁸³ ГИМ. Ув. № 4, л. 4 об.–5.

⁸⁴ Герард Меркатор (настоящая фамилия Кремер) (1512 – 1594) – фламандский географ и картограф, автор картографической проекции Меркатора, один из основателей фламандской картографической школы. Атлас Меркатора в XVII веке переиздавался более 50 раз. См.:

Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura». Перевод был выполнен в 1637 г. Богданом Лыковым, переводчиком Посольского приказа и переводчиком-иноземцем Иваном Дорном, задержанным в России в принявшем православие.⁸⁵ Текст оригинала был значительно переработан переводчиками, местами сокращен, местами расширен. Что же касается космологической информации в этом труде, то вся объемная первая глава, озаглавленная в оригинале «De mundi creatione ac fabrica luber» была полностью выпущена и заменена компилятивным введением. В самом тексте Меркатора обосновывается идея о том, что работа картографа связана с созерцанием Божественного провидения, является свидетельством и отражением Его премудрости. Сочинение «De mundi» связано с традициями шестодневного жанра, переживавшего и в ренессансной литературе свое возрождение, поэтому труд Меркатора исследователи рассматривают наряду с «Седмицей» Гийома Дю Бартаса и «Сотворенным миром» Торквато Тассо.⁸⁶ Меркатор здесь предпринимает попытку примирить, во-первых, новые географические открытия с текстом книги Бытие, во-вторых, проникнуть в самую природу бытия, материи, их происхождения и свойств, соединить древнегреческое понятие хаоса и создание ex nihilo, он предлагает понятие первичной материи-хаоса (primum omnium rerum materia), созданной как некое семя, простейшего компонента, из которой потом разворачивается Божественное творение.⁸⁷ Сочинение, с одной стороны, технически не отстает от адаптированной системы Аристотеля-Птолемея, с другой стороны, его неоплатонистский дух вызывал и на Западе некоторые сомнения: так, в 1603 году «Атлас» попал в «Индекс запрещенных книг».⁸⁸ Для нас же важным остается тот факт, что данная часть была полностью выпущена переводчиками. Маловероятно, что это свидетельствует об отсутствии интереса к космологическим вопросам и сугубой прагматичности русских переводчиков. Скорее, причиной устранения этого введения (для самого автора концептуально важного), послужило то, что в нем речь идет о произвольной, свободной и

MERCATOR Gerardus, *Atlas sive Cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*, Duisburg 1595.

⁸⁵ ЧЕРНАЯ Л.А., *Антропологический код русской культуры*, Москва 2008, с. 390.

⁸⁶ RAMACHANDRAN A., *The Worldmakers: Global Imagining in Early Modern Europe*, Chicago 2015, p. 67.

⁸⁷ MERCATOR Gerardus, *Atlas sive Cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*, Duisburg 1595, p. 3–32.

⁸⁸ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 52.

авторской интерпретации библейского текста и богословских вопросов с привлечением древнегреческой философии. Такой текст нуждался бы в длительном процессе обсуждения с точки зрения допустимости для читателя, и, вероятно, был бы осужден, обрекая весь географический труд на невозможность распространения. Меркатор в своем труде объединяет древнегреческую философию и догматические тексты, что, в принципе, вполне типично и для более ранней схоластической литературы, но в России в XVII веке (в особенности в первой половине) такое объединение текстов Священного Писания и языческой философии воспринималось как явная печать ереси – католичества. Это отношение лаконично и емко выразил Иван Хворостинин (сам при этом будучи осужден за вероотступничество):

Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель –
Не обретаются из них духовный сказатель,
Из которых латини хвалению поучают
И безумную ересь в себе полагают.⁸⁹

При этом импортированная географическо-космологическая информация вне связи с областью теологии не вызывает практически никаких возражений и принимается как полезная данность, для распространения которой препятствий не возникает.

В данном случае мы сталкиваемся с той самой ситуацией, когда редактирование переводного текста дает в итоге совершенно иное общее представление по сравнению с оригиналом. В труде Меркатора читателю открывается величественная перспектива создания мира *ex nihilo*, упорядочение хаоса, постепенное движение от наиболее общего к частному. В русском же тексте в качестве введения присутствует лишь поучительное обращение к читателю: «Всякому убо человеку свойственно есть от Бога дарованным ему разумом под небесем обретающихся всяких вещей, иже зрит очима своима, ведати, а о них же слышит изыскивати и изобретати и розныя во едино совокупляти, и к болшему выразумению всем человеком явственню пред очима представляти. Такожде и аз к тому принужден будучи к прямом истинному пути еографии сиречь всего света земель образец или чертеж, котораго четыре части суть: Еуропа, Африка, Азия, Америка; и тех четырех частей елико смогл чертеж

⁸⁹ Иван Хворостинин. «О гонении на Святую Церковь краеграние сие по буквам». См.: ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, с. 65. Хотя здесь речь идет в первую очередь о риторике, подобное отношение можно применить и к другим областям знания.

учинити, и перед всеми явленно поставити; а после того особо всех тех земель чины и обычаи и нравы человеческия достоверно писах для ведома всем людем во всяких странах живущим». ⁹⁰ Здесь миропознание ограничивается исключительно эмпирической сферой, миром подлунным («под небесем обретающихся всяких вещей»), и какие-либо философские или богословские амбиции из данного текста исключены.

В так называемой Космографии 76 глав, или Космографии 1670 года, являющейся переработкой текста Меркатора с добавлениями из Космографии Бельского, ⁹¹ составителями добавляется введение (вероятно, тоже заимствованное), которое открывается не космологической панорамой, но поворотом фокуса к человеку: «Искони зиждитель Бог созда человека самовластна словесна и разсудителна, потом же покорив ему видимыя твари всяческия и дав ему животную разумную силу, да творит на угождение Богу [...]. Понеже даны суть изначала коемуждо языку хитрость: Еллином словесное осмочастие, еже суть риторское витийство, Персом же и Вавилоняном звездословие и небесный бег, Египтяном же землемерие, еже есть Козмография». ⁹² В тексте упоминаются и семь «художеств», т.е. семь свободных наук. Никакой информации о форме неба, движении небесных светил не приводится, говорится лишь о разделении мира на три части по количеству сыновей Ноя (Сим – Азия, Хам – Африка, Иафет – Европа), добавлена информация о Америке: «в недавних летех Латинские философи обрели на западе на море окияне вдоль по пучине многия острова различныя [...] и нарекоша те острова именем Америка и назваша их четвертуя часть новую землю». ⁹³ Таким образом, если в труде Меркатора картина мира выстраивается от Бога, от наиболее общего – макрокосмоса – повествование идет к частному – через физическую географию к политической, то в русском тексте роль Бога состоит в основном в делегировании полномочий (управление всем миром – людем, отдельные области знания – отдельным народам, отдельные части света – отдельным родам), а космологический аспект полностью устраняется, будучи

⁹⁰ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II.* с. 190 – 191. РГБ, фонд Московской духовной академии, далее – ф. 173.1, № 101, л. 1

⁹¹ Подробнее см.: НИКОЛЕНКОВА Н.В., Русская географическая терминология во «Вводжении в космографию». Лингвистический аспект. In: *Историческая география*, Т. 3, Москва 2016, с. 111.

⁹² ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей*, с. 459.

⁹³ ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей*, с. 460.

оставлен исключительно в догматической плоскости, не пересекающейся с областью изучения физического мира.

Подтверждением такого жесткого разделения космологическо-богословской и естественнонаучной областей стала сама возможность перевода «Нового атласа» («Theatrum orbis terrarum, sive Atlas novus») Иоанна Блау.⁹⁴

Сам Атлас попал в Россию еще в 1645 году, а работа над переводом велась Епифанием Славинецким, Арсением Сатановским и Исайей Чудовским во второй половине 50-х гг.⁹⁵ Переводной текст Атласа Блау был озаглавлен «Зерцало всея Вселенная» или «Позорище всея Вселенная», и его вводная часть, названная «Введение в Космографию», содержала общие сведения астрономического характера, основы общей географии и рассказ об освоении различных частей земли. Этот текст получил во второй половине XVII века широкое распространение в качестве самостоятельного сочинения, и распространялся как в самостоятельных рукописях, так и в составах сборников смешанного содержания.⁹⁶ Поскольку данное сочинение является первым (и на данный момент единственным известным) текстом XVII века на русском языке, представляющим гелиоцентрическую картину мира, в центр внимания исследователей оно попало достаточно давно, а в настоящее время ведется активная работа по лингвистическому анализу памятника.⁹⁷ Ввиду достаточной изученности и цитируемости памятника и того, что космологический текст вводной части в большом объеме цитируется в исследовании Б.Е. Райкова,⁹⁸ мы ограничимся лишь общей характеристикой космологической модели, представленной во вводной части переведенного Атласа.

Введение в Космографию состоит из девяти небольших глав и трех дополнительных. Первая глава посвящена различиям между разными разделами

⁹⁴ Ян (Иоанн) Виллем Блау (1596 – 1673) – голландский картограф, гравер, издатель Большого атласа. Его первым трудом был двухчастный *Theatrum orbis terrarum, sive Atlas novus*. Он был первым картографом, включившим гелиоцентрическую модель света в картографическое издание. В России переводилось четырехтомное издание Атласа 1645 г., где первый том содержит введение к космографии и описание стран Северной и Центральной Европы, второй – описание Франции, Испании, Португалии и трех континентов – Азии, Африки и Америки, третий – описание Италии и Греции, а четвертый – Англии.

⁹⁵ НИКОЛЕНКОВА Н.В., Русская географическая терминология, с. 117–118.

⁹⁶ НИКОЛЕНКОВА Н.В., Русская географическая терминология, с. 120–121.

⁹⁷ Б.Е. Райков посвятил описанию вводной части этого атласа целую главу, См.: РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 117–132. Лингвистические исследования текста см.: НИКОЛЕНКОВА Н.В., Церковнославянский перевод Атласа Влаеу: нерешенные вопросы *Ип: Вестник Московского университета. Сер. 9: Филология*, № 6, 2010, с. 86–98; ИДЕМ, Русская географическая терминология и др. работы .

⁹⁸ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 126–130.

изучения мира: космографией – описанием космоса, т.е. всего мира, неба и земли, делящейся на астрономию и географию, и географией – описанием всей Земли, делящейся на «хорографию» – описание конкретных стран, и «топографию» – описание конкретных населенных пунктов. В этой главе представлены сразу две космологические модели – традиционная геоцентрическая и гелиоцентрическая. Согласно тексту, среди космографов есть два основных понимания того, что находится в центре мира: «Между космографией сугубое обретается разумение, о среде мира, и движений телес небесных. Нецыи землю на среде мира полагают недвижиму, и Солнце со всеми звездами недвижими же и подвизаемыми окрест ея тещи кружением. Инии же Солнце ставят на среде мира почивающее, и землю, с планетами прочими окрест его тещи, и круг звезд недвижимых всячески быти недвижими».⁹⁹ В тексте отмечается, что те, кто «последуют с Птоломеем», т.е. являются апологетами геоцентрической модели, делят мир на стихийную и небесную части. Стихийная часть (т.е. подлунный мир) является подверженной изменениям, тогда как небо, разделенное на восемь одинаковых кругов, семь из которых имеют по одному небесному телу («звезду»), а восьмой круг содержит неподвижные звезды, является чистой материей («чистазрителна есть и светла»). Между атмосферой и лунным кругом находится еще по некоей информации («иже якоже непщуют») огненная сфера. Количество кругов определяется по различиям в движениях светил и времени их обращения вокруг земли. Если лунный цикл составляет 27 дней и 8 часов, Меркурию, Венере и Солнце необходим год, Марсу – два года, Юпитеру – двенадцать лет, Сатурну – тридцать, то звездному кругу – 25 400 лет на совершение полного цикла. Все же круги (а не тела) вместе со светилами вращаются в течение 24 часов вокруг полюсов и «оси света обтекают от востока на запад чрез круг 9, или якоже инии хоцут, десятый, или якоже нецыи, единонадесятый, иже первое движимое глаголется».¹⁰⁰

Те же, кто придерживается второго мнения – это древние пифагорейцы, Аристарх Самосский, Николай Коперник, которому подражают и «ныне изящнейший вси мафиматики» – считают, что Солнце, как душа всего мира и управитель Вселенной, от которого отражают свой свет все планеты, находится неподвижно в центре мира. Вокруг него вращаются планеты, и Меркурию уже

⁹⁹ ГИМ. Синодальное собрание (далее – Син.), № 19, л. 1.

¹⁰⁰ ГИМ. Син. № 19, л. 1 об. Речь здесь идет о дискуссии, развернувшейся в Средние века относительно количества небес. См.: GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 47–49.

требуется 80 дней для полного оборота, Венере – 9 месяцев, Земле, вокруг которой «аки в епицикли» движется Луна, нужен год, причем одновременно Земля обращается вокруг своей оси «от Запада на Восток имже всякими 24 часы, во всех своих частех единою, к Солнцу и от Солнца подвиженна обитателем Вселенная день и ночь приносит».¹⁰¹ Марс совершает оборот за два года, Юпитер за двенадцать лет, Сатурн за тридцать лет, а звезды неподвижны, никакого собственного движения у них нет.

Какая из систем является верной, текст не указывает, дипломатично оставляя окончательное решение более компетентным специалистам: «Кое от двоих сих разумений есть истинне приличнейшее, и с природным расположением Мира согласуется: на месте сем не хожем уствляти, но в вещех небесных искусным оставляем любопретися».¹⁰² Если бы Солнце вращалось вокруг земли, то диаметр круга составил бы две тьмы (20 000) немецких миль.¹⁰³ У нас же нет возможности эмпирически проверить, что находится в центре: «Между сим обаче, и первым разумением, еже землю полагает на среде мира, (якоже и яже оттуду сразумеваются) несть чювственное разнство».¹⁰⁴ Однако, поскольку тем, кто не слишком образован в области астрономии, легче и привычнее представлять себе неподвижную Землю, то эту дискуссию автор предлагает оставить: «Но понеже предуставление, еже утверждается на земли недвижимом, обще явственнейше быти видится, и удобнейше разумению есть, в вождение наше ко оному точию, прочая оставивше управляти будем».¹⁰⁵

Вторая глава «О великом крузе небесном и его разделении» уже посвящена астрономической терминологии, полюсам («Поль Арктицкий» и «Поль Антарктицкий»), разделению неба на восемь различных кругов, из которых четыре являются большими («Полнощный, Зодиак, Горизон и полуденный»), а четыре – меньшими (тропики, круги «окрест полиов»). Третья глава посвящена большим кругам, четвертая – малым, в пятой главе рассматриваются географические зоны Земли и их обитатели, в шестой – климатические зоны, в седьмой главе представлена информация о земной окружности, в восьмой – о

¹⁰¹ ГИМ. Син. № 19, л. 2.

¹⁰² ГИМ. Син. № 19, л. 2.

¹⁰³ В рукописи РНБ Q.XVII.6, л. 5, по которой цитировал Райков, это число «двести тьмы». Правильным следует считать именно «две тьмы», т.к. расстояние от Земли до Солнца составляет 149 600 000 км ≈ 20 161 немецких географических миль.

¹⁰⁴ ГИМ. Син. № 19, л. 2.

¹⁰⁵ ГИМ. Син. № 19, л. 2.

частях света и ветрах (12 ветров древности и 32 современности), девятая посвящена единицам измерения. Вся информация, представленная в этих главах, терминологична и технична, при перечислении знаков зодиака нет никакого упоминания о влиянии положения светил на жизнь человека или любые другие процессы, нет антропоморфного представления о природных явлениях.

В трактате автор отдает личное предпочтение гелиоцентрической системе мира, о чем свидетельствует упоминание о «изыскнейших математиках», но при этом идет на компромисс и соглашается с тем, что геоцентрическая космологическая система является более привычной. Однако возникает вопрос о том, что значил перевод такого текста в русском контексте. Сам по себе факт перевода Атласа объясняется просто: владельцем этого великолепного и красочного издания был Патриарх Никон, не владевший латинским языком, который, по всей видимости, и выступал заказчиком проекта. Однако вспомним, что за двадцать лет до этого переводчиками Посольского приказа переводился труд Меркатора, и переводчики просто исключили космологическую часть из переводного текста. Возможно, что в случае Атласа Блау это было сделать сложнее: ведь и вводная часть была иллюстрированной (включая и космосхему Коперника; рисунки из этих иллюстраций перерисовывались позже переписчиками «Вводения в Космографию»), и к иллюстрациям был необходим комментарий. С другой стороны, два текста разительно отличаются между собой и тем, что в Атласе Блау нет и намека на теологию, на попытку как-либо связать представление о космосхеме и богословскую проблематику. Мир описывается автором уже с технических позиций, и текст не ставит себе амбиций проникнуть в запредельные тайны бытия. Возможно, это и объясняет тот факт, что текст был принят и распространяем в России без какой-либо широкой общественной дискуссии. Сама по себе критика в адрес Коперника появляется очень поздно, например, в сочинениях Стефана Яворского и Феофана Прокоповича в начале XVIII в., причем она явно носит заимствованный характер.¹⁰⁶ В то время как на Западе все еще не утихла борьба сторонников и противников гелиоцентризма, возникает ощущение, что в России эта проблематика попросту была не замечена, причем не по причине полного отсутствия информации, а по причине совершенно иначе ориентированного фокуса. Дискуссионными являются главным образом

¹⁰⁶ COLLIS R., *The Petrine Instauration. Religion, Esotericism and Science at the Court of Peter the Great, 1689-1725*, Leiden – Boston 2012, pp. 239, 307.

теологические, а не технические аспекты системы, и космологическая информация могла столкнуться с яростной критикой в случае, когда она появлялась в богословском сочинении. Именно с такими проблемами сталкивались сочинения южно- и западнорусских авторов, попадавшие на русскую почву, которые мы рассмотрим в следующей главе.

Уже упомянутое нами утверждение Соболевского, что именно география была главным объектом интереса в XVII веке, однако, можно поставить под сомнение, поскольку у географии был один значительный конкурент – астрология, в особенности во время правления Алексея Михайловича.¹⁰⁷ Об увлечении самого царя астрологией свидетельствует не только обилие переводных текстов, посвященных календарной прогностике, но и такие факты, как потолочная роспись дворцовой столовой в Кремле, изображавшей «беги небесные», т.е. звездное небо с небесными светилами, кометами, двенадцатью знаками зодиака, а также украшение потолка коломенского дворца, описанное Симеоном Полоцким в панегирике по случаю вселения царя в новый дворец:

Четыре части мира написаны,
Аки на меди хитро изваяны.
Зодий небесный чюдно написася,
Образы свойств си лепо знаменася
И части лета суть изображены
Яко достоин чинно положены...¹⁰⁸

И после смерти царя зодиакально-астрологическая символика использовалась в интерьерах царской семьи, моде следовали и вельможи, например, князь В.В. Голицын.¹⁰⁹ Один из первых переводов прогностического календаря был сделан для Алексея Михайловича в 1660 г., причем к переводу были добавлены пометы, комментирующие фрагменты, которые требовали знания географической астрологии (приписывания отдельных стран и территорий управлению определенными знаками зодиака и планетами), характера влияния небесных объектов на деятельность человека и его судьбу.¹¹⁰ Количество переводных

¹⁰⁷ РАЙАН В.Ф., *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*, Москва 2006, с. 578.

¹⁰⁸ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 113–115.

¹⁰⁹ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 114, РАЙАН В.Ф., *Баня в полночь*, с. 578.

¹¹⁰ СИМОНОВ Р.А. *Русская астрологическая книжность*, с. 85–87.

календарей и альманахов¹¹¹ в конце XVII – начале XVIII века было весьма внушительным – это «Nowy i stary kalendarz» Станислава Словаковича в переводе Семена Лаврецкого, «Календарь Корвина Квасовского», «Алманах» (конец XVII века) — перевод Ивана Тяшкогорского со шведского альманаха Иоганна Генриха Фохта, королевского математика-шведа, а также календари Фохта на 1684, 1685, 1690, 1691, 1695, 1696 годы, «Математических хитростных тонкостей календарь на 1697 лето от Р.Х.» с оригинала Пауля Галкена из Букстехуде.¹¹²

В переводной астрологической книжности можно было найти самые разнообразные сведения – от влияния планет и созвездий на характер и внешность человека, его судьбу в целом и конкретных прогнозов на определенные дни, до врачебных рекомендаций.¹¹³ Сама по себе астрологическая литература не была новинкой XVII века: редкие разрозненные сведения о влиянии небесных тел на благополучие человека, «добрых», «средних» и «злых» днях, часах и знамениях, сельскохозяйственную прогностику можно встретить в письменности XII – XV веков, причем в XV веке развивается вычислительная прогностика, к которой принадлежит и один из комплексов астролого-астрономических таблиц «Шестокрыл», памятник, связанный с деятельностью еретиков-«жидовствующих» в конце XV – начале XVI в.¹¹⁴ В XVI веке наступает новый виток в распространении астрологической книжности, связанный, в первую очередь, с именем Николая Булева – придворного врача великого князя Василия III. Николай Булев, уроженец Любека, по мнению некоторых исследователей, перевел астрологический «Новый альманах» Иоганна Штёфлера, что послужило поводом для нападок Максима Грека¹¹⁵ и монаха Филофея,¹¹⁶ осудивших астрологию и укрепивших негативное отношение Церкви к любым попыткам прогностики и календарно-прогностическим практикам. В результате на Стоглавом соборе (1551) под запрет попали такие сочинения, как «рафли, шестокрыл, воронов грай, остроломия, зодии, альманах, звездочет, аристотелевы врата и иные составы и

¹¹¹ Альманах – астрономические календари и таблицы, включавшие астрологические указания, предсказания и т.д.

¹¹² РАЙАН В.Ф., *Баня в полночь*, с. 578–579.

¹¹³ О т.н. «ятроматематике», т.е. врачебной астрологии см.: СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 71 – 84; IDEM, Прогностическая астрология в XVII веке. In: ГЕРАСИМОВА И.А., МИЛЬКОВ В.В., СИМОНОВ Р.А., *Сокровенные знания Древней Руси*, с. 331 – 353. Там же: МИЛЬКОВ В.В., *Медицинская прогностика*, с. 267–330.

¹¹⁴ СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 43–45.

¹¹⁵ РАЙАН В.Ф., *Баня в полночь*, с. 565, 576.

¹¹⁶ СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 52–53.

мудрости еретическая и коби бесовская которые прелести от Бога отлучают». ¹¹⁷ Несмотря на решения собора, интерес к астрологии не угас: при дворе Ивана Грозного в 1570 – 1579 (по другим сведениям, 1575) гг. действовал авантюрист Елисей Бомелий, получивший известность благодаря своим занятиям магией и астрологией, псковский писатель Иван Рыков составил гадательную книгу «Рафли», содержащую сведения календарно-астрономического и астрологического характера, в период правления Федора Ивановича были попытки пригласить в Москву известного астролога Джона Ди. ¹¹⁸ В первой половине XVII века в официальных, в первую очередь церковных кругах отношение к астрологии крайне негативное, однако в правление Алексея Михайловича ситуация меняется. Отмена части решений Стоглавого собора в 1667 («и той собор не в собор, и клятву не в клятву, и ни во что же вменяем, яко же и не бысть») ¹¹⁹ могла быть интерпретирована и как отмена запрета в отношении астрологической книжности, хлынувшей теперь в Московскую Русь широким потоком. Астрологическая символика стала частью придворной поэзии (будет рассмотрена ниже), ежегодно составляются календари с предсказаниями, переводится небольшой трактат «Наука мидическая от математики», получивший довольно широкое распространение в составе русских лечебников, состоящий на русской службе немецкий врач Андреас Энгельгард в 1664 – 1665 г. пишет царю прогностические письма, ¹²⁰ придворный врач Самуил Коллинс руководствуется принципами ястроматематики. ¹²¹ В рукописном обращении находится довольно много текстов под названиями «Планитник», «Альманак», «Остроломия», «Остронумия», «Мартолой», «Звездочетец», «Беги небесные» и др. ¹²² Многие рукописные сборники компоновались из статей схожего состава, повторявших друг друга. О популярности астрологии в Москве свидетельствует и перевод «Повести об астрологе Мустаеддыне», герой которой предрек султану гибель от славян и позже поплатился за это жизнью. ¹²³ Церковь в это время занимает

¹¹⁷ РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 68.

¹¹⁸ СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 57–59.

¹¹⁹ *Деяния московскаго собора о разных цековных исправлениях в 1667 году*, Москва, 1881. л. 7 об.–8.

¹²⁰ СИМОНОВ Р.А., БОГДАНОВ А.П., Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 151–204.

¹²¹ БОГДАНОВ А.П., О рассуждении Самуила Коллинса. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 205.

¹²² РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 74.

¹²³ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 214.

выжидательную позицию: против астрологии выступают в первую очередь старообрядцы (см. ниже), с которыми борется сама церковь. Тем не менее у нас недостаточно оснований, чтобы говорить о каком-то всеобъемлющем увлечении астрологией: скорее, она плавно вошла в состав привычной области знания. В последние месяцы правления царевны Софьи отмечается всплеск интереса к астрологии, что было вызвано общей атмосферой неуверенности и напряженного ожидания переворота.¹²⁴ Окончательно календарная прогностика укрепляется в России уже при Петре I, когда Яковом Брюсом в 1709 г. выпускается первый в России печатный альманах, издававшийся в разных видах вплоть до 1917 года.¹²⁵ В XVIII веке, когда Россия полностью сменила вектор развития и переориентировалась на Запад, авторитет астрологии, по крайней мере в образованных кругах, несколько ослабевает. Пример скептического отношения к астрологии можно наблюдать уже в интермидии «Астролог», где звездочет предсказывает урожай, почет ученым, засилье лжи, божественный гнев, и после того, как он предрекает солнечную погоду, начинается дождь, астролог теряет одежду и, в конце концов, падает в яму, вслед за чем следует мораль:

Лучше под ноги прилежно смотри,
Землю орати, неже в звезды зрети.¹²⁶

С точки зрения космологии, астрологические сочинения, в первую очередь, способствовали окончательному утверждению системы Аристотеля-Птолемея в читающей среде, поскольку вся астрологическая книжность к этой системе привязана (бывали, однако, и исключения, когда излагалась компромиссная система Тихо Браге).¹²⁷ Закрепляется представление о вращающихся вокруг сферической Земли семи планетных поясах и восьмой сфере неподвижных звезд. Во-вторых, астрологическая книжность, парадоксальным образом, способствовала секуляризации сознания: если традиционная система предполагала смиренное принятие божественной воли без попытки проникнуть в тайны промысла Божия, то астрология давала определенный инструментарий для интерпретации небесных явлений, планирования действий исключительно в рамках мира феноменального без привязки к трансцендентности. Между Богом и человеком встает некий буфер – небесный мир – который может

¹²⁴ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 215.

¹²⁵ РАЙАН В.Ф., *Баня в полночь*, с. 582.

¹²⁶ ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (ed.), *Памятники литературы Древней Руси* (далее – ПЛДР), XVII век. *Книга третья*, Москва 1994, с. 462.

¹²⁷ СВЯТСКИЙ Д.О., *Астрономия Древней Руси*, с. 445.

интерпретироваться и как посредник Божественной воли, и как разделитель, граница, отделяющая мир феноменальный от мира ноуменального, и, таким образом, гарантирующая человеку определенную свободу действий в рамках заданного набора правил. Еще одна важная черта, делающая астрологию своего рода переходной ступенью от магического восприятия мира к научному, это тенденция связать различные природные явления между собой, стремление выявить влияние явлений глобальных (например, затмения) на локальные (урожайность, состояние здоровья и пр.). С другой стороны, вера во влияние звезд на характер, способности, положение в обществе свидетельствует и о тенденции к структурированию и упорядочиванию как понимания мира так и социального устройства. Если человек родился под знаком Луны, то быть ему рыболовом, купцом, птицеловом, под знаком Меркурия – писателем или переписчиком книг, иконописцем, ювелиром, под знаком Юпитера – стрельцом, торговцем, наместником, духовным лицом или доктором, под знаком Венеры – скоморохом или гулящей девицей, а если под знаком Марса – то разбойником или воином.¹²⁸ Таким образом, небесный порядок легитимирует и различное положение людей в обществе. Кроме того, меняется и восприятие других стран, поскольку закрепляются и упорядочиваются знания о других государствах, каждое из которых приписано к определенному знаку или планете.

Придя из среды образованных книжников, астрология постепенно перекочевала в более низкие социальные слои, тогда как географической литературе, а позже литературе научно-астрономической суждено было укрепиться в XVIII веке уже в университетской среде. В XVII же столетии в области восприятия Вселенной друг против друга оказались две традиции (позже еще и разделившиеся): синкретическая западнорусская, соединявшая в себе схоластику, барочную образность и православие, и традиционалистско-великорусская, в рамках которой вопросы миропонимания во многом не предполагали изучения как такового, будучи целиком и полностью в ведении лишь Создателя. В следующих двух главах мы рассмотрим как первую, так и вторую традиции, попытаемся выявить, что именно приносили западнорусские книжники в области космологии и как на это реагировала московская культурная среда.

¹²⁸ ГИМ. Ув. № 561, л. 188–202.

3 Космология в западнорусской книжности

XVII век в Московской Руси был столетием жарких теологических диспутов, это век книжной справки, Раскола, спора о пресуществлении, это было время попыток самоидентификации и систематизации православного вероучения. Именно в этот период появляются первые катехизисы, полемические трактаты, оригинальные богословские сочинения, в которых авторы стремились оттолкнуться от авторитетных источников и суммировать сущность православия или же отношение к определенным догматическим проблемам. Первая волна столкновения с Западом идет в юго-западных и западных территориях, принадлежащих еще Речи Посполитой, где одновременно есть несколько вызовов самоидентификации православного населения: католицизм в той агрессивной форме, которую он принял после Тридентского собора 1563 года, довольно значительное антитринитаристское и кальвинистское движение в Речи Посполитой и Брестская уния 1596 года.¹²⁹ В XVII веке, однако, вместе с миграцией образованных украинцев и белорусов на территорию Московской Руси (в том числе вызванную переделом территории и присоединением Левобережной Украины), а также контактами с представителями Восточной Церкви, чье положение было не вполне ясным и также было подвержено западным влияниям, полемика и необходимость в т.ч. богословской самоидентификации «дрейфует» на восток, принимая свои собственные оригинальные формы. Космологическая проблематика, возможно, и не стояла в центре животрепещущих вопросов для богословов и полемистов XVII века, однако и она нашла свое отражение в оригинальных и компилятивных богословских сочинениях западнорусских авторов этого периода. Детальное изучение этого аспекта книжности Московской Руси помогает пролить свет на некоторые темные места, связанные с мировосприятием как западнорусских, так и московских книжников этой эпохи. В данной главе будут рассмотрены космологические аспекты в оригинальных и переводных сочинениях западнорусских книжников – Кирилла Транквилиона-Ставровецкого, Лаврентия Зизания, Лазаря Барановича, Иоанникия Галятовского, Симеона Полоцкого, Андрея Белобоцкого и Николая Спафария, а также

¹²⁹ Подробнее о конфессиональной ситуации на восточных территориях Речи Посполитой см.: ДМИТРИЕВ М.В., «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? In: *Дрогобицький краєзнавчий збірник*, вып. 16, Дрогобич 2012, с. 133–152.

произведения Сильвестра Медведева и Кариона Истомина – авторов уже великорусских, но принявших и адаптировавших новую для Московской Руси литературную традицию.

3.1 Кирилл Транквиллион Ставроецкий

Кирилл Транквиллион-Ставроецкий (посл. четверть XVI в. – 1646) был западнорусским дидакалом, богословом и проповедником в различных братствах, в том числе во Львове, Вильно и Замостье.¹³⁰ Два его самых значительных сочинения – «Евангелие учительное, или слова на воскресные и праздничные дни» (изд. в Рохманове в 1619 г. и дважды переизданное позже в 1668 и 1696 гг.) и «Зерцало богословия» (изд. в 1618 г. в Почаеве, второе издание в 1692 г.) с одной стороны, получили широкую известность, с другой вызвали осуждение как на Западной Руси, так и в Москве, в результате чего в «Евангелие учительное» было осуждено в Киеве в 1625 году, а в Москве в 1627 году было принято решение о конфискации и публичном сожжении произведений Кирилла Транквиллиона-Ставроецкого, на соборе 1690 года произведения были осуждены повторно, а о самом Кирилле Транквиллионе патриарх Иоаким высказался следующим образом: «иже удвоися верою, и раздран совестию, и полма причаствуя православным и латином, единого исповедания не имея».¹³¹ Разочаровавшись, видимо, в своей просветительской деятельности на православном поле, Транквиллион-Ставроецкий перешел в унию в 1626 году, получил место архимандрита в Чергнговском монастыре, после чего вышло еще одно его сочинение – «Перло многоценное» (изд. в Чернигове в 1646 г. и в Могилеве в 1690 г.), написанное стихами и содержащие похвальные слова к Богоматери, ангелам, апостолам, а также поучительные слова о грехах и страшном суде. Несмотря на официальное осуждение, сочинения Кирилла Транквиллиона стали достаточно популярными не только в западнорусской среде, но и в Московской Руси, где были частично переведены на русский язык и бытовали в рукописных копиях, ссылки на него можно найти в таких

¹³⁰ В последнее время интерес к творчеству Кирилла Транквиллиона значительно возрос, среди последних работ см.: КРИСИ Б., СИРОЇД Д. (eds.), *Кирило Транквіліон Ставроецький – проповідник Слова Божого*, Львів 2017, в особенности глава: ТРУНТЕ Г., Бог і Його творіння в Кирила Транквіліона, с. 242–321.

¹³¹ ГИМ. Ув. № 561, л. 27 об.

оригинальных сочинениях, как, например, Статир¹³² или весьма оригинальную компиляцию под названием «Беги небесные» - сочинение естественнонаучного содержания, известного нам в рукописи, написанной ок. 1720 г., где Кирилл Транквиллион упоминается наряду с Тихо Браге и Галилеем.¹³³

«Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, изданное в 1618 году, занимает особое место среди оригинальных славянских богословских трактатов. Сочинение было написано на народном западнорусском языке («простой мове») с изрядной долей церковнославянизмов, в основном в цитатах из Священного писания.¹³⁴ Этот труд некоторые исследователи называют первым аутентичным опытом изложения основ православия на русском языке (хотя, конечно, «русским» был язык Кирилла Транквиллиона весьма относительным, «Зерцало» было написано на «простой мове»).¹³⁵ «Зерцало богословия» вызвало критику первого своего рецензента – старца Иова Княгиницкого,¹³⁶ причем, по-видимому, под влиянием первой рецензии сочинение, готовое еще около 1614 года, было переработано.¹³⁷ Далее оно как бы «автоматически» попало под запрет после осуждения «Евангелия учительного», а многим позже, в 1679 году, Симеон Полоцкий произвел разбор «Зерцала» по поручению царя Федора Алексеевича и осудил его как сочинение «весьма недоброе» (см. ниже).

В данном разделе мы рассмотрим космологические аспекты «Зерцала богословия», отличающиеся значительной долей оригинальности. «Зерцало богословия» делится на четыре части, из которых первая посвящена понятию Бога, Троицы и Христу, вторая описывает мир во всей его целостности, третья «о темном Вавилоне и о пресветлом Сионе» посвящена осуждению еретиков и учению о праведниках, а четвертая часть повествует о блаженной жизни «будущаго века и о воздаянии праведных». Текст, написанный в монологической форме, изобилует ссылками на отцов восточной и западной церкви, в числе которых можно найти Августина, Василия Великого, Григория Назианзинского,

¹³² РГБ. фонд Румянцева Н.П., далее – ф. 256, № 411, л. 22 и др.

¹³³ РГБ. фонд Беляева И.Д., далее – ф. 29, №4, л. 5.

¹³⁴ Вероятно, сочинение было готово еще в 1614 году, но после рецензии Иова Княгиницкого была подвергнута переработке. См. МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 74, 78.

¹³⁵ МАЛЫХИНА Г., ГАБРУСЬ И., КУТУЗОВА Н., МИСЬКЕВИЧ В., *История философской мысли Беларуси*, Минск, 2014. Online: <https://books.google.cz/books?id=WSpFDAAAQBAJ>. Дата обращения: 10.07.2016.

¹³⁶ Г[ОЛУБЦО]В А. Судьба «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого. In: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*, Т. 28, №4, Москва 1890, с. 539.

¹³⁷ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 62, 76.

Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Ипполита, папу римского, Иеронима, а также содержит упоминания одного из «философов поганских» – Демокрита.¹³⁸

Все составляющие тварного бытия у Кирилла Транквиллиона делятся по довольно необычной четырехчастной схеме: это мир невидимый (ангелы), мир видимый (надлунный и подлунный миры, стихии или первоэлементы), малый мир (человек) и «злосливый мир» – мир греха и грешников. В соответствии с этим членением и делится вторая часть «О четвераком мире» («Зерцало богословия», ч.2, л. 1-30). Еще в первой части автор сочинения обращает внимание на то, что процесс познания бытия состоит из трех основных элементов, а именно познания Бога, который осознается через сотворенное им: «в первых познай Творца своего, яко есть дивный и великий; от дивнаго сътворения его, невидимая бовем сила его, и божество от початку света, през створеня познавается»;¹³⁹ познания самого себя: «яко естес так дивное и розумное створеня, кшталтом и образом Божиим, светлостью розумною, и несмертелностью почтенный от Бога»;¹⁴⁰ и познания мира: «Потрете яко так великий и дивыня речи у весь свет той видомый, с таковым достатком, зготовал тебе на мешканя, тилко для единого тела видимого. А щож помыслишь, и розумеешь яковый добра не понятый, невидимый зготовал тебе пред заложениям видимого мира».¹⁴¹

Основная мысль, которая красной нитью проходит через все описание мироустройства у Кирилла Транквиллиона, состоит в гармоничном сосуществовании различных элементов и составляющих мироздания, видимый свет потому и назван миром, что в нем мирно живут различные по своей природе элементы, ожидая конца времен: «Так же и свет сей видомый, миром назван есть, хочай суть в нем розныи элемента, и не единого существа; еднак же с собою в миру албо в покою живут, до замеренного часу им от Бога».¹⁴² Противоположные элементы связаны друг с другом, вода с землей, а воздух с небесным огнем. Звезды также следуют определенному им порядку, гармонично дополняя друг друга и главное светило – Солнце: «Звезды не воуют противу солнца; но яко царя светлости его покарятся. И сами бытностю своею и великостю, една другой не

¹³⁸ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 79.

¹³⁹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, Предмова, б/л.

¹⁴⁰ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, Предмова, б/л.

¹⁴¹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, Предмова, б/л.

¹⁴² ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2, л. 1 об.

шкодит; но в миру живут межи собою, и в покою отправуют службу Творца своего». ¹⁴³ По своей сути в мире есть лишь две категории – Бог и творение: «только две речи на свете розных: Бог и створеня». ¹⁴⁴

После описания первого творения – мира невидимого, т.е. ангелов – Кирилл Транквиллион посвящает отдельную «беседу» описанию сотворения неба и земли, видимого мира и того, что в нем содержится. Согласно «Зерцалу богословия», самым по себе импульсом для сотворения мира и его обустройства послужило желание Бога после отпадения Сатаны сотворить иное, нежели ангел, разумное существо, целью которого было бы также стать «участником вечной хвалы Его». ¹⁴⁵ Бог изначально задумывал поставить человека царем над всем остальным тварным миром (причем включая и невидимый ангельский мир ¹⁴⁶), и потому сначала ему подготовил жилище. Фундаментом для тварного мира послужили четыре элемента (стихии), т.е. в начале Бог сотворил огненный свет, воздух, воду и землю. В данном случае можно наблюдать определенное отступление от канонического «В начале сотворил Бог небо и землю». Здесь можно проследить влияние сразу двух текстов: как «Шестоднева» Василия Великого, согласно которому в земле содержатся все четыре элемента, поэтому о них книга Бытие не говорит отдельно, ¹⁴⁷ так и «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина, выводящего творение именно из первоэлементов. ¹⁴⁸

После сотворения фундамента, основания бытия, все остальные составляющие уже не были «приведением из небытия в бытие», но созданы из готовой материи. Из огня были сотворены солнце, луна, звезды и свет видимый в принципе. Воздух стал началом дыхания для животных, птиц и человека, т.е.

¹⁴³ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2, л. 1 об.

¹⁴⁴ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 1, л. 9 об. Отметим, что в печатном тексте нарушена пагинация, здесь мы указываем пагинацию не по печатному изданию, но по порядку. В печатном издании нумерация следующая: 9, 10, 11, 12, 15, 16, 13, 14, 17, 18, 19. Т.е. лист 15 в издании соответствует листу 13, 16 – 14, 13 – 15, 14 – 16.

¹⁴⁵ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2, л. 9.

¹⁴⁶ Ср. ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 18 об: «Над всеми же сими добрами, ведимыми и неведимыми в обоих вещех постави Бог человека царем и властителем».

¹⁴⁷ *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, Ч.1.* Москва, 1891. Беседа 1. online: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_1. Дата обращения: 17.07.2017.

¹⁴⁸ Ср. у Иоанна Дамаскина: «Сотвори небо и землю, и вся яже в них [...], и ова убо з не подлежащаго вещества, яко небо, землю, воздух, огонь, воду: ова же из сих созданных от него стихий, яко животная, сады, семена: сия бо из земли и воды, воздуха же и огня Создателевым повелением быша». ДАМАСКИН Иоанн, *Изложение православныя веры*, Москва 1774, л. 33 об.

одушевленных тварей. Из воды возникли рыбы (а также птицы), из земли были созданы четвероногие животные, деревья и растения.¹⁴⁹

Согласно «Зерцалу богословия», необходимо знать, что стихии различаются между собой, поскольку огонь и воздух «легкого и суетного естества», а вода и земля тяжелее и плотнее. Легкость предполагает более высокое положение в пространственной иерархии, которая структурирована следующим образом: земля – вода – воздух – огонь. Вода и огонь находятся в оппозиции друг к другу, «враждуют и валку ведут», потому между ними расположен воздух-миротворец. У воды с огнем есть два уровня вражды: это простейшее взаимодействие огня, испаряющего воду, и воды, гасящей огонь, а второй уровень – это «эфирский» огонь и морская вода, т.е. вода, поднимаясь на уровень облаков, до границ «горя того места эфирского», вступает с ним в борьбу и, производя страшный шум, точно так же, как раскаленное железо, помещенное в воду. Гром, молния – это явления «запаления эфирского огня» от испарений воды и земли. При всем при этом четыре стихии находятся в гармоничном взаимодействии, «един с другим мирствует», передавая друг другу свои качества: земля передает воде холод, вода воздуху – влажность, воздух воде – движение, а огонь возвращает земле и воздуху тепло.¹⁵⁰

В представлении Кирилла Транквиллиона свет и огонь тождественны, это первое, что было сотворено Богом в первый день творения. Огонь – «естество легкое, просветительное, гореносное, скороходное», согревающая, сжигающая и всепроникающая субстанция. Огонь создан для того, чтобы трансформировать и преобразовать все видимое, он скрыто наличествует во любом существе. Его можно найти в солнце, луне, звездах, но также в камне, железе, дереве. Поскольку огонь был создан в первую очередь, то он стремится ввысь к своему создателю, в место, которое «философы и богословцы называют эфирское ношение».¹⁵¹ Именно свет является вершиной красоты, тогда как темнота – это не существо, не состояние, но лишь отсутствие света.

Воздух тоньше и легче воды, поэтому он находится над ними и окружает собой любое тело. Он прозрачен и быстр, его движение может быть «круговидным», направленным вверх и вниз, в разные стороны, внутрь и наружу.

¹⁴⁹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч.2 л. 9-10.

¹⁵⁰ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 10.

¹⁵¹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 10 об.

В то же время воздух постоянно рассекается движущимися через него предметами. Воздух необходим для органов чувств, поскольку живые существа дышат, видят сквозь воздух «яко през тонкую и редкую матерю», воздух также является переносчиком звуков.¹⁵² Ветрами от четырех сторон света управляют ангелы, у каждого из четырех ветров есть помощники, как два крыла. У воздуха нет лица и цвета, но он воспринимает свет от небесных светил, по своей природе он меняет свою температуру, охлаждаемый землей и водой и отсутствием или «пременами» солнечного света. Воздух делится на три части: умеренный, холодный и горячий. Если верхний слой раскален от солнца, и именно там возникают гром и молния, средний слой холоден, именно оттуда исходит снег и град, то рядом с землей взаимодействие тепла и холода выравнивается, делая возможной жизнь животным и человеку.¹⁵³

Если наши глаза не способны видеть суть огня и воды, то есть еще два видимых элемента – вода и земля. Вода «естеством мокра, тяжка, лацно порушима; и горе възносима, прозрачна», она может быть как холодной, так и горячей, при этом она противоположна огню. Именно поэтому воды были разделены на две части: одна была сгущена и расположена высоко над твердью, и эту твердость мы называем небом.¹⁵⁴ Вторая часть под осталась под твердью. Автор «Зерцала богословия» добавляет, что «о той твердости многии философи и теологове дишкуруют и поведають быти ю пятое тело, тонкое и легчайшее, лежачее вышше четырех элементов».¹⁵⁵ Мы же видим эту твердь как синеву видимого неба. Изначальная тьма была обусловлена тем, что вода заслоняла собой высший свет, светила же были сотворены из одной седьмой всего света и расположены под твердью для его освещения и украшения.¹⁵⁶ Небо само по себе – это «сухотна, легка, редкая и проникателная материя», тогда как солнце и другие небесные тела являются огненными. Поскольку огонь по своей природе устремляется вверх, то тверди бы грозило сожжение с двух сторон – от огня «ефирскаго» и от небесных светил, и именно для этого на тверди расположены воды. С другой стороны, свет и тепло нужны и земле, и водная перегородка служит отражателем, благодаря которому солнце освещает «всю видимую тварь»

¹⁵²ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 11.

¹⁵³ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 11 об.

¹⁵⁴ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 12.

¹⁵⁵ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 12-12 об.

¹⁵⁶ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 12 об. Вероятно, данный фрагмент заимствован из книги Еноха, см.: Ен. 15:28.

и «теплотою высушило мокроту земную».¹⁵⁷ Изначально земля была посреди воды что-то вроде желтка внутри яйца, но по божественному повелению воды «збеглися в низины, на едино место». Сначала земля была черна и некрасива, напоминала болото, но солнце высушило ее, прогрело, и тогда по божественному приказу появились растения, «и тако Бог украсив наготу ея». Те же воды, которые остались под твердью, собрались в одно место и превратились в океан, окружающий землю со всех сторон, целью которого также является охлаждение земли. Среди вод можно выделить заливы, озера, малые моря, реки, источники, исходящие из земли. Солености океана Кирилл Транквиллион также дает объяснение. Ссылаясь на «некоторых философов», он сообщает, что много воды стоит на одном месте, и солнце, проходя над морем, вытягивает своими лучами, паром и туманами водную сладость, возносит более легкую воду из моря вверх и возвращает ее в виде дождя.¹⁵⁸ Есть и другая теория: если бы вода не была соленой, но пресной, то, находясь на одном месте, она могла бы загнить и погубить вонью и заразой весь мир.¹⁵⁹ По мнению автора «Зерцала богословия», в принципе, это неважно, поскольку главное одно: мир сотворен мудро и именно так, чтобы человеку в нем не погибнуть. Воды при этом пребывают в движении (именно чтобы не загнить), с одной стороны, совершая движение по направлению восток – запад – север – восток, повторяя движение небесных светил, их тянет за собой месяц, то поднимая, то опуская, кроме того, воду постоянно движут ветры. Все это сделано для человека: «Для живота твоего, суетный человек, Бог дивне промыслив».¹⁶⁰ Поскольку от природы вся вода соленая, то опреснение происходит в недрах земли. В земле есть «дери..., яко неякия жилы», а в море «еврепийны, албо поупы и пропасти», через которые вода проникает внутрь и растекается по жилам, оставляя соленость внутри, и выходит наверх из источников уже опресненной. Вся земля кругла, как яблоко, и источники возникают в горах, т.к. вода внутри есть со всех сторон: «и здолу, и зверху, и з боков». По божественному повелению вода может появиться в любом месте. Внутри земли по повелению Творца воды постоянно находятся в движении в созданных им проходах.¹⁶¹ Если же вода сталкивается со скалами, то она

¹⁵⁷ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 13.

¹⁵⁸ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 13 об.

¹⁵⁹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 13 об.–14.

¹⁶⁰ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 14.

¹⁶¹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 14 об.

нагревается и создает горячие источники. По мнению «некоторых философов», внутри земли есть некие огненные места, т.е. вулканы, которые нагревают воду. Нужно ли это человеку, неизвестно, но и это явление прославляет Творца. В любом случае, водная стихия необходима человеку: «того омывает, прохлаждает, нападает и прагненья упокоевает, и животу тленному силу дает».¹⁶² Кроме того, вода смывает грехи. «И для того на початку духа святого ношением освятив воды. Яко рек святой Василие: вода бо все есть чистителна всякой скверны, если примет дар Святаго Духа. Яко в тайне крещения, и второго нашего духовного рождения, во живот вечный».¹⁶³

Четвертая стихия, земля, является тяжелым, холодным, темным, плотным и неподвижным веществом. Она была приведена из небытия в бытие в первый день творения. Что касается ее положения, то Кирилл Транквиллион придерживается классического мнения о том, что на этот вопрос нет однозначного ответа: по свидетельству пророка Давида, Земля покоится на водах, тогда как другие пророки полагают, что Бог «повесивый землю ни на чем же повелением своим, и основав ю на тверде ея».¹⁶⁴ Не только Земля сама по себе кругла «яко яблоко», но и весь мир, небо, является сферическим, а Земля находится в центре мироздания и равноудалена от краев небесного свода, утвержденная «посреде неба яко точка и утвержена неведимою силою Божию».¹⁶⁵ Изначально Земля была покрыта водой, позже, когда воды собрались в одно место, появились долины и горы. В рельефе также можно усмотреть Божественное провидение: горы нужны для того, чтобы человек понял и познал широту земли, а долины для прохождения рек и источников, поля нужны для земледелия. Затем Бог покрыл землю цветами, растениями и деревьями, в горах и недрах поместил камни и металлы. Позже появились животные и пресмыкающиеся, как чистые, так и нечистые. Земля стала кормилицей и питательницей всего живого благодаря той силе, которой ее наполнил Бог.¹⁶⁶ У каждого живого существа есть своя функция: олени, лани, лоси, зубры, овцы, также как куропатки и журавли служат для пропитания, тогда как волы, верблюды, ослы, лошади, слоны нужны для работы, соколы и ястребы –

¹⁶² ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 15.

¹⁶³ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 15 об.

¹⁶⁴ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 15 об.

¹⁶⁵ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 16. Здесь Кирилл Транквиллион ссылается на Шестоднев Василия Великого, ср.: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого*, Беседа 1. online: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_1. Дата обращения: 17.07.2017.

¹⁶⁶ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 16 об.

для увеселения, соловьи, ласточки и дрозды – «на веселие слуху».¹⁶⁷ Растения также делятся на питательные, строительные и необходимые для обогрева, кроме того, есть и специальные растения «на утеху ноздрам и всему телу», напр., мальва, майоран, лаванда и др. Все, что окружает человека, создано для его нужд: «Всякое убо творение на потребу человеку сътворив Бог, на земли и в мори, и на воздухе, и на высоте небесной».¹⁶⁸

Только после описания четырех стихий Кирилл Транквиллион приступает к рассуждению о небе, его размерах и красоте: «А небо, яковой красоты, широкости и высоты над землею простер яко шату посполитю, всему сътворению видимому. Которое окривает отвсюду землю, и воды, и воздуха, и бытность огня ефирскаго».¹⁶⁹ Небо украшено различными видами света: воспаряющим ввысь, светоносным и скороходным Солнцем, переменчивой Луной, неисчислимыми светлыми звездами. Мир сравнивается с роскошным дворцом, где царит человек, и все живое лишь исполняет службу своему властелину. Так, Солнце и Луна стали светильниками в доме человека, ветер необходим для прохлады, земля и море платят человеку дань, принося семена и рыбу. Луна вместе с планетами показывает течение времени, а Солнце – смену времен года.¹⁷⁰ Круговое движение небосвода служит для перемещения небесных светил по направлению от востока на запад для смены дня и ночи.

Многие другие вопросы остаются скрытыми от автора «Зерцала богословия»: «Прочее же ум мой недоумеает, и око зрительное вижда смежает. Кто бо вем выповести может по достатку силу справ премудраго зиждителя Бога. Чюдна бо дела его, и велики и неисказанны, и выше разума всякого».¹⁷¹ Необходимо осознавать, что ограниченность познания мира связана с тем, что положение человека, хотя и царя природы, не может быть равным Божественному провидению. Человек способен воспринять и восхищаться красотой и мудростью создателя, но граница, отделяющая его от понимания всей полноты Провидения, должна служить еще одной цели: осознанию того, что если так прекрасен и непознаваем видимый мир, созданный для брэнного тела, то как же должен быть великолепен тот мир, который ждет его душу после пересечения границы

¹⁶⁷ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 17.

¹⁶⁸ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 17.

¹⁶⁹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 17.

¹⁷⁰ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 17 об.

¹⁷¹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 18.

смертности. Ключом к получению всех неисчислимых благ является смирение, благодарность и похвала Богу.¹⁷²

Говоря о картине мира, представленной в «Зерцале богословия», необходимо отметить следующие принципиальные аспекты. Во-первых, можно проследить четкую связь Зеркала богословия с двумя сочинениями: «Шестодневом» Василия Великого и «Точным изложением православной веры» Иоанна Дамаскина. И если полный текст «Шестоднева» в гораздо большей мере наполнен отвлеченными философскими категориями, идет по пути постановки вопросов и объяснения пассажей из книги Бытие, то в «Точном изложении православной веры» мы найдем более компактное и содержательно более приближенное тексту «Зеркала» изложение представлений о мироустройстве. Факт наибольшего совпадения текста Кирилла Транквиллиона с текстом Иоанна Дамаскина был рассмотрен С.И. Масловым.¹⁷³ Структурно, однако, повествование Дамаскина начинается частью «О небе» (Кн. 2, гл. 6), и лишь потом рассматривается свет, огонь, светила (Кн. 2, гл. 7; Кирилл Транквиллион, при этом, не рассматривает планетарную схему и движение светил), воздух (Кн. 2, гл. 8), вода (Кн. 2 гл. 9) и земля (Кн. 2 гл. 10). Некоторые пассажи в «Зерцале богословия» прямо сопоставимы с текстом Дамаскина, ср.:

Иоанн Дамаскин, Изложение православной веры¹⁷⁴	Кирилл Транквиллион-Створовецкий, «Зерцало богословия»¹⁷⁵
<p>Книга 2, глава 5</p> <p>Сей Бог наш в Троице и единице славословимый, сотвори небо и землю, и вся яже в них: сиречь, из небытия в бытие приведый всяческая: и ова убо не из преподлежащаго вещества, яко небо, землю, воздух, огонь, воду: ова же из сих созданных от него стихий, яко животная, сады, семена: сия бо из земли и воды, воздуха же и огня Создателевым повелением быша. (Л. 33 об)</p>	<p>Книга 2, глава 5</p> <p>И в творению сего видимого мира, напервей закладает фундамента з чотырох элементов, албо живюлув: то есть сътворив напервей, светлость огненную, воздух, воду, и землю. И по сих, от ты же чотырех стихий, все речи сътворив видимого сего света: яко с подлежачей и готовой материи... (Л. 9 – 9 об.)</p>

¹⁷² ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 18 об.

¹⁷³ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Створовецкий*, с. 79, комментарии с. 139–156.

¹⁷⁴ ДАМАСКИН Иоанн, *Изложение православныя веры*, Москва 1774.

¹⁷⁵ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, Почаев 1618.

<p>Глава 7</p> <p>И занеже легшая и гореноснейшая стихия есть огонь, того ради глаголют, яко абие по небеси учинен бысть он, егоже ефиром нарицают: нижше же его воздух. Землю же и воду, по елику тяжшая и низоноснейшая телеса, в середине висети мнят, яко да сопротив лежаще будут: доле убо земля и вода, (вода бо легшая от земли, и потому удободвижнейшая неже земля). (Л. 34 об.)</p> <p>Глава 7</p> <p>Огонь есть едина от четырех стихий, легок, и паче прочих гореноснейший, палителен купно и светителен, перваго дне от Творца создан: глаголет бо Божественное писание: и рече Бог: да будет свет: и бысть свет. (л. 36 об)</p> <p>Глава 8</p> <p>Воздух есть стихия тончайшая, влажная и теплая, от огня убо тяжшая, от земли же и вод легшая... (Л. 42 об. – 43)</p>	<p>Глава 5</p> <p>Легкие и суптелныи элемента на вышшем месте положив премудрый Будовца. Грубшии же и тяжчайшии на низшем, землю, и воду. Земли последнее место даде, воде суптелнейшой, над землею, въздуху яко тоншей стихии, над землею и водою, огневи же яко легчайшей стихии, над воздухом вышше всех даде место. (Л. 9 об.)</p> <p>Глава 6</p> <p>Первого дня сотвори свет, яко есть писанно: рече Бог да будет свет, и бысть свет видимаго огня. Естество легкое, просветительное, гореносное, скороходное, съгреательное, съжигательное, скрозе вся видимое проходительное... (Л. 10 об.)</p> <p>Глава 7</p> <p>А другая стихия воздух, той есть суптельнейший, и легший от земле и воды... (Л. 11)</p>
---	--

Можно при этом отметить инверсию и на уровне предложений в сопоставляемых фрагментах (сравнение вводных пассажей гл. 7 у Дамаскина и гл. 6 у Транквиллиона или движение иерархии огонь-воздух-вода-земля у Дамаскина в гл. 7 у Дамаскина и земля-вода-воздух-огонь у Транквиллиона в гл. 5). На данный момент, поскольку мы не располагаем информацией о прямом заимствовании из каких-либо польских или латинских источников, также как и какого-либо иного текста, который был бы ближе «Зерцалу», чем «Точное изложение» Дамаскина, можно прийти к заключению о том, что инверсия в интерпретации текста проявилась как на уровне структуры текста, так и на уровне предложений, и, следовательно, она не является случайной. С чем подобный подход Кирилла Транквиллиона к основному источнику связан, остается вопросом.

Во-вторых, картина мира в «Зерцале богословия» отличается тем, что описание мира построено на стихийном равновесии, тогда как небу и небесным светилам отводится фоновая роль. Забегая вперед, отметим, что в гомилетическом сборнике «Евангелие учительное» присутствует более подробная информация о надлунном мире. Последовательное прочтение текста «Зерцала богословия» дает перевернутую картину мироздания, если сравнить ее с традиционным иерархическим построением Аристотелевско-Птолемеевой системы, т.к. сначала выстраивается стихийная иерархия огонь-воздух-вода-земля, где огню отводится двойственная пограничная функция между миром феноменальным и миром Божественным, воздух целиком принадлежит к миру феноменальному, но при этом связан с миром ноуменальным посредством управляющих ветрами ангелов, вода снова имеет двойственную функцию, будучи разделена на две части (над и под небесной твердью), и лишь земля целиком и полностью принадлежит человеческому миру, будучи неподвижной (как единственная из всех стихий, остальные находятся в движении: огонь возносится ввысь, воздух циркулирует и движется во все стороны, вода имеет центростремительное и круговое движение). Единственное «движение» земли – производство плодов, необходимых человеку. И над этой картиной разворачивается небесный купол, свод, прикрывающий мироздание. Несмотря на очевидный геоцентризм данной картины мира, мы можем наблюдать здесь определенную долю упрощения системы, а обратная повествовательная схема, делающая акцент не на небесной надлунной части мироздания, но на земной, несет дополнительную нравоучительную нагрузку, пусть и не выраженную прямо и эксплицитно. Для человека был создан гармоничный и идеально продуманный дом, следовательно, его задача – управлять этим домом, сохраняя его в той чистоте и гармонии, в которой он был ему изначально предоставлен. Небесная сфера при этом не является предметом его первоочередного интереса, и не должна являться таковой, т.к. это лишь потолок и светильники, на управление которыми смертный человек пока не имеет никакого влияния. В картине мира, представленной в «Зерцале богословия», линия гармонии в отношении мироописания прослеживается наиболее четко. Мир – это дом, полу-одушевленный организм, населенный стихиями и живыми существами, за создание которого человеку следует испытывать благодарность к его Творцу.

Отметим, что мироведческая информация «Зерцала богословия» не стала главным предметом осуждения со стороны критиков сочинения, однако значительные нарекания все же вызвала, причем со стороны «западников». В 1679 году Симеон Полоцкий произвел разбор «Зерцала» по поручению царя Федора Алексеевича и нашел в сочинении ряд погрешностей.¹⁷⁶ Критический анализ Симеона Полоцкого был сосредоточен на отступлениях от библейских книг и основных святоотеческих сочинений – «Богословия» Иоанна Дамаскина и «Шестоднева» Василия Великого, противоречиях и неточностях в выражениях. Что касается картины мира, то недовольство критика вызвало равное положение человека по отношению к ангелам, порядок творения (согласно «Зерцалу», изначально был сотворен только «умный», т.е. невещественный мир, а к сотворению чувственного мира Бог приступил лишь по отпадении Сатаны). По мнению Симеона Полоцкого, «сие не право, ибо падение Сатаны бысть с небесе на воздух, на землю и во ад [...]. Убо прежде отпадения Сатаны второй мир сотворися».¹⁷⁷ Более того, Полоцкий нашел в сочинении Кирилла Транквиллиона определенные противоречия («се противен себе Кирилл и правде»): трактуя слова «Да будет свет» как сотворении «светлости разумной – бытности аггельской», Транквиллион «забывает» о том, что «сия словеса рече Бог по созданию неба, и земля, и вод».¹⁷⁸ В ангелологии Транквиллиона рецензент нашел довольно много ошибок, включая неверное расположение небесной иерархии, По мнению Симеона Полоцкого, человек не будет властителем небесных благ, но «причастник или общник».¹⁷⁹ И гармоничное сосуществование различных элементов друг с другом стали предметом возражений, т.к. сама по себе смертность и тленность бытия подтверждает отсутствие гармонии: «...того ради вся животная суть смертна и иная от стихий сложенная тленна, яко элемента с собою суть не мирна, но едино на другаго ратует по всем философам».¹⁸⁰ Симеон Полоцкий отметил и нарушенный порядок творения по сравнению с книгой Бытие, т.е. то, что, согласно «Зерцалу богословия», первым объектом творения был огонь, тогда как в библейском повествовании это небо и земля. Описание огненной стихии вызвало и другое нарекание критика: Кирилл Транквиллион

¹⁷⁶ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 183.

¹⁷⁷ ГИМ. Син. № 130, л. 246–246 об.

¹⁷⁸ ГИМ. Син. № 130, л. 246 об.

¹⁷⁹ ГИМ. Син. № 130, л. 248 об. Примечательно, что Сильвестр Медведев к этому пассажи критику сделал отметку «Сие стерпимо».

¹⁸⁰ ГИМ. Син. № 130, л. 246 об.

указывает, что огонь «разделен на все стихии»,¹⁸¹ на что Полоцкий возразил, что в воде огонь отсутствует.¹⁸² Вопросы вызвало и разделение света на семь частей, более того, огненная природа светил автором разбора отрицается: «сие не право: ибо вещь солнца и звезд тажесть с небом. Точию огущенная, и ко приятию света устроенная. А небо кто речет вещь огненную быти».¹⁸³

Особый интерес с точки зрения конфликта разных традиций миропонимания может вызвать критика Симеоном Полоцким утверждения, что над твердью размещена вода, чтобы небо не сгорело. Вот что на данное представление возражает оппонент: «Сие откуда он взя, не вем, то же знаю, яко аще бы тамо и водам не быти, небо не могло бы сгорети, яко нетленное от Бога сотворися. Се бо и нижшая от Солнца небеса, яже не имут на себе воды не горят».¹⁸⁴ Утверждение о водах, расположенных над твердью в качестве охладителя небесного жара, встречается при этом у Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры», ср.: «Чесо же ради выше тверди воду Бог положи? Воистинну солнечнаго ради и ефирнаго жжения... И аще не бы належала вода, то была бы сожжена от жару твердь».¹⁸⁵ Полоцкий, однако, придерживается западной позиции о нетленном (и, соответственно, не подвергающемся разрушению) характере тверди (см. ниже), поэтому данное утверждение ему кажется сомнительным. Остальные нарекания рецензента касались уже богословских и лингвистических аспектов, которых мы здесь касаться не будем.

Важно то, что, несмотря на осуждение сочинения, его бытование не ограничивается XVII веком: парадоксальным образом «Зерцало богословия» нашло свое распространение преимущественно в старообрядческой среде в XVIII–XIX веках, причем старообрядческий русский перевод «Зерцала», был напечатан на гектографе в 1909 году, завершая длинную цепь рукописных копий.¹⁸⁶ Как отметил С.И. Маслов, причина такой популярности может крыться в эсхатологических частях «Зерцала богословия», предвещавших скорый конец

¹⁸¹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 15 об. Данное утверждение есть и в «Шестодневе» Василия Великого, ср.: «...все находится во всем, огонь в земле, воздух в воде, и прочие стихии одна в другой...». *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, Ч.1. Беседа 3 «О тверди»: online https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_3. Дата обращения: 19.07.2017.*

¹⁸² ГИМ. Син. № 130, л. 248.

¹⁸³ ГИМ. Син. № 130, л. 248–248 об.

¹⁸⁴ ГИМ. Син. №130 л. 247 об.

¹⁸⁵ ДАМАСКИН Иоанн, *Изложение православных веры*, глава 9 «О водах», л. 44 об.

¹⁸⁶ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 194–195.

мира, прихода антихриста из среды западных еретиков и т.д. Если же говорить о космологической составляющей произведения, то и она могла сослужить добрую службу распространению трактата в раскольничьей среде: описываемый Кириллом Транквиллионем мир, дружелюбный человеку и гармоничный по своей природе, составленный из простых и понятных элементов, так разительно отличается от бурной исторической реальности переломного момента истории России, где за книжной справой и расколом последовали реформы Петра I, и темп развития и перемен стал травматичным для менее адаптированной части русского общества.

В «Зерцале богословия» представлена картина мира, основанная на гармоничном взаимодействии стихий или первоэлементов. В гомилетическом сборнике «Евангелие учительное» Кирилл Транквиллион также затрагивает некоторые аспекты мироустройства. Мы попытаемся соотнести мироведческие знания, представленные в богословском трактате в цельной форме с той информацией, которая транслируется автором фрагментарно в контекстно-обусловленной форме проповеди.

Сборник «Евангелие учительное» был издан Транквиллионом в 1619 году в селе Рохманово. Он представляет собой 69 поучений на воскресные и другие подвижные дни целого года и 36 поучений на неподвижные праздники, к которым присоединяются еще 4 проповеди на различные случаи. По своей структуре поучения относятся к т.н. «экзегетической гомилии», где последовательность текста следует схеме вступление – евангельское чтение – двухчастное толкование евангельского текста, хотя Кирилл Транквиллион не всегда следует заданной схеме.¹⁸⁷ Язык сборника разительно отличается от других сочинений Транквиллиона: это уже не «простая мова», но относительно чистый церковнославянский язык, изобилующий эпитетами и сравнениями. Что же касается источников текста, то они указываются самим автором: это Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Евсевий Кесарийский, Евсевий Никомийский, Епифаний Кипрский, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и целый ряд других отцов церкви и церковных писателей, включающий в том числе Амвросия Медиоланского, Иеронима и Тертуллиана, а также некоторых

¹⁸⁷ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 89.

«поганских историков». Незазванными остались, однако, апокрифические и некоторые другие источники, а также текст, легший в структурную основу сборника – «Евангелие Учительное» Каллиста.¹⁸⁸

Гомилетические сборники, распространенные на Руси имели несколько типов. Во-первых, это «Златоуст», содержащий поучения на воскресные дни годового церковного круга, начинающийся с недели о мытаре и фарисее, приспособленный к дневным чтениям Евангелия начиная с пасхальной недели и заканчивая неделей всех святых (в остальные недели связи с евангельскими чтениями нет), и «Торжественник», в котором представлены слова на так называемые «господские», «богородичные» праздники и дни различных святых. Несколько в стороне стоит сборник слов Иоанна Златоуста «Маргарит», включавший в разных списках разное количество поучений. Следующий тип – это «Учительное Евангелие», т.е. собрание слов исключительно в соответствии с еженедельными евангельскими чтениями.¹⁸⁹ На Руси было известно два вида такого сборника – это сборник, составленный Константином Преславским ок. 898 г., не получивший широкого распространения, и второй, переведенный с греческого в XIV – нач. XV в. Относительно его составителя однозначной информации нет, он приписывается константинопольским патриархам XIV в. Филофею и Каллисту I. В украинских изданиях первой трети XVII века именно последний указывается в качестве составителя.¹⁹⁰ Сборник этот содержит две части – поучения на воскресные и некоторые другие дни, и поучения на годовые неподвижные праздники, т.е. является универсальным сборником поучений на весь церковный год. Именно этот сборник стал основой для «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона, однако в труде западнорусского книжника ставятся в значительной мере полемические задачи с целью противодействия протестантским поучениям.¹⁹¹

«Евангелие учительное» стояло в центре процесса по осуждению сочинений Кирилла Транквиллиона в 1627 году в Москве, будучи уже запрещенным на Соборе в Киеве.¹⁹² В 1627 году в Москву было привезено

¹⁸⁸ Полный список источников см.: МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставроецкий*, с. 102–120.

¹⁸⁹ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставроецкий*, с. 81.

¹⁹⁰ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставроецкий*, с. 82.

¹⁹¹ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставроецкий*, с. 87.

¹⁹² К вопросу осуждения «Евангелия учительного» см.: ОПАРИНА Т.А., *Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии*, Новосибирск 1998; ИДЕМ, «Прения с Евангелием

несколько экземпляров «Евангелия учительного», после чего прошли два круга рецензий: первым рецензентом был игумен Никитского монастыря Афанасий, нашедший в сочинении различные погрешности и повторивший вердикт киевского собора 1625 г., далее сочинение было передано для исследования богоявленскому игумену Илье и соборному ключарю священнику Иоанну Шевелю (Наседке). Новые рецензенты подошли к тексту исключительно критически, пытаясь отыскать в нем ереси и погрешности практически на каждом шагу.¹⁹³ Характер рецензии, с одной стороны, свидетельствует о крайнем буквализме и изначально негативном отношении к изучаемому тексту, любые малейшие отступления от буквы Священного Писания и святоотеческих сочинений, даже в чисто лингвистической плоскости, рассматриваются ими как искажение догматов.¹⁹⁴ С другой стороны, речь шла о некоторых именно центральных, а не второстепенных вопросах христианского вероучения, как то: первородный грех, посмертное воздание, религиозная терпимость и др. в западнохристианском и византийско-православном понимании данных вопросов.¹⁹⁵ В результате сочинение было осуждено, 4 декабря 1627 г. в Москве было сожжено 60 экземпляров «Евангелия учительного».

Забегая вперед, отметим, что космологические сведения, разбросанные по всему сборнику в различных контекстах, не привлекли особого внимания рецензентов. При этом для читателя эта информация могла представлять безусловный интерес. В целом, помимо нравоучительно-поучительных, экзегетических, и полемических составляющих, в проповедях Транквиллиона прослеживается и занимательно-образовательный аспект, где реальность смешивается с фантастикой. Так, в поучительном слове на Богоявление есть часть «Нравоучение о сих иже не веруют о геене» Транквиллион в качестве аргумента в пользу существования подземного огня приводит почерпнутые из космографий

Учительным Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого» в русской богословской полемике XVII в., In: *Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания*, Новосибирск 2000, с. 185–193; IDEM, Прения с «Евангелием Учительным» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого в рукописи НИОР РГБ. In: *Записки отдела рукописей РГБ*, т. 54. Москва 2012, с. 192–208.

¹⁹³ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 172–173.

¹⁹⁴ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 176.

¹⁹⁵ ДМИТРИЕВ М.В. «Новаторы» и «консерваторы» в украинско-белорусской и русской религиозной культуре первой половины XVII в. (Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его противники). In: *Украина и Россия: взаимодействие в культурном пространстве Европы. Материалы второй конференции Российской ассоциации украинистов. Москва, декабрь 2011 года*, Москва 2015, с. 21–34.

описания вулканической активности – рассказ об «Исляндии», где есть «гора Егла, яже з брегов спущает великий огонь и пламень, на версе же тых гор всегда снези лежат и лед». Огонь, извергающийся из этой горы не сжигает того, что может сгореть, зато может зажечь воду «яко горелку» и превратить ее в серу. Далее следует рассказ о гейзерах, о острове «Гролеандиа», где также есть вулкан, о вулканических островах «недалеко Японю», где на вершине самой страшной горы непрерывно горит огонь.¹⁹⁶ Из некоторых рассуждений читатель может получить весьма неоднозначные сведения о природных явлениях, например, по мнению Кирилла Транквиллиона, в Египте, Исландии и Америке неизвестно такое явление, как молния, и обитатели этих земель не поверили бы в нее точно так же, как его читателям и слушателям сложно представить себе вулканы.¹⁹⁷ Природные явления привлекаются и метафорически, например, для объяснения воздействия Святого Духа: «Различне бо Дух Свѣтый нарицается в писании, иногда вода и паки огонь, по различию действия своего: ибо яко вода сходяща от облак, различно действует на земли, аще и едино видна: землю плодовицу творит, очищает, прохладждает: и през ню Бог цветы украшает различно, бѣлостью и червоностью, желтостью, и прочаа: и паки едино сладко творит, другое же горко». ¹⁹⁸ Сборник также насыщен информацией о животных, часто фантастических – птице алекон, саламандре, рыбке реморе, останавливающей целые корабли и др.¹⁹⁹

В целом в сборнике приводится все то же представление о мире как о гармоничном доме, созданном исключительно для человека, где и стихии, и другие существа несут служебную, подчиненную функцию, ср.: «Се убо суть дары и таланы его нам предание: еже приведе нас з небытия в бытие и дарова нам душу разумную, бессмертную, невидимую, самовластную, образ славы своея, и паки вся видимаа нас деля съдела: век сей, яко дом со всяким доволством, и небо простер в окров и светилника на нем въжег – солнце, землю же сътвори – трапезу общую, та бо нас живит, яко мати пръсями своими. Паки же сътвори море данника, да приносит нам дани от глубины своеи; и воздуха пролиа, да работает нам и служит дыханию, видению и слышанию нашему и да прохладждает нас в

¹⁹⁶ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ Кирилл, *Евангелие учительное*, Рохманово, 1619, ч. 2, л. 101 об.–102.

¹⁹⁷ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, л. 102.

¹⁹⁸ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, л. 154 об.

¹⁹⁹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, л. 149.

день зноа. И все в видимых [...] над всем сими сътвори ты царя и властителя, о человеце, и постави ты над делы руку своеа [...].²⁰⁰ Во втором поучении на начало нового года Кирилл Транквиллион разворачивает грандиозную поэтическую картину сотворения этого мира-дома: «В первых убо сътвори Бог сей видимый мир, и еже в нем, не себе ради, но человека ради, уготова тако пречудный и прекрасный дом, и даде его в жилище человеку. И всякое доволство, предобрейших тварей дарова ему в наслаждение. Простер небо круговидное в покров его, и рызу общую всем сътворенным: и гороносное Солнце светилника неугасимаго въжег, к просвещению нашего очесе. И паки украсив покров дому нашего звездоплетным венцем неотменнаго сияния, и постави в разлучение переменную луну, да сия с звездами владеет ношию, и да разделяет времена и лета, и мерит годще числом своим. Солнце же постави на тверде небесной, да владеет днем, да освечает дела чудного его творения, и очесем нашим показывает в разсуждение».²⁰¹

Некоторые отличия от гомилетического сборника от богословского трактата, впрочем, можно найти: так, в «Зерцале Богословия» прямо не указывается количество небесных кругов или сфер, упоминается лишь о неподвижном небе (Транквиллион использует латинизм, назвав это небо «примум мобилом»),²⁰² в основном же Транквиллион говорит о небе как о целом. В «Евангелии учительном» же приводятся две теории членения небес – семь кругов «по разделению планетув», о которых говорят «любомудрцы мира сего», и девять невидимых небес, о которых повествуют «наши богословци», которые соответствуют разделению по ангельским чинам.²⁰³ Здесь смешиваются сразу две концепции: геоцентрическая традиция системы Аристотеля-Птолемея и иерархизация ноуменальной сферы – традиция, восходящая к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита.²⁰⁴ Интересно, что расположению светил в классической схеме Аристотеля-Птолемея автор не уделил должного внимания:

²⁰⁰ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, ч. 1 л. 259–259 об.

²⁰¹ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, ч. 2, л. 4 об.

²⁰² ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Зерцало богословия*, ч. 2 л. 5 об.

²⁰³ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, ч. 2, л. 30 об.

²⁰⁴ Псевдо-Дионисий Ареопагит – неизвестный автор корпуса сочинений, получивших название «Ареопагитики», приписывавшихся Дионисию Ареопагиту, ученику апостола Павла. В корпус входят сочинения «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О церковной иерархии» и некоторые эпистолярные сочинения. Подробнее о традиции бытования ареопагитик в древнерусской письменности см.: МИЛЬКОВ В.В., МАКАРОВ А.И., СМЕРНОВА А.А., *Древнерусские ареопагитики*, Москва 2002.

так, Луна в его схеме оказывается на четвертом небе, а Солнце – на пятом: «[...] астрономове пишут о затмению Солнца иже негда не бывает в полною месяца, тылко в настатю, понеже бо Солнце на пятом вышшем небесе, а месяц на четвертом нижше его».²⁰⁵

Небесные светила в качестве метафор и аллегорий достаточно часто привлекаются автором «Евангелия учительного». Так, говоря о Боге, Транквиллион указывает «подобие неподобному Богу»: «Зри бо на Солнце видимое яко телом круговидным стоит в едином месте на высоте; лучею же своего света всю Вселенную объемлет и в едином часе бывает и на небеси и на земли, аще же толику силу тварь имеет. Ты же помысли о величестве силы Творца тех».²⁰⁶ Луна, принимающая свет от Солнца и светящая во тьме животным и людям сравнивается с богословами, пастырями и учителями, которые «приемлют светлость от Христа праведнаго солнца, иже сияет без угашения присно светом Божества».²⁰⁷

Рассматривая сборник «Евангелие учительное» в контексте той картины мира, которая была представлена в «Зерцале богословия», можно сделать следующие наблюдения. По всей видимости, мироведческая информация для Кирилла Транквиллиона не являлась самоцелью, она несла исключительно подчиненное, метафорическое значение. Те неточности, которые им допускались при ссылке на геоцентрическую систему во фрагменте о затмениях или в общем количестве небесных сфер, подтверждают это заключение. При этом сохраняется общая идея мира как гармоничного дома, где все создано с одной-единственной целью: служить человеку, царю и главному обитателю мира. Привлекаемые же Транквиллионом примеры из области географических познаний или сведений о животном мире отражают новую тенденцию – стремление разнообразить текст, сделать сообщение более привлекательным, информативным, насыщенным и занимательным для адресата.

Если говорить о космологической информации, показавшейся рецензентам «Евангелия учительного» подозрительной, то здесь можно отметить лишь несколько моментов. Во-первых, возражения касаются темпоральной плоскости: по мнению Транквиллиона, панорама творения, истории человечества и его

²⁰⁵ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, ч. 1, л. 101 об.

²⁰⁶ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, ч. 2, л. 31.

²⁰⁷ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, ч. 2, л. 22.

последующего спасения была развернута Богом еще до сотворения мира, тогда как рецензенты настаивают на том, что Царство Божие было уготовано человеку «от сложения мира», а не перед началом времен.²⁰⁸ В понимании творения игумен Илья и Иван Наседка отметили фразу «сотворивший землю и брренное твое богатство рукою Моею» и возмутились такой формулировкой: «[...] небо и землю и все, яже в них, Бог сотворил словом, а не рукою; только человека Он создал по побразу Своему пречистою рукою».²⁰⁹ Также рецензенты отметили представление о конце мира, во время которого, согласно «Евангелию учительному», все сущее пройдет очищение огнем: «небеса и земля и все элемента, преполноровавшихся огнем чистителным, яко злато, светлейши покажутся».²¹⁰ В понимании игумена Ильи и Ивана Наседки подобное представление является «блядословием», т.к. ни Иоанн Златоуст, ни Ипполит, папа римский, ни преподобный Палладий мних не говорили именно о чистительном огне.²¹¹

Показательное сожжение копий «Евангелия учительного» не предотвратило распространения сочинения Кирилла Транквиллиона: к нему обращались как и его главный критик Иван Наседка, так и более поздние книжники и полемисты, причем из разных лагерей: протопоп Аввакум, патриарх Никон, Евфимий Чудовский, патриарх Иоаким. Большое влияние сборника на русскую гомилетическую традицию подтверждается тем, что именно «Евангелие учительное» послужило отправной точкой для составителя «Статира» – оригинального сборника проповедей последней четверти XVII в. А.А. Булычев, исследовавший процесс по осуждению сочинений Кирилла Транквиллиона, пришел к выводу, что «кампания по законодательному запрещению свободного распространения «литовских» изданий и рукописей в России [...] преследовала не столько вероохранительные, сколько политические цели».²¹² Эта программа была свернута в начале 1630-х гг., и, несмотря на отсутствие отмены решения по осуждению сочинений Кирилла Транквиллиона, его труды продолжили распространяться на русской почве.

В последнем своем сочинении «Перло многоценное», написанном уже после перехода Кирилла в унию, изданном в Чернигове в 1646 г. и переизданном

²⁰⁸ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 173.

²⁰⁹ Г[ОЛУБЦО]В А., Судьба «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, с. 554.

²¹⁰ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Евангелие учительное*, л. 16 об.

²¹¹ МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий*, с. 174.

²¹² БУЛЫЧЕВ А.А., *История одной политической кампании XVII века*, Москва 2004, с. 108.

в Могилеве в 1699 г., Кирилл Транквиллион обращается к все тому же видению гармоничного мира, задуманного Богом в качестве дома для человека: «Бог добротливый, сотворив для человека так дивный палац и дом на мешканя его: весь сей видимый мир, для единого тела, видимого и смертного. [...] Небо сличне и прекрасно Звездами угафтованое – покров тебе. Солнце пресветлое, светилник в дому твоём. А месяц часов миритель, и показатель. Ветри тя греют, и прохлаждают. А земля подножие ногама твоима, и скарбница, и мать добротливая, тая носит тя, на раменах своих. Тая от живота своего производит всякую сладость, яко млеко; все роскоши и сладости, видает тебе о человеце, не тилко хлеб, але все сладкое, и пожаданое души и телу твоему».²¹³ В сборнике мы найдем и членение ноуменальной сферы на девять небес и видимый мир,²¹⁴ стихотворный образ архангела Михаила, управляющего небесными светилами и стихиями (ср. палейную ангелологию, где именно ангелы являются силами, управляющими природными явлениями):

Ты стихиями мира сего справуешь,
И оборотами ныне Небесными кируешь.
Ты и ветри от лож своих изводишь,
И огнепалныи страшныи громы родишь.
На воздухе облаки запаляешь,
И от толе воду на землю проливаешь.²¹⁵

Есть там и образ Земли, удерживаемый лишь Божественной силой:

[...] Небо от земле подвисил,
И Землю не на чем повесил.²¹⁶

Все эти красоты мира-дома, однако, померкнут перед тем великолепным образом мира, наполненного светом, который ожидает человека в эсхатологической перспективе: «И буде Небо новое, и земля новая, и стихии албо элиемента новыи, обновленныи потопом огненным, и очищенныи, светлейшии над Солнце, ибо тогда Солнце и Луна с звездами светлейшии будут, седмкрот над Солнце сие, а земля будет чиста, яко кристал и светла[...], не будет и гор высоких недоступных, и древа дубравныи мимо пойдут, ибо вся красная мира нового будет вышше прирожена першого[...] Мерение часов и года к тому не будет, также и зими, и

²¹³ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ Кирилл, *Перло многоценное*. Чернигов 1646, л. 4.

²¹⁴ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Перло многоценное*, л. 15, л. 45 об.

²¹⁵ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Перло многоценное*, л. 45.

²¹⁶ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ К., *Перло многоценное*, л. 92 об.

лета, и ноши не будет, но всегда день светло. Абовем небеса кола и бег свой загамут, и не буде упаленя от Солнца; но теплота мерная. [...] Также и иннии элиемента будут свою светлость мети, по мере дарования Божия».²¹⁷ В целом, несмотря на переход Кирилла Транквиллиона в унию, мы видим, что картина мира автора изменений не претерпела, оставшись все тем же близким к платоническому образу мира-отражения великолепного Божественного замысла, который в своей полноте проявится лишь после устранения противоречий физического и ноуменального миров. Прот. Г. Флоровский видел в сочинениях Кирилла Транквиллиона Ставровецкого отчетливое влияние томизма и неоплатонизма.²¹⁸ И если космологической системе Кирилла Транквиллиона далеко до структурированного и иерахизированного космоса Фомы Аквинского, то некоторое влияние томизма можно обнаружить в представлении «единовременном» творении всего бытия Богом, целостном божественном замысле, возникшем еще до начала процесса сотворения мира и реализованном из первоэлементов.²¹⁹ Неоплатонические же элементы в мировоззрении Ставровецкого действительно прослеживаются: во всех сочинениях последовательно проводится тезис о замысле, идее Бога, предшествующего творению, о мире как отражении Божественной мысли, являющейся еще более грандиозным явлением, чем творение как таковое.

Осуждение сочинений Кирилла Транквиллиона совпало по времени с процессом правки еще одного значительного труда своего времени – «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания. Сложно сказать, кто из авторов был удачливее: «Евангелие учительное» было осуждено, но получило широкое распространение, тогда как «Большой катехизис», с большим трудом изданный, в широкое обращение не попал. Рассмотрим, какую именно космологическую информацию можно почерпнуть из «Большого катехизиса» и прений по поводу его издания.

²¹⁷ ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ, К., *Перло многоценное*, л. 147-147 об.

²¹⁸ ФЛОРОВСКИЙ Г., прот., *Пути русского богословия*, Париж 1937, с. 43.

²¹⁹ О единовременном творении в схоластической мысли см.: GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 71–87.

3.2 Лаврентий Зизаний и его «Большой катехизис»

Лаврентий Зизаний Тустановский (предположительно ок. 1570 – 1634) – западнорусский церковный деятель, языковед, преподаватель и переводчик, писатель, богослов, был братом другого видного западнорусского церковного деятеля и полемиста конца XVI – начала XVII веков Стефана Зизания. Получив образование в Острожской школе, был преподавателем Львовской школы, позже переехал в Брест, где также занимался преподавательской деятельностью, далее перебрался в Вильно, где издал в 1596 г. свои филологические труды (словарь церковнославянского языка и «простой мовы» и грамматику церковнославянского языка), ставшие частью проводившейся в то время Стефаном Зизанием и Мелетием Смотрицким работы в области кодификации церковнославянского языка. Позже Зизаний был домашним учителем в доме Богдана Соломерецкого, затем у детей князя Александра Константиновича Острожского, а в 1612 г. получил приход в Конце на Волыни.²²⁰ В 20-е гг. XVII века Лаврентий Зизаний работал над подготовкой к печати своего самого обширного сочинения – «Большого катехизиса», который был в 1626 году представлен в Москве патриарху Филарету для правки.²²¹

Катехитический жанр, начиная с середины XVI века, становится во всей Европе, в особенности в тех ее частях, которые затронула Реформация, важной частью литературной продукции.²²² Для Московской Руси жанр катехизиса был новинкой, тогда как в западнорусских землях, где конфессиональная ситуация была исключительно напряженной, вопрос катехизации стоял очень остро, и поэтому в конце XVI – начале XVII века начинают сначала возникать сочинения полемического характера, больше похожие на «суммы», а позже появляются первые вопросно-ответные катехизисы, причем автором одного из них был Стефан Зизаний.²²³

В 1626 году Лаврентий Зизаний привез свой «Большой катехизис» в Москву, надеясь его издать.²²⁴ В начале 1627 года прошли прения между

²²⁰ КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехитическая традиция*, с. 292.

²²¹ КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехитическая традиция*, с. 294.

²²² VOŠKOVÁ H., *Knihy nábožné a prosté. K naboženskému vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní*, Brno 2009, s. 11–12.

²²³ Подробнее о истории катехитического жанра в православной традиции см.: КОРЗО М.А. *Украинская и белорусская катехитическая традиция*, с. 210–215.

²²⁴ КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехитическая традиция*, с. 293.

Лаврентием Зизанием и московскими справщиками, которым было поручено патриархом Филаретом исправить рукопись. Прения касались в том числе взаимоотношения между ипостасями Святой Троицы, личных свойств каждой из ипостасей, крестных страданий Иисуса Христа, посмертной судьбы души и добавления т.н. «первого ада» – места, откуда грешники могут быть освобождены по молитвам живущих, кратности судов Бога над человеком, учения о покаянии, таинства Крещения и свободы воли человека.²²⁵ В итоге в 1627 году «Катехизис» все же был напечатан, пройдя правку,²²⁶ но в широкое обращение так и не попал,²²⁷ хотя довольно широкое распространение получил в рукописной форме в старообрядческой среде.²²⁸

Благодаря сохранившемуся протоколу прений нам становится известно, что в издании, вышедшем в печать, был пропущен значительный раздел, посвященный именно картине мироустройства. В третьих прениях по поводу «Большого катехизиса» на этот факт указал сам автор сочинения, на что справщики, богоявленский игумен Илия и Григорий Онисимов, ответили ему следующее: «Переступили, что нам велел государь святейший кир Филарет, патриарх московский и всея Руси, что было у тебя в книге написано о крузех небесных и о планитах, и о зодиях, и о затмении солнца, о гrome и о молнии, и о тресновении, и о шибении, и о Перуне, о комитах и о прочих звездах, потому что те статьи из книги острологии, а та книга острология взята от волхвов елленских и от идолослужителей, ино туто в книге к нашему правоверию не сходна».²²⁹ Подобная формулировка вызвала у автора недоумение, т.к. он, по его словам, не писал ничего о воздействии звезд на жизнь человека, его рождение и счастье, только лишь написал «ведомости ради» о том, что он – тварь Божия, как и все остальное, сотворенное Богом». Справщики, однако, были недовольны даже тем, что Зизаний «из книги острологии ложныя речи, имена звездам выбирал, а иные

²²⁵ КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, с. 304–316.

²²⁶ М.А. Корзо установила, что напечатана была уже правленая версия, см.: КОРЗО М.А. *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, с. 296–304.

²²⁷ По словам митрополита Макария, книга не могла считаться официальным выражением православной веры, будучи «сочинением одного литовского протопопа, исправленным двумя московскими грамотеями» (МАКАРИЙ (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. *История Русской Церкви*, Москва 1994–1996, online: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/9. Дата обращения: 14.08.2017).

²²⁸ КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, с. 298.

²²⁹ Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игум. Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катехизиса. In: ТИХОНРАВОВ Н.С. (ed.), *Летописи русской литературы и древностей, изданные Н. С. Тихонравовым*. Т. 2. Отд. 2, Москва 1859, с. 94.

речи от своего умышления прилогал и не прямо объявлял». ²³⁰ Когда автор попросил уточнения, справщики привели пример объяснения грозы («облака надувшись сходятся и ударяются и от того бывает, яко от камени и железа, гром и огонь»), а также сами названия знаков зодиака. На осторожный вопрос Зизания о том, как же правильно писать о звездах, справщики ответили, что необходимо четко следовать линии книги Бытие: «и сотвори Бог две светиле великия и звезды и постави их Бог на тверди небесней, яко светити по земли и владети днем и нощию, и розлучити между светом и между нощию, а животными и зверями не рек Моисей». ²³¹ Лаврентий поинтересовался, как же тогда объяснять движение светил, на что справщики выдали весьма недвусмысленный ответ – светилами управляют ангелы, точно так же, как и дождями, громом, молнией, снегом, морозом, ветром и т.д.

Из данного фрагмента прений становится предельно ясным, насколько сильной в Московской Руси была традиция буквалистической трактовки книги Бытие, на основании которой выводилась упрощенная модель мироздания, согласно которой за движение светил и природные явления отвечали именно бесплотные силы. ²³² Даже сами по себе «имена звезд» (а ведь названия знаков зодиака были известны еще по «Шестодневу» Иоанна экзарха и «Богословию» Дамаскина!) вызывают вопросы, кажутся латинскими заимствованиями. Отношение к астрологии стало в Московской Руси настороженным еще в XVI, в том числе благодаря Максиму Греку, принесшему на Русь антиастрологический дискурс итальянского Возрождения (см. выше). Однако даже если мы опустим астрологический компонент, отредактированными стали и части, посвященные «кругам», или небесным сферам, и столь значительное вмешательство справщиков заставляет задуматься, чем же было вызвано их неприятие информации, которую уже в предшествующие столетия можно назвать общеизвестной и общепринятой. Один из аспектов трактовки неприятия указания имен звезд напрашивается сам собой: Россия стоит на пороге книжной справки, и проблема языка, отношений между означаемым и означающим, противопоставление языка сакрального языку профанному выходит на первый

²³⁰ Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания, с. 94.

²³¹ Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания, с. 95.

²³² МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения*, Ч. II, с. 10–13.

план.²³³ Таким образом, нарекая неким именем звезду, человек совершает ошибку: во-первых, такого поручения от Бога он не получал (ср. Быт 2:19–20), и попытка наречения небесного объекта без божественного на то согласия может восприниматься как попытка нарушения изначального миропорядка.

Сам Лаврентий Зизаний, впрочем, несмотря на все свое недоумение, согласился с данной правкой: «Волен Бог да государь святейший Филарет... аз ему, государю, о том и бити челом приехал, чтобы мне недоумение мое исправил, а то я и сам ведаю, что в книге моей и не дела много писано».²³⁴ Вероятно, данный вопрос не был для него настолько принципиальным, чтобы настаивать на сохранении оригинального текста.

В правленной версии²³⁵ сохранились две главы, посвященные образу мира, а именно глава 35 – о сотворении мира, и глава 36 – «О сем что Бог в кий день сотворил есть». В главе о сотворении мира сам по себе процесс творения описывается канонически, как «премудрое дело Божие, от небытия в бытие приведенное».²³⁶ В тексте упоминается арианская ересь и учение эпикурейцев, говоривших о вечности и беспредельности Вселенной: «Овии бо безгрешен, самобытен, и без промысленика мир мняху быти, они же нечестивии Сыну и Духу Святому создание мира отъемляху».²³⁷ В противоположность указанным представлениям, мир, по словам составителя катехизиса, был создан по повелению Бога, вдохнувшего в сотворенный мир свою силу («словесем Господним небеса утвердишася, и духом уст его вся сила их»). Бог является хранителем, держащим и обустроивающим небеса и все, что в них происходит, одновременно обеспечивая плодovitость земли. Необходимо также знать о том, что Бог творил по своей воле, а не по нужде (как об этом говорят стоики), поскольку ему не нужны служители, он жил без них всегда, и лишь его желание стало причиной сотворения всего сущего. Единственной причиной же сотворения мира является воля Творца иметь некий объект, которому можно творить добро, и который сможет стать также познающим субъектом, в том числе и познающим

²³³ УСПЕНСКИЙ Б.А., Раскол и культурный конфликт XVII в. In: УСПЕНСКИЙ Б.А., *Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва 1994, с. 340.

²³⁴ Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания, с. 95.

²³⁵ В нашем исследовании цитируется печатное издание 1783 г., повторяющее издание 1627 г. Online: <https://sobornik.ru/text/kathehisis/kathehisis.htm>. Дата обращения: 10.07.2017.

²³⁶ ЗИЗАНИЙ-ТУСТАНОВСКИЙ Лаврентий, *Катехизис большой*, Гродно 1783, л. 141 об.

²³⁷ ЗИЗАНИЙ-ТУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 142. Напомним, что упоминание эллинических философов, включая эпикурейцев, считавших, что у мира нет начала, есть и в *Хронике* Стрыйковского, см. ГИМ. Ув. № 4, л. 3 об.

Бога, ср.: «Вопрос. Чесо ради и на кий конец Господь Бог мир создал есть? Ответ. Сего ради дабы имел кому добро творити, и да явится в нем, и приобщит от своя премудрости и благодости естеству разумному. И паки образне, дабы познан от него, во вся веки хвалим и прославляем был от него».²³⁸ Последующая за главой о сотворении сущего глава об ангелах гораздо более обширна и насыщена ссылками на святоотеческие и библейские источники, что дает нам возможность предположить, что предшествующая глава как раз могла быть подвергнута правке и сокращениям. В тексте об ангелах присутствует и пассаж об ангелах как о существах, ответственных за природные явления, ср.: «Нецыи реша яко суть учинени служебнии дуси, рекше аггели облаком, аггели мраком, аггели градом, аггели ледом, аггели мглам, аггели голотем, аггели инию, аггели мразом, аггели росам, аггели ветром, аггели молниям, аггели грому, аггели зною. Зиме, лету, и весне, и осени, водам и огню, и всем зданиям Божиим. Аггели звездам».²³⁹

Порядок сотворения мира у Зизания описан следующим образом. В первый день были сотворены небо и четыре стихии. Данный фрагмент можно назвать довольно загадочным, так как огонь здесь отождествляется с эфиром, при этом слово эфир повторяется, и не вполне ясно, имеется ли в виду отдельная субстанция или нет: «огнь, иже глаголется гречески ефир. Ефир. Воздух. Воду, над нею же четыре стихия ношашеся. И землю».²⁴⁰ Второй загадкой остается то, каким образом могла земля носиться над водой, или же имеется в виду нечто другое, и стихии здесь понимаются как истинные первоэлементы, зародыши бытия, а не огонь, воздух, вода и земля буквально, носящиеся над примордиальными водами. Из этих четырех стихий было создано все остальное.

До самого четвертого дня творения огонь освещал мир днем. Еще одним созданием первого дня стала бездна, т.е. преисподняя. Во второй день была сотворена твердь, расположенная между водами. Описание функций и порядка сотворения тверди соответствует принятому в святоотеческой литературе описанию тверди как охлаждающей перегородки между двумя составляющими бытия: «[...] раздели Бог воды надвое, едины остави по всей земли, другия же словом своим верху тверди пролия, прохлаждения ради, от огня светил и

²³⁸ ЗИЗАНЬ-ГУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 143 об.

²³⁹ ЗИЗАНЬ-ГУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 147 об.

²⁴⁰ ЗИЗАНЬ-ГУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 153.

звезд».²⁴¹ В третий день были созданы моря, реки, источники и озера, земля была осушена, и на ней проросли травы и деревья. В четвертый день были сотворены небесные светила, «да просвещают Вселенную всю, и времена делят по чину своему непрестанно текут».²⁴² В пятый день были созданы птицы, рыбы и пресмыкающиеся, в шестой же были созданы животные, создан рай, посажено Дерево познания добра и зла, а также человек. Все созданное Богом делится на четыре части, а именно материя, необходимая для создания чего-то еще (стихии), «движущаяся или растущая», т.е. растения, имеющая служебное положение по отношению к третьему и четвертому виду, «тварь жива и чувствена», т.е. животные, и человек – «жива и чувствена, словесна и разумна».²⁴³ В тексте был оставлен фрагмент, посвященный центральному положению Земли в мироздании: «Земля же на тверди своей основана стоит Божиим повелением. Идеже глаголет Писание, утвержей ни на чем же землю повелением си. Понеже твердь нарицает силу сотворшаго ю. В руке бо его вси концы земля». Как и воля Божия, земля стоит неподвижно, а небеса, утвержденные Божественным словом, получили свою силу от «духа уст» Бога. Информация о силе приводит нас к предположению, что небеса, в отличие от неподвижной Земли, находятся в движении, хотя возможно и обратное, ср.: «[...] и небеса словесем Господним утвержены суть, и духом уст его вся сила их».²⁴⁴ Множественное число, использованное автором, отсылает нас к членению небес на круги, или сферы.

О модели мироздания по сухому отредактированному справщиками тексту мы можем судить лишь косвенно, зная, что такая правка имела место быть и приблизительно представляя себе, что именно было выпущено и отредактировано. Для нас, однако, принципиален сам факт такой правки, т.е. то, что московские книжники становятся подозрительными ко всему, что может нести на себе некую «латинскую» тень, даже в случае, когда пристальное изучение канонических текстов (например, «Богословия» Дамаскина) не оставляет сомнений в допустимости транслируемой космологической информации и не дает оснований для подобной подозрительности. Возможно, в удаленных фрагментах и содержалась некая информация, чуждая православной трактовке аристотелевского геоцентризма, однако она была выпущена. Учитывая,

²⁴¹ ЗИЗАНЬ-ТУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 153 об.

²⁴² ЗИЗАНЬ-ТУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 154.

²⁴³ ЗИЗАНЬ-ТУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 155 об.

²⁴⁴ ЗИЗАНЬ-ТУСТАНОВСКИЙ Л., *Катехизис большой*, л. 155 об.

что «Большой катехизис» по сути своей является произведением компилятивного характера, включавший заимствования из сочинений Захарии Копыстенского, Стефана Зизания, «Просветителя Литовского», но также и кальвинистского катехизиса и катехизиса Симона Будного,²⁴⁵ подобные заимствования в изначальной рукописи нельзя исключить, хотя на данный момент достаточного материала о возможных западных влияниях в области космологии в трудах Лаврентия Зизания у нас нет.

Сам по себе факт правки наводит нас на следующие размышления. Космологическая информация в богословском тексте, каким-либо образом превышающая расплывчатые формулировки книги Бытие, внезапно начинает рассматриваться с изрядной долей подозрительности, даже в случае, если подобные трактовки мироздания можно найти в авторитетных святоотеческих текстах. Это свидетельствует о наличии некоего скрытого космологического дискурса, который, однако, отличается от жарких споров вокруг гелиоцентризма той же эпохи на Западе. Космологическое восприятие на территории Московской Руси совершает своеобразный «разворот назад» в тот момент, когда космологическая информация затрагивает не только и не столько естественнонаучную сторону, но догматику, область богословия. А.М. Панченко связывал процессы, происходящие в русской культуре в 20 – 30-е гг. XVII века с реакционным настроением патриарха Филарета, запретившего ввозить, хранить и читать европейские книги, в том числе издания единоверных белорусских и украинских типографов.²⁴⁶ При этом программа изоляционизма Филарета во многом брала контрреформацию как образец, поскольку сам Филарет имел возможность познакомиться с католическим опытом в польском плену. Напомним, что в 1616 г., в то время, когда Филарет находился в плену, сочинения Коперника и Кеплера попали в официальный католический «Индекс запрещенных книг», а в Польше издание индекса задержалось всего на год.²⁴⁷ Возможно, что эта радикальная осторожность по отношению к любой космологической информации является лишь своеобразным зеркалом того дискурса, который в то же самое время имел место в Европе. В итоге уже после Филарета сложилась

²⁴⁵ КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, с. 323–329.

²⁴⁶ ПАНЧЕНКО А.М., Два этапа русского барокко, с. 101.

²⁴⁷ См. SZYSZKOWSKI Marcin. *Index Librorum Prohibitorum: Cvm Regvlis Confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos & cum adiecta instructione de emendandis, imprimendisq[ue] libris & de exequenda prohibitione*, Kraków 1617.

весьма оригинальная ситуация: тексты, опирающиеся на классическую Аристотелевско-Птолемеевскую систему в богословском контексте, воспринимаются критически, а несколько позже тексты, оторванные от какой-либо богословской составляющей (как рассмотренный выше Атлас Блау) просто не замечаются критиками и продолжают свое бытование в качестве научной литературы.

Следует отметить, что в более позднем катехизисе – «Православном исповедании веры» Петра Могилы,²⁴⁸ пожалуй, наиболее значительном и авторитетном катехитическом сочинении XVII века, элементы космологии практически отсутствуют. «Православное исповедание» было изначально написано на латинском языке, прошло первую стадию богословской апробации на Киевском соборе 1640 г., на соборе в Яссах в 1643 году оно было одобрено с поправками, позже переведено на греческий язык, напечатано на греческом языке в 1662 г. в Амстердаме. Перевед на русский язык был издан в Москве в 1696 г. «Православное исповедание» занимает особое место среди православных катехизисов XVII века, т.к. это было единственное сочинение, официально одобренное церковными властями.²⁴⁹ В тексте катехизиса указано лишь следующее: «Без всякого сомнения, Бог есть Творец всех видимых и невидимых зданий. И прежде всех сотвори вся силы небесныя, из не сущаго, умом своим, яко певцы изрядныя славы своея: И созда умный оный мир, иже познаша добре Бога, по благодати данной тым. И повинуются весма во всем хотению его. По том мир сей, видимый и вещественный создася Богом из не сущаго. И последи Бог человка созда, сложена от невестественныя и словесныя души, и от вещественнаго тела, яко да познается едином сложеным человеком, яко тойжде сей есть творец и обоих миров, невестественнаго и вещественнаго. И ради вины сея человек именуется мир малый, зане носит в себе самом приуказ всего великаго мира».²⁵⁰ В катехизисе отсутствует даже информация о форме неба, порядок творения не обсуждается, единственные две темы, которым в разделе о творении посвящено

²⁴⁸ Петр Симеонович Могила (1596 – 1647), выходец из Молдавии, значительный религиозный деятель и реформатор первой половины XVII века, митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси, добившийся от польского короля Владислава IV признания независимой от униатов Православной Церкви, один из главных основателей Киево-Могилянской коллегии на основании Киевской братской школы и школы Киево-Печерской лавры, издал Евангелие Учительное, сборники молитв и катехизис.

²⁴⁹ Подробнее см.: КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехитическая традиция*, с. 355–392.

²⁵⁰ МОГИЛА Петр, *Православное исповедание веры*. Киев 1750, с. 25–26.

внимание – это ангелы и человек. В отличие от своих предшественников (да и последователей, как мы увидим ниже), Петр Могила выпустил космологическую часть, сосредоточившись на вопросах исключительно догматического и вероучительного характера, не затрагивая практически никакой естественнонаучной информации. Возможно, что в его сочинении намечается та тенденция, которая будет все более характерна для теологической литературы Нового Времени, а именно отмежевание веры и познания, догмата и информации. Это тот процесс дифференциации, о котором говорил Д.С. Лихачев в отношении культуры XVII века: «[...]искусство, наука, религия, быт в своем стилистическом отношении едины... XVII век – это век решительного углубления процесса дифференциации во всех областях культуры».²⁵¹ Нельзя исключить и то, что опущение традиционной для данного жанра сжатой вставки о мироустройстве лишь помогло сочинению Петра Могилы пройти богословскую апробацию и удержаться на позиции официального вероучительного сочинения до «Пространного христианского Катихизиса» св. Филарета Московского, следовавшего, впрочем, структуре «Православного исповедания» Петра Могилы.²⁵²

Не только оригинальные авторские катехитические сочинения были своего рода новинкой для книжности Московской Руси. Следующим значительным явлением стали гомилетические сочинения, об одном из которых – «Евангелии учительном» Кирилла Транквиллиона – было сказано выше. «Евангелие учительное» стало первым большим авторским сборником проповедей, но далеко не единственным. До XVII века проповедь не играла столь важного значения, не являлась обязательной самостоятельной частью богослужения, часто заменялась уставным чтением из так называемых четких сборников, в составе которых были агиографические и нравоучительные сочинения, фрагменты святоотеческой экзегезы.²⁵³ В качестве самостоятельной части богослужебной практики проповедь утвердилась в Московской Руси лишь во второй половине XVII века под влиянием польской гомилетической традиции, перенесенной через

²⁵¹ ЛИХАЧЕВ Д.С., XVII век в русской литературе. In: ВИППЕР Ю.Б. (ed.), *XVII век в мировом литературном развитии*, Москва 1969, с. 321.

²⁵² БЕРНАЦКИЙ М.М. Катихизис в Восточных Церквах. In: *Православная энциклопедия*, Т. 32, Москва 2014 с. 8-39 online <http://www.pravenc.ru/text/1683893.html>. Дата обращения: 15.08.2017.

²⁵³ КОРЗО М.А., *Образ человека в проповеди XVII в.*, с. 4.

посредничество киевского схоластического образования.²⁵⁴ Гомилетический сборник Кирилла Транквилиона по своей структуре был еще основан на византийской гомилетической традиции, тогда как сборники новых западнорусских авторов – Иннокентия Гизеля, Лазаря Барановича и Иоанникия Галятовского представляли собой барочный тип проповеди, опирающийся на католические риторические образцы. Рассмотрим, какая космологическая информация попадала в эти сборники и каким образом она транслировалась.

3.3 Лазарь Баранович

Лазарь Баранович (1616? – 1693) принадлежит к числу наиболее значимых западнорусских литературных и церковно-политических деятелей середины – второй половины XVII в. Получив начальное образование в Киевском братском Богоявленском монастыре, он продолжил его в Виленской академии и Калишском иезуитском коллегииуме.²⁵⁵ Западное схоластическое образование оставило впоследствии значительный отпечаток на его литературной деятельности. В начале сороковых годов, когда ректором Киевской коллегии был Иннокентий Гизель, Баранович получил там место наставника, где последовательно преподавал в низших классах, т.н. фаре и инфиме, и позже в высших классах – философии и богословии, был наставником таких значительных деятелей западнорусской культуры, как Иоанникий Галятовский, Симеон Полоцкий и Антоний Радивилловский, с 1650 г. стал ректором коллегии.²⁵⁶ В 1657 г. Баранович стал епископом Черниговским, а в 1666 г. – архиепископом Черниговским и Новгород-Северским, активно участвовал в дипломатических миссиях, проводил гибкую политику в вопросе самостоятельности Киевской митрополии и административной свободы Малороссии.²⁵⁷ Деятельность, развернутая Лазарем Барановичем, весьма обширна: при нем строились церкви и монастыри, основывались школы и больницы, была устроена типография в Новгород-

²⁵⁴ НИКОЛЬСКИЙ Н.К., Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в московской Руси и их значение для современной гомилетики. In: *Христианское чтение*, № 2 Санкт-Петербург 1901, с. 221.

²⁵⁵ СУМЦОВ Н. Ф., *К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1. Лазарь Баранович*, Харьков 1885, с. 6–7.

²⁵⁶ СУМЦОВ Н. Ф., *К истории южнорусской литературы*, с. 8.

²⁵⁷ КИСЕЛЕВА М.С., *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века*, с. 95.

Северске, выпустившая около 50 книг на славянском, польском и латинском языках.²⁵⁸ Что же касается литературной деятельности, то перу Барановича принадлежат два гомилетических сборника – сборник проповедей на воскресные дни и переходящие праздники «Меч Духовный, еже есть глас Божий на помощь церкви Воюющей из уст Христовых пода или книга проповеди Слова Божьего юже Господу поспеши есть», изданный с посвящением царю Алексею Михайловичу в 1666 г. Киево-Печерской лавре, и «Трубы словес проповедных» – сборник проповедей на дни святых и постоянные праздники, изданный также в лавре в 1674 г. Кроме того, Баранович был автором довольно обширных сборников поэтических сочинений на польском языке, а именно «Apollo chszescijański» (1670), «Lutnia Apollinowa kazdey sprawie gotowa» (1671), «Księga rodzaju, w której palcem Ojcowskim napisane» (1676), «Księga śmierci, albo Krzyż Chrystusów» (1676), «Nowa miara starej wiary» (1675), «Noty pięć, ran Chrystusowych pięć, Wieniec Bożej Matki, świętych ojców kwiatki» (1680).²⁵⁹ Поскольку поэтические сочинения Барановича остались русскому читателю неизвестными, мы сосредоточимся на анализе космологических представлений, мотивов и символики в его гомилетических сочинениях.

Сборник «Меч духовный» был подготовлен в рукописи еще в начале 60-х гг. XVII века, однако недостаток денежных средств на приобретение бумаги задержал издание, которое было осуществлено в 1666 г. благодаря помощи московского правительства.²⁶⁰ В 1666 г. Лазарь Баранович приезжал на Большой собор в Москву, где преподнес свой сборник в т.ч. Симеону Полоцкому, написавшему на него хвалебный отзыв. Сборник «Трубы словес проповедных» имел еще более сложную историю издания, чем «Меч духовный», т.к., изначально сданный в печать в печерскую типографию, он не мог быть издан из-за финансовых трудностей. За помощью Баранович обратился к Симеону Полоцкому, направив также просительные письма к царю Алексею Михайловичу и патриарху Иосафу. Симеон Полоцкий первоначально одобрил рукопись, однако посоветовал отредактировать те части, где затрагивается вера в непорочное зачатие Девы Марии. Далее Полоцкий послал Барановичу еще два письма, в одном из которых он отмечал многочисленные языковые трудности, а в другом

²⁵⁸ КИСЕЛЕВА М.С., *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века*, с. 96.

²⁵⁹ ŁUŻNY R. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*. Kraków 1966, s. 129

²⁶⁰ СУМЦОВ Н. Ф., *К истории южнорусской литературы* с. 52.

сообщал о совершенной невозможности издания текста в Москве.²⁶¹ В конце концов «Трубы» были напечатаны в 1674 году в печерской типографии и переизданы в 1674 г. Оба сборника посвящены царю Алексею Михайловичу, и уже в этих посвящениях отчетливо прослеживается астральная символика, на этот раз связанная с властью московского царя.

Сборник «Меч духовный» начинается с весьма сложной по композиции гравюры, на которой изображена царствующая семья, включая царя Алексея Михайловича, царицу Марию Ильиничну, царевичей Феодора, Иоанна и Алексея, расположенных на ветвях дерева, растущего на князе Владимира. В центре композиции – герб Российского Царства, с правой стороны от которого помещено изображение Христа, с левой – Девы Марии, над гербом расположен сияющий крест. Гравюра оснащена сразу двумя пояснениями, расшифровкой ее значения в стихотворной и прозаической форме. Изображенная в левом верхнем углу рука со звездами – это аллегория умножения царского рода, уподобленного созданию звезд в четвертый день творения. Баранович желает царскому роду такого же благословения, как получили звезды, а личность царя и само Российское Царство связывается с символикой Солнца:

Да zde Царствует донеле Круг Солнца,
А в Небе имат Царствовать без конца.²⁶²

В тексте самих проповедей как космологической, так и астрально-символической информации мало: Лазарь Баранович скрупулезно придерживается текстов Священного Писания, более того, в большинстве случаев избегает затрагивания каких-либо сложных вопросов, в том числе и касающихся вопросов космоустройства. Единственным космологическим элементом, часто повторяющимся в этих проповедях, является стихийная символика. Стихии пронизывают всю земную жизнь Иисуса Христа: «исполнятся Твоими труды всем стихиям мира сего четырем, земле, воде, воздуху и огню».²⁶³ Труд Христа на Земле – это поиск заблудших овец «по яслех и вертепах Вифлиемских, то по пустынях и Гефсиманских вертоградех, то по горах Фаворских, Голгофских, Елеонских». Труд на воде – это хождение по водам, спасение апостола Петра. Труды в воздухе – это тот момент, когда Христос испустил дух, а на огне – это

²⁶¹ БРОДЖИ Д., Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси. In: МОЛДАВАН А.Н. (ed.), *Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова*, Москва 2006, с. 327.

²⁶² БАРАНОВИЧ Лазарь, *Меч духовный*, Киев 1666, Стихотворное посвящение царю, л. 1 об.

²⁶³ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 51 об.

исцеление «жегомых недугом огня». Исполнив свое земное предназначение, Христос освободился от подлунного мира стихий, почивая на небе.²⁶⁴ Стихии наполнены также силой всех ипостасей Троицы. Земля наполнена силой Отца, рождая плоды, мудростью Сына, как растущими цветами, благодатью Духа Святого, т.к. Бог увидел, что земля хороша. В воде сила Бога Отца проявляется рождением различных животных, мудрость Сына содержится в глубинах водных, благодать Духа Святого проявляется в очищающей силе воды. Воздух, как и Бог Отец, сохраняет силу всего живущего, мудрость Сына в воздухе метафорически сравнивается с неизведанными путями птиц, а благодать Духа проявляется в том, что мы можем «благопроходно шествовать» через воздух. Огонь же наполнен силой Отца, так как даже маленький огонек может сжечь большие вещи, мудростью Сына, поскольку его учение – как свет во тьме, а благодать Духа – это согревающее тепло, сожжение терний и его движение.²⁶⁵ Во всех стихиях проявляется Царствие Божие: на земле Бог «прежде век содела спасение посреди земля; и милости господня исполни Земля»; в воде его Царствие – в таинстве Крещения, в воздухе же разносится глас Господень, а в огне Бог явился Моисею.²⁶⁶ Стихии поделены между всеми живыми существами: «небо аггелом, земля зверем, воздух птицам, вода рыбам предел и утешение».²⁶⁷ Более того, стихии участвуют и в посмертной жизни человека: из ворот рая в ад грешника выносит земля, если он «прилепляется вещем чрез сластолюбие и сребролюбие», вода – если грешник ленив и завистлив и погасил свою любовь к Богу, воздух – если человек возносится от гордыни, а огонь выносит из дверей рая тех, кто согрешил похотью или гневом.²⁶⁸

Что же касается формы земли, строения небес, структуры мироздания информация в «Мече духовном» крайне скудна. Сферическая форма Земли указывается лишь мимоходом, при воззвании к осторожности и страхе перед грехом: «Пр круглом мире, к обращению удобном, подобает опасно ходити, слышателю возлюбленный[...]».²⁶⁹ Несколько раз упоминается твердь, понимаемая как водный слой над звездной сферой, причем один раз в весьма неоднозначном контексте: Христос сравнивается с Ноем, плавающим в корабле

²⁶⁴ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 52.

²⁶⁵ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 75 об. – 77 об.

²⁶⁶ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 107.

²⁶⁷ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 194.

²⁶⁸ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 237 об.

²⁶⁹ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 379.

«блаженного своего тела по водах яже превышше небес».²⁷⁰ Динамика движения небесных тел осуществляется посредством ангельских сил: «небеса ихже Ангели обращают, поведают славу святыя единосущныя Троицы».²⁷¹

Использование астральной и космологической символики относительно редко, оно случается при обращении к марийной тематике,²⁷² сравнении двенадцати корзин, из которых апостолы раздавали рыбу при чуде насыщения множества народа (Мф. 14:13-21, Мк. 6:31-44, Лк. 9:10-17 и Ин. 6:5-15), со знаками зодиака, как знаменами великого и дивного движения благодати Божией.²⁷³ Интересно и сравнение распятия с сотворением мира: «пропинай небо яко кожу, да пропят будет».²⁷⁴ Изредка упоминаются астрологи, причем в довольно нейтральном контексте: они стараются предсказать урожайность по движениям светил, но нам следует в предсказаниях больше опираться на Священное Писание.²⁷⁵

Астральная символика в «Трубах словес проповедных» намного более любопытна, чем в «Мече веры». Предисловие, обычно представляющее в барочных произведениях некий ключ к пониманию всего текста,²⁷⁶ дает следующую картину: расположение дней святых по церковному календарю классифицируется по знакам зодиака, причем к каждому празднику подбирается объяснение, почему именно этот святой оказался связан с определенным зодиакальным символом: праздник Иоанна предтечи находится в овне, т.к. он связан с Агнцем Божиим, праздник Петра и Павла связан с рыбами, т.к. оба они являются рыбаками (возможно, здесь вкралась ошибка), праздник первомученика Стефана находится в весах, т.к. его вес – в его крови, мученицы Параскева и Варвара – в знаке девы, т.к. они были девицами, три святителя – Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст – отмечают праздник в водолее, т.к. «наука з оных плыла яко река», праздник Бориса и Глеба отмечается в знаке близнецов, т.к. они были братьями, великомученик Георгий расположился в знаке скорпиона, т.к. он убивает дракона, Алексей человек Божий «стрелял без раны и с ним пастырь гожий», расположился в знаке стрельца, святитель Николай

²⁷⁰ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 65 об.

²⁷¹ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 75 об.

²⁷² БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 155 об., л. 420.

²⁷³ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 144 об.

²⁷⁴ БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 459.

²⁷⁵ Ср. БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 239 об., 299–299 об.

²⁷⁶ VOŠKOVÁ H., *Knihy nábožné a prosté*, s. 33.

Чудотворец, как и св. евангелист Иоанн расположились в знаке льва, потому как их дела были подобны львиному рыку, св. Константин и св. Владимир отправились в знак тельца, т.к. приносили жертвы, но, уверовав в Бога, «идола яко быка так забили» и т.д.²⁷⁷ В предисловии к читателю Баранович еще раз объясняет эту неожиданную для церковного творчества связь, вспоминая об образе Жены облеченной в Солнце с Луной под ногами и двенадцати звезд в венце (Отк. 12:1–17), традиционный для католической интерпретации этого апокалиптического образа. Все святые просвещаются от Солнца, и, поскольку Солнце «течение свое совершает чрез дванадесят знамений зодиака небесна», святые, держась за руки, располагаются на небосводе каждый в своем знаке. При этом у расположения по знакам имеется своя логика, которую автор повторяет уже в прозаической форме: пророки отправляются в знак овна, т.к. они предсказывали появление Агнца Божия. Апостолы помещаются в знак рыб, т.к. они являются ловцами человеков. Первомученики находятся в знаки весов, «кровь бо свою Христа ради, аки на весах злато отвесиша». Те мученики, что сражались с чудовищами, отправились в знак скорпиона, девы-мученицы – в знак девы, преподобные Параскева и Мария Египетская размещены в знаке козерога, спрятавшись от искушений мира в пустыню, а мученики-врачеватели Козьма и Дамиан расположились в знаке рака, т.к. в этом знаке начинается лето, подобное возвращению здоровья больным. В этом небосводе-святцах отдельно сияют еще две звезды – святители Антоний и Феодосий Печерские – утренние Денницы, «Звезды Росския от Востока возсиявша».²⁷⁸

В течение всего цикла проповедей эта астрально-зодиакальная символика сохраняется, хотя уже без такой подробной расстановки. Например, месяц сентябрь – начало года – это начало «взвешивания» подвигов святых: «Сей месяц Септеврий, имать знамение небесное превесы, или ваги, начитают бо ся от селе подвиги святых весити».²⁷⁹ Особенно часто астральный символизм связывается с богородичной тематикой: здесь снова перечисляются стихии, которые освящает Дева Мария своим рождением,²⁸⁰ Богородицу мы знаем «избранную яко Солнце», «добрую яко Луну», видим ее украшенной двенадцатью звездами,²⁸¹ ее зачатие

²⁷⁷ БАРАНОВИЧ Лазарь, *Трубы словес проповедных*, Киев 1674, На титулу книги сия, л. 1–2.

²⁷⁸ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, Предисловие к читателю, л. 1–2.

²⁷⁹ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 4 об.

²⁸⁰ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 15.

²⁸¹ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, лл. 46, 77, 100, 388.

символизирует собой начало нового месяца, а полной Богородица-Луна станет, когда будет зачат Мессия,²⁸² используется даже парадокс: чрево Девы Марии вместило в себя Творца Небес, т.е. оно стало «пространнейше небес». Эта метафора чрево-небо становится отправной точкой для развернутого прославления Богоматери: «Круг Небесный солнечный, в нем же Христос носим бе яко солнце; еже яве изобразующи Церковь, глаголет: что ты наречем, о обрадованная! Небо: яко возсияла еси солнце правды. Блаженное чрево Богородици есть, и яко твердь небесная, яко круг звездный, идеже Христос возсия от звезда от Иакова, при ней же и веде на Звезда волхвы. Блаженное чрево Богородици есть, и яко Земля благая».²⁸³ Более того, Деву Марию, вскормившую Христа, можно сравнить и с млечным путем, т.к. в ее груди столько же капель молока, как звезд, по которым Бог сошел с неба на землю, а человек может подняться к небесам.²⁸⁴

Как и в «Мече духовном», в «Трубях» сохраняется риторическая привязка нравоучения к стихийной символике – неверующим, в отличие от верующих, грозит смерть как на воде, так и на воздухе, в огне и на земле.²⁸⁵ Что же касается строения небес, то здесь упоминаются восемь физических сфер в рассказе о Рождестве Христовом: «Звезда в Вифлеоме явит, где есть Бог наш. Преклони небеса, и снийде, дабы нам земным к небеси ближайший путь имети. Грядый с небесе, преклони небеса. Осмое небо звездами увенчавый, исчитай множество звезд, преклони единну чудно бывшую звезду».²⁸⁶ Мир же как целое структурирован следующим образом: он состоит из наднебесной части – местопребывание Св. Троицы, небесной, принадлежащий ангелам, и поднебесной – человеческой части.²⁸⁷ Довольно неожиданным можно в этом контексте считать упоминание о четырехугольной форме небес: «Небо самое на образ сего креста сотворенно: понеже на четири части делится, в четырех углах крестных заключается».²⁸⁸ Здесь Баранович ссылается на Амвросия Медиоланского,

²⁸² БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 99 об.

²⁸³ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 126 об.

²⁸⁴ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 127 об.

²⁸⁵ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 17.

²⁸⁶ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 115.

²⁸⁷ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 5 об.

²⁸⁸ БАРАНОВИЧ Л., *Трубы словес проповедных*, л. 30 об.

который, по видимому, был источником его постоянной символической привязки к образам четырех стихий.²⁸⁹

Итак, мир, представленный в проповедях Барановича схематичен, мироведческая информация используется либо как иллюстрация какой-либо нравственно-поучительной информации, либо просто как риторический прием при восхвалении святых, Девы Марии и Божества. Тем не менее, зодиакальная символика «Труб словес проповедных» имеет и еще одно толкование. Здесь представлен определенный вид космоса, полностью структурированный сразу на нескольких уровнях: уровне физическом (сам по себе зодиак), уровне духовно-нравственном (святые) и даже на уровне текстологическом, так как заданная Богом рамка годового цикла формирует сам сборник проповедей. Вселенная здесь организована с помощью стабильных циклов с ясным числовым выражением – это символы четырех стихий, двух главных светил, двенадцати звезд и двенадцати знаков зодиака.²⁹⁰ Сама же по себе мироведческая информация, в отличие от, например, «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона, где некоторые знания о мире выносятся как отдельная иллюстрация определенной мысли и служат самостоятельным примером, не несет особой образовательной ценности, их ценность лежит во вспомогательной, риторической, текстообразующей плоскости. Астрально-зодиакальная символика может употребляться и в панегирическом контексте при восхвалении царского рода, как эпитеты для Девы Марии и как структурная рамка для распределения святых по знакам зодиака. В этом смысле текст для Барановича является выше мира как такового, мир, космос с его сферами, стихиями и другими составляющими – это лишь иллюстративный материал для создания текста проповеди, текст создается сам ради себя, а не ради описания мира.

Возможно, что и такое отношение к космологическому аспекту проповедей помешало восприятию сочинений Барановича в московской среде: хотя «Меч духовный» и получил высокую оценку своего труда от Симеона Полоцкого, а царь похвалил литературное трудолюбие автора, на просьбу Барановича взять «Трубы» в казну и обязать монастыри приобрести гомилетический сборник (как

²⁸⁹ О пифагорейской символеке у Амвросия Медиоланского см.: MOORHEAD J., *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*, London – New York 1999, p. 176.

²⁹⁰ ЗВЕЗДІНА Ю., Зодіак у виданнях Києво-Печерської лаври другої половини XVII століття. In: ПЕТРУК О.Л. (ed.), *Українське небо 2. Студії над історією астрономії в Україні*, Львів 2014, с. 181.

произошло в случае «Меча духовного) царь ответил отказом, посоветовав больше не присылать никаких сочинений, хотя за уже присланные в Москву и непроданные экземпляры автору была выплачена компенсация.²⁹¹ Даже исследователи довольно резко порой высказывались о сочинениях Барановича, называя их «пустым набором слов, пересыпанием из пустого в порожнее».²⁹² В настоящее время принято говорить о сложности, недоступности риторических структур Барановича, а также о недопустимости выстраивания ассоциативных цепочек образов и идей для московского менталитета, привычного к жесткой идентификации знака и обозначаемого предмета.²⁹³ В итоге широкого распространения у московской читающей аудитории труды Барановича не получили, тем не менее, определенную известность они имели: так, в иконе Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская» («Древо государства Московского») 1668 года прослеживается влияние книги «Меч духовный», с другой стороны, был и негативный отклик: сборник вызвал критику патриарха Никона, которому пришлось не по вкусу выдвижение светской власти на первый план.²⁹⁴ В 1690 г. сборники Барановича попали под запрет вместе с сочинениями Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, Сильвестра Коссова, и, в числе других авторов, другого значительного проповедника, автора первого восточнославянского руководства священникам по составлению проповедей – Иоанникия Галятовского.

3.4 Иоанникий Галятовский

Иоанникий Галятовский (Голятовский) (ок. 1620 – 1688) был духовным писателем, полемистом, проповедником, православным церковным и общественным деятелем на территории современной Украины, известным в том числе благодаря своим антисемитским воззрениям.²⁹⁵ Галятовский учился в Киево-Могилянской коллегии у Лазаря Барановича, а позже стал ее ректором,

²⁹¹ СУМЦОВ Н. Ф., *К истории южнорусской литературы* с. 56.

²⁹² СУМЦОВ Н. Ф., *К истории южнорусской литературы* с. 58.

²⁹³ БРОДЖИ Д., Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси, с. 336.

²⁹⁴ МАТУШЕК О. Рецепція проповідей Лазаря Барановича в XVII столітті. In: *Teki Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych*, Lublin 2011, s. 130–137.

²⁹⁵ СЕРОВ Б. Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый». In: *Материалы 6-й ежегодной междунар. междисциплинарной конференции по иудаике*, Т. 3, Москва 1999, с. 100–112.

затем же архимандритом Черниговского монастыря. Посещал Москву, активно вел переписку с русскими правителями. Галятковский был не только автором проповедей (сборник «Ключ Разумения», изданный впервые в 1659 году, выдержал еще два переиздания в Киеве и во Львове, всего же его перу принадлежат 16 гомилетических, агиографических и полемических произведений, из которых 8 написаны по-польски), но и теоретиком составления проповеди («Наука альбо способ зложення казанья» вошла в состав «Ключа разумения» и стала первым восточнославянским печатным пособием по гомилетике). В Малороссии «Ключ разумения» получил весьма широкое распространение, укрепив схоластическую проповедь, хотя и был подвергнут злой критике.²⁹⁶ В 1669 году «Ключ разумения» был переведен на церковнославянский язык и распространился уже в Москве. Кроме перевода, сделанного в 1669 г., в списках распространялись и другие варианты перевода как всего труда, так и отдельных его фрагментов.

Сборник «Ключ разумения»²⁹⁷ содержит 6 разделов, включающих проповеди в воскресные дни, господские праздники²⁹⁸, богородичные праздники, Воздвижение, дни памяти святых и поучения на похоронах. Некоторые проповеди, вышедшие в первом издании, были исключены из версии 1665 года.

Как и уже рассмотренных нами проповедях Ставровецкого и Барановича, в гомилетическом цикле «Ключ разумения» космологическая тематика представлена лишь косвенно, однако некоторые аспекты заслуживают пристального внимания. Во-первых, в проповедях часто фигурирует «Небо Емпирейское» (Христос после Вознесения взошел «аж до Неба Емпирейского»²⁹⁹, что демонстрирует восприятие автором традиции членения небес на сферу эмпирея и видимых небес. Помимо традиционной метафоры Христос – Солнце, встречаются и другие примеры упоминания небесных светил. Так, говоря о ересях, Иоанникий отмечает, что халдейцы молились небу, солнцу, месяцу, огню, воздуху, воде и земле, несмотря на то, что это лишь тварные объекты или

²⁹⁶ СУМЦОВ Н. Ф., Иоанникий (Галятковский): К истории южнорус. литературы XVII в. In: *Киевская старина*. № 2, 1884, с. 185, 200.

²⁹⁷ В нашей работе использовано львовское издание типографии М. Слезки 1665 года, поскольку это издание содержит наиболее полное собрание проповедей архимандрита Иоанникия. Нумерация страниц согласно изданию. См.: ГАЛЯТОВСКИЙ Иоанникий, *Ключ разумения*, Львов 1665.

²⁹⁸ Дни, посвященные памяти и прославлению событий из земной жизни Иисуса Христа, а также связанным с ним реликвиям, знамениям и чудесам.

²⁹⁹ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 130.

элементы мироздания.³⁰⁰ Кроме того, Галятковский сравнивает Троицу с Солнцем, объясняя троичность и единство Святой Троицы ср.: «Познавают философы Пренайсвятейшую Троицу през Солнце, которое мает в себе три речи, круглость, светлость и тепло [...] Солнце любо мает в себе три речи, еднок не три солнца суть, але едно Солнце есть».³⁰¹ Таким образом, три лица в Троице можно сравнить с тремя свойствами одного светила, а не с тремя отдельными светилами. Данное уподобление можно встретить в тексте Жития Св. Кирилла и Мефодия, однако не в древнерусской версии «пространного жития», а в житии, изданном Дмитрием Ростовским; сходным образом описывает троичность Лазарь Баранович в «Мече духовном».³⁰² Похожим (хотя не вполне верным) образом троичность уподобляется цветам радуги: «Познавают философы Пренайсвятейшую Троицу през дугу, которая показуется на оболочках, бо дуга мает в себе три фарбы, синюю, зеленую, и червоную».³⁰³

Некоторые части космологической символики можно трактовать и как попытку автора блеснуть латинской образованностью, а также предоставить слушателю или читателю некую естественнонаучную информацию, но и как упражнение в риторике, сравнении и уподоблении. Весьма любопытную умозрительную схему Иоанникий выстраивает, прославляя Деву Марию в проповеди на Успение Богородицы и толкуя канонический образ жены, облеченной в солнце, под ногами которой луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд из Откровения Иоанна Богослова (Отк. 12:1–17) как метафору Пречистой Девы. Учитывая, что толкование данного образа из Откровения как метафорического изображения Девы Марии характерно для католической традиции,³⁰⁴ можно сделать предположение, что данный фрагмент является

³⁰⁰ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 17.

³⁰¹ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 119.

³⁰² Ср. *Библиотека литературы Древней Руси*, Т.2, Житие Константина-Кирилла, http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dimitr_rostov/may/txt31.html (дата обращения: 12.07.2017) и ДМИТРИЙ, Митрополит Ростовский, *Книги житий святых, 3-я четверть: Март-май*, Киев 1764, online: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dimitr_rostov/may/txt31.html (дата обращения: 13.07.2017). Ср. У Лазаря Барановича: «ясно образ Троицкий во Солнце положи селение свое: ибо в Солнцы есть самый Круг солнечный, исе есть образ Бога Отца, иже есть безначален [...], от круга солнечнаго сияет луча, се образ Бога Сына, иже есть сияние славы отча: от тогожде круга исходит теплота, се же образ Духа святаго, яко несть иже укрыется теплоты его, иже он в огненных языцех миру сотворил. Круг всю силу солнечную содержит, еже есть след силы отчая: луча светлая, есть след просвещающей мудрости сыновней: теплота согревающая, есть след благодати любовныя Духа святаго». БАРАНОВИЧ Л., *Меч духовный*, л. 75 об.

³⁰³ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 119.

³⁰⁴ *The Catholic Encyclopedia*. online: <http://www.newadvent.org/cathen/15464b.htm>. Дата обращения: 24.07.2017.

заимствованием, тем более, что ее развертывание достаточно нетипично для восточнохристианской традиции.

Галятовский дает следующее толкование каждому из символов. Если Солнце традиционно трактуется как Христос, то Луна, как это ни удивительно, символизирует еретиков: «Месяцем называются геретики, бо Месяц мает на себе макулы [...], так геретики, мают на себе макулы ереси, неверства затверделости и иных грехов многих, той Месяц мает невеста под ногами, бо церковь кафолическая звияжает всех геретиков [...]».³⁰⁵ Что же касается двенадцати звезд, то одно из общепринятых толкований, о котором упоминает автор проповеди, это двенадцать апостолов. Другое же весьма любопытно: «Астрологове розмаитыи звезды розмаитыми именами называют, бо и сам Бог дает звездам имена... Обещую теды и я ласкам нашим на тым Казанью показати, якими именами называют тьи звезды, с которых пречистая Дева корону себе учинила, прошу пречистую Деву Богородицу о помочь, ласк ваших о слухане».³⁰⁶ Далее Галятовский развертывает панораму наиболее значимых небесных объектов, включая кометы, планеты, звезды и целые созвездия, приписывая каждому из них символическое и эсхатологическое значение и объясняя связь данных значений с Богородицею. Итак, первая звезда – «Фосфорус, то есть денница».³⁰⁷ Данной символике дается следующее объяснение: Венера показывается на востоке, тогда, когда отступает ночь, и приходит день. Так же и Дева Мария родилась в тот момент, когда Старый Завет отступал, а день Нового завета приходил. Вторая звезда в короне – «Гесперус»³⁰⁸, зоря вечерняя, которая в вечер ся показывает», а вечер символизирует конец человеческой жизни, так же, как рождение Девы предвозвестило конец Старого Завета. Третья звезда в короне Богородицы – «Арктос»³⁰⁹ воз небесный, тая звезда показуется на стороне полночной, през которую значатся грехи, бо тая сторона есть зимная, мает в себе ветры, снега, морозы, которые тело человекое знобят, и о смерть приправуют».³¹⁰ Богородица же предвозвещает борьбу с грехом и избавление от него. Четвертая звезда –

³⁰⁵ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 146–146 об. Заимствовано, по всей видимости, из сборника проповедей Меффрета, немецкого проповедника середины XV столетия, ср.: MEFFRETH, *Verbi Dei Praeconis Quondam Celeberrimi. Sermones de Praecipuis Sanctorum Festivitatibus*, Köln 1625, p. 106.

³⁰⁶ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 147.

³⁰⁷ Фосфор – др.-греч. Φωσφόρος, утреннее явление Венеры.

³⁰⁸ Геспер – др.-греч. Ἑσπερος, вечернее явление Венеры.

³⁰⁹ Речь идет о созвездии Большой Медведицы.

³¹⁰ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 148об.–149.

Орион, «коса, тая звезда показуется на стороне полудневой, которая значит добрыи учинки, бо сторона полудневая есть теплая и пожителная человекови...».³¹¹ Богородица же является воплощением добрых дел. Пятая звезда – «Офиухус,³¹² ужа держачий, и Пречистая Дева ужа пекелного держит в моци своей».³¹³ В качестве шестой звезды короны выступает «Нодус Целестис,³¹⁴ узол небесный, узол значит трудность, бо его трудни розвязати, и Пречистая Дева з неба великую трудность задает неприятелем...».³¹⁵ Седьмую звезду представляет «комета, метла, тая звезда где покажется, презначает отмену и упадок якого панства, албо королевства».³¹⁶ Дева Мария же предзнаменует упадок «панства Велзевулового», т.е. падение зла. Восьмая звезда – «Спека,³¹⁷ Колос... дает людем збожа для их поживления», и точно так же Дева Мария дает дары набожным людем. Девятой звездой короны стало созвездие Лиры, которое, по мнению проповедника, «значит згону, бо гда на лютне струны згожаются, выдают вдячную гармоню, которой мило слухати».³¹⁸ Десятая звезда короны – «Амалтеа³¹⁹ ... была то невеста, которая Иовиша бога поганского молоком кормила, по тым тое имя звезде дано, и Пречистая Дева кормила молоком Христа правдивого Бога».³²⁰ Предпоследней звездой короны стало созвездие Кассиопеи, поскольку «тая звезда здается седети на маестате, и Пречистая Дева сидит на майстате Небесном, бо Христос Небо маестатом называет».³²¹ Корону венчает Андромеда, которая была «панна данная на пожрате велирибови морскому, которую Персеус вызволил от смерти и забил Велиориба... и Пречистую Деву

³¹¹ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 149 об.

³¹² Змееносец – от лат. Ophiuchus.

³¹³ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 150.

³¹⁴ По-видимому, Альриша – «узел» созвездия Рыб. Ср. у Гигина: «Horum coniunctionem, quae a pede Arietis primo notatur Aratus Graece syndesmon hypouranion, Cicero **nodum caelestem** dicit». In: HYGINUS, Gaius Julius. *De Astronomia*. Liber III, XXIX. <http://www.thelatinlibrary.com/hyginus/hyginus3.shtml>.

³¹⁵ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 151.

³¹⁶ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 151 об.

³¹⁷ Спика, от лат. spica virginis, звезда в созвездии Девы.

³¹⁸ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 153.

³¹⁹ Капелла, звезда в созвездии Возничего.

³²⁰ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 153 об.

³²¹ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 154. Учтывая, что, согласно легенде, Кассиопея была привязана к своему трону за хвостовство и была вынуждена кружиться головой вниз, то сравнение вряд ли можно назвать удачным. Ср. у Гигина: De hac Euripides et Sophocles et alii complures dixerunt, ut gloriata sit se forma Nereidas praestare. Pro quo facto inter sidera sedens in siliquastro constituta est. Quae propter impietatem, vertente se mundo, resupinato capite ferri videtur. In: HYGINUS, Gaius Julius. *De Astronomia*, Liber II, X. Online: <http://www.thelatinlibrary.com/hyginus/hyginus2.shtml>. Дата обращения: 07.07.2017.

вызвалил Христос от смерти второй...». ³²² К каждому из сравнений прилагается поучительная история, почерпнутая из разнообразных источников (в том числе греческой и римской мифологии). ³²³

Это смелое сравнение Галятовский позже привел в пример в своей «Науке о зложенню казаня», объяснив, что в данном случае образ *Mulier amicta sole*, жены облаченной в солнце, является «фемой» (т.е. темой, основой проповеди), перечисление светил – экзордиумом», т.е. введением в предмет проповеди, поучительные истории – наррацией, и, разумеется, завершает все «конклюзия» – заключение. ³²⁴

Второй (и еще более интересный пример) – это объяснение того, почему Пресвятая Дева может назваться небом. Во второй проповеди на Благовещение Галятовский так объясняет свой выбор метафоры: «Покажу ласкам вашим на тым Казаню, яким Небом есть Пречистая Дева, бо одинадцать небес знайдуется, ведлуг науки философов и астролиогов, прошу Пречистую Деву Богородицу о помочь, ласк ваших о слухане. Есть Пречистая Дева кождым небом, бо що колвек все небеса мают и чинят, тое все мает и чинит Пречистая Дева. Першое найнижшое Небо есть, на котором месяц. Месяц тое справует, же человек растет из дитины малое стается человеком великим, и Пречистая Дева есть тым небом... бо и она малых людей чинит великими». ³²⁵ Точно так же, как и в случае небесных объектов, постепенно разбираются все небеса по отдельности, дополняемые примерами из истории (Мартина Бельского, Барония, житий святых и Священного Писания). Таким образом выстраивается классическая геоцентрическая схема со схоластическим разделением высшего уровня небес на три части – кристаллического неба, перводвижимого неба и эмпирея. Рассмотрим, с какими свойствами связаны отдельные уровни космоустройства. Если Луна обеспечивает рост, то следующий планетарный уровень – небо Меркурия («Меркуриуш») отвечает за красноречие, поскольку именно под этой планетой рождаются красноречивые люди, и точно так же Дева Мария «дарует людям

³²² ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 154 об.

³²³ СУМЦОВ Н. Ф., Иоанникий (Галятовский), с. 191.

³²⁴ ГАЛЯТОВСКИЙ И., Наука, албо способ, зложеня казаня. In: IDEM, *Ключ разумения*, л. 238. Похожих примеров использования астрологической образности в связи с образом *Mulier amicta Sole* можно найти немало, в том числе у славянских барочных авторов. Ср., напр., сочинение старочешского писателя Карла Рачина: RAČIN Karel, *Sněm nnebeský svatých a světíc božích*, Praha 1712, s. 308.

³²⁵ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 219.

пиенкную вымову». ³²⁶ Под Венерой рождаются милосердные люди (как и сама Богородица), а от четвертого неба – Солнца – «берут люди смыслы, видение, слышание, обоняние, смакование, и доткненне, есть и Пречистая Дева тым небом...». ³²⁷ Под небом Марса рождаются смельчаки, боевые рыцари, и Богородица дарует смелость, под Юпитером – сильные и мощные люди. Сатурн покровительствует мудрости, как и Богоматерь. На восьмом небе – тверди – расположены звезды. Деву Марию тоже можно назвать твердью, потому как у нее есть дары Духа Святого, которые также называются звездами. ³²⁸ Она прозрачна и непорочна как следующее небо – «Кришталовое». Перводвижимое или «першоe рушаючееся» небо тянет за собой все небеса, кругообразно движущиеся вслед за ним. Точно так же можно назвать перводвижимым небом Богоматерь, потому как она сначала начала служить Христу, потом родила его и, родив, поклонилась. Высочайшее небо – эмпирей – является «маестатом Божиим», точно так же и Дева Мария сопоставима с Престолом Божиим. Внутри этого уподобления есть еще одно: Галятовский рассказывает историю о том, как некий персидский король заказал сделать модель солнечной системы : «Козроес ³²⁹ Кроль Перский, учинил себе местерное небо, и проздобил оноe Солнцем, Месяцем и звездами, и в том небе сидячи казал людем, жебы ему як Богу кланялися». Точно такой же моделью небес для Христа стало чрево Богоматери. ³³⁰

Настолько смелое сравнение было, вне всякого сомнения, почерпнуто из латинской литературы. ³³¹ Для латинской традиции в принципе отождествление и связь Девы Марии с астральными символами было весьма типично, эта связь проявлялась не только на уровне гомилетики или другой литературы, но и на уровне изобразительного искусства и восприятия символики, и прочно утвердилось как узус. ³³² Нам не удалось выявить точного текста источника, из которого данную символику заимствовал Галятовский, однако учитывая, что сам он ссылался на Меффрета, «Прогех» (Индекс) нем. иезуита Иеремии Дрекслея,

³²⁶ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 219 об.

³²⁷ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 220.

³²⁸ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 223.

³²⁹ Хосров II. Более подробно о легенде см.: ANDERSON B., *Cosmos and Community in Early Medieval Art*, London 2017, p. 19–26.

³³⁰ ГАЛЯТОВСКИЙ И. *Ключ разумения*, л. 225.

³³¹ Ср., напр., MEFFRET. *Meffret, Verbi Dei Praeconis Quondam Celeberrimi. Sermones de Praecipuis Sanctorum Festivitatibus*, Köln 1625, p. 106.

³³² Подробнее см.: WARNER M., *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Oxford 2016, p. 261–276.

«Niedzielne kazania» (Воскресные проповеди) ксендза Симона Старовольского, польские и латинские сборники «казань» и «гомилий» Якуба Вуека, Томаса (Фомы) Млодзяновского, Петра Скарги, Симона Сиренского, Якоба Маршана и др.,³³³ среди этих текстов можно наверняка отыскать и те фрагменты, откуда автор «Ключа разумения» заимствовал астральную символику. Важным остается то, что данное заимствование имело место, и с его помощью космологическая тематика начала занимать прочное место в жанре проповеди.

Интересно и то, что лишь богородичной тематикой использование космологических символов в проповедях Галятовского не ограничивается. Апостолы Петр и Павел приравниваются к небесным светилам, причем если апостол Петр – солнце, то Павел – луна, осветившая ночной небосклон, т.е. языческий мир, тогда как апостол Петр проповедовал евреям. Даже затмения можно интерпретировать аллегорическим образом, ср.: «Гды месяц зближится до солнца, и под него подойдет, так же станет межи солнцем и землею, на той час солнце тмится, бо месяц, подышовши под солнце, не допускает променям солнечным землю осветити, и для того на земли темности найдуются, и той месяц апостол Павел, гды през одну веру до того солнца до апостола Петра зближился, на той час тое солнце затмилося, умерл апостол Петр за Христа, от Нерона [...] Месяц тмится, гды земля станет межи месяцем и солнцем, бо от земле тень проходит и месяц затемняет [...], гды земля Неро Цесарь Римский [...], гды тая земля стала межи солнцем апостолом Петром и межи месяцем, апостолом Павлом».³³⁴ Из данного примера следует, что космологическая тематика понимается утилитарно, в качестве иллюстративного материала, и не несет самостоятельной информативной нагрузки.

К прочей космологической информации, представленной в «Ключе разумения», относится фрагмент проповеди на Рождество Богородицы, где сначала Богоматерь сравнивается с семью столпами, держащими Церковь, а сама Церковь сравнивается с небом. Подобному сравнению дается следующее объяснение: «для того ся Церковь небом называет, бо Небеса завше найдуются в порушеню, обертаются до кола, и Церковь святая найдуется в полушеню, бо християне терпят на свете утрапене [...] Небеса обретаются противными

³³³ ЛЕВЧЕНКО-КОМИСАРЕНКО Т. Л., ПИДГАЙКО В. Г., Иоанникий Галятовский. In: *Православная энциклопедия*, Т. XXV, Москва 2010, online: <http://www.pravenc.ru/text/577962.html>. Дата обращения: 13.06.2017.

³³⁴ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, ч. 2, л. 42–42 об.

обротами, бо Небо названное першее рушаючееся, тягнет их на Заход, Ангелы зашь тягнут на Всиход, и церковь противными обротами обертается, бо христиан тело тягнет на заход, до марностей земных [...] Небеса в остатний день перестанут обертатися, юж на веки будут стояти, на единой стороне будет стояти Солнце, а на другой Месяц». ³³⁵ Здесь мы можем наблюдать синкретическое понимание движения небесных тел. Если в классической Аристотелевско-Птолемеевской системе перводвижимое небо сообщает свое движение планетам, которые, в свою очередь, вращаются внутри своих сфер (деферентов) по эпициклу (и этим обусловлено видимое попятное движение, т.е. движение по направлению с запада на восток), имея при этом свое собственное естественное движение, то представление об ангелах, движущих небесные объекты, тогда как Бог привел в движение все небо, сохранялось в схоластической литературе и в середине XVII века. ³³⁶ Объяснение противоположного видимого движения неба и планет было как раз одним из проблемных мест геоцентрической системы, оказавшейся в центре дискуссии на переломе XVI-XVII веков. ³³⁷ Представление о прекращении вращения небес связано с теорией о прекращении течения времени после Второго Пришествия, а поскольку именно обращение небесных тел связано с отсчетом времени, то оно должно быть остановлено. Из данного пассажа следует, что, несмотря на очевидную начитанность Галятовского, математический аппарат геоцентрической модели его не интересовал, и из широкого спектра объяснений попятного движения небесных тел он выбрал наиболее простое, вероятно, понятное целевой аудитории, но, при этом, далекое не только от научных знаний XVII века, но и от средневекового математического объяснения. Вызван ли этот факт воззрениями автора или нацеленностью на определенного слушателя, остается вопросом. Осмелимся предположить, что для Галятовского, как и для других барочных проповедников, потенциальный реципиент, читатель, слушатель или проповедник-пользователь, принадлежал к исключительно широкому кругу – это мог быть как наивный «простой человек», так и читатель критический, принадлежащий к образованной части населения. ³³⁸

Кроме того, в «Ключе разумения» описываются народные приметы, происхождение грозы, ветров (даже приводится их происхождение от различных

³³⁵ ГАЛЯТОВСКИЙ И., *Ключ разумения*, л. 161 об.

³³⁶ GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 370.

³³⁷ GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 564.

³³⁸ BOŠKOVÁ H., *Knihy nábožné a prosté*, s. 19.

планет), сила солнца, влияющее на изменение металлов и минералов, свойства камней, информация о птицах, животных, цветах и т.д.³³⁹ Автор, кроме того, в своей «Науке», обращаясь к проповеднику, призывает его постоянно расширять свое образование, использовать примеры из естественнонаучной литературы. В творчестве Галятовского наиболее ярко проявились те особенности гомилетики, которые были характерны в первую очередь для католической барочной продукции, в отличие от средневековой или же протестантской традиции, поскольку проповедник, хотя и связанный некоторыми законами жанра, мог выбрать сюжеты, примеры и образность из достаточно широкого круга источников, включавших как сами по себе тексты Священного Писания, творения Святых Отцов, другие гомилетические сборники, так и произведения античной литературы.³⁴⁰ Проповеди Галятовского при этом выгодно отличаются от работ его наставника, Лазаря Барановича, который склеивал аналогические построения в бесконечные цепочки, тогда как Галятовский следует четкой модели фема – экзордиум – пропозиция – наррация – конклюзия. Представленная в сборнике космологическая модель может быть охарактеризована как схоластическая интерпретация геоцентрической модели мира Аристотеля-Птолемея, приправленная барочным символизмом и энциклопедизмом. Используемый Галятовским тип проповеди становится образовательной платформой и возможностью проповедника блеснуть энциклопедизмом, характерным для барочной эпохи. Взаимосвязанность всех элементов бытия и их нравственно-поучительное значение выводится на первый план, при этом естественнонаучная информация не отделена, но, наоборот, закреплена за символической связью с теологическими построениями и наполнена поучительным содержанием.

В 1690 г. на Большом соборе в Москве «книгу ключ» постигла та же участь, что и труды других малороссийских авторов, тем не менее, знакомство с «Ключом разумения» служило импульсом для расширения кругозора московских книжников. Одним из владельцев сборника был и наиболее значительный для Московской Руси западнорусский автор второй половины XVII века в Москве – Симеон Полоцкий.

³³⁹ СУМЦОВ Н. Ф., Иоанникий (Галятовский), с. 191–195

³⁴⁰ SLÁDEK M., *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000, s. 159.

3.5 Симеон Полоцкий

Рассмотренные нами богословские и гомилетические сочинения были в основном составлены вне территории Московской Руси и лишь подвергнуты критике или правке в Москве. Следующий автор богословских сочинений, гомилетических сборников и обширного корпуса поэтических текстов, а также автор одних из первых русских драматических произведений начал создавать свои труды на западных землях православной Ойкумены, однако завершены они были в Москве и уже не требовали перевода на русский язык. Мы говорим здесь о Симеоне Полоцком (в миру – Самуил Гаврилович Петровский Ситнянович (Полоцк, 1629 – Москва, 1680)) – одной из центральных фигур русской литературы в XVII веке.³⁴¹ Получив образование в Киево-Могилянской коллегии при ректоре Иннокентии Гизеле и наставнике Лазаре Барановиче, он, по всей вероятности, продолжил свое образование в Виленской иезуитской академии. По всей видимости, данный факт оставил весьма значительный след в его творчестве, хотя и нет никаких указаний на то, что получение католического воспитания потребовало от Полоцкого перехода в унию.³⁴² Окончив обучение, он принял монашеский постриг в Богоявленском монастыре с именем Симеон, а в Москве к нему добавилось определительное прозвище «Полоцкий» по месту его происхождения.³⁴³ Симеон начал писать стихи еще в бытность студентом Киево-Могилянской коллегии, а потом, будучи преподавателем братской школы при Богоявленском монастыре, продолжил сочинять вирши на польском, латинском и белорусском языках. Обратив на себя внимание царя Алексея Михайловича во время его посещения Витебска с помощью стихотворного приветствия-панегирика в 1656 году под названием «Метры», Симеон Полоцкий, помимо щедрого вознаграждения, получил возможность посетить Москву четыре года спустя в составе делегации белорусского духовенства, участвовавшего в церковном соборе по делу патриарха Никона, и провел в Москве восемь месяцев. Окончательно он перебрался в Москву в 1664 году, после того, как Полоцк был возвращен Польше в 1661 году. В столице Московской Руси Полоцкий провел 16 лет, и именно этот период стал

³⁴¹ Новейшую литературу по теме см.: КУЗНЕЦОВА О.А., *Русские поэтические школы XVII века : жанровые формы и топика*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва 2016.

³⁴² *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 3, с. 362.

³⁴³ САЗОНОВА Л.И., *Рифмологион Симеона Полоцкого – книга придворно-церемониальной поэзии*, с. LXXXVII-LXXXVIII.

наиболее плодотворным в его жизни. Некоторые его произведения, однако, были изданы лишь посмертно, некоторые сочинения дождалась публикации лишь сейчас, часть остается неизданной до сих пор. Деятельность Симеона Полоцкого в Москве сложно определить с помощью одного слова – он был «дидаскалом» – учителем царских детей (он был назначен официальным наставником царевича Алексея Алексеевича, потом обучал царевича Федора и других царских детей, включая царевича Петра, которому на момент смерти Симеона Полоцкого было восемь лет), поэтом, драматургом, богословом и книгоиздателем.³⁴⁴ Влияние Симеона Полоцкого росло с каждым годом, однако высоких постов и должностей он не искал, оставаясь иеромонахом и сосредотачиваясь на писательском труде. Важное значение имела для него и переводческая деятельность – так, он был приглашен в качестве переводчика латинской речи Паисия Лигарида.³⁴⁵ Симеона Полоцкого часто представляют в качестве одного из основных участников церковного раскола со стороны защитников книжной sprawy, а также главным интеллектуальным «противовесом» протопопу Аввакуму, наиболее яркому деятелю раннего старообрядчества.³⁴⁶ На церковных соборах 1666–1667 гг. Симеон Полоцкий стал протоколистом Паисия Лигарида, а в 1667 г. вышел его трактат «Жезл правления», обличающий челобитные расколоучителей. При жизни Полоцкого из его больших сочинений, кроме «Жезла», были изданы лишь «Букварь языка славенска» (1679) и «Псалтырь рифмотворная», сборники проповедей увидели свет лишь после его смерти, а сборники «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный» дождалась издания лишь в XXI столетии. Наибольшую известность при этом на сегодняшний день имеют его поэтические произведения, которые нами будут рассмотрены позже, однако для нас представляют особый интерес богословские труды Симеона Полоцкого, поскольку именно в них мы можем найти наиболее полное отражение космологических представлений этого автора, которого называют крупнейшим представителем восточнославянского барокко.³⁴⁷

Приступая к анализу сочинений Полоцкого необходимо учитывать, что он весьма хорошо ориентировался в западной богословской литературе, возможно,

³⁴⁴ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 3, с. 362.

³⁴⁵ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 3, с. 366.

³⁴⁶ См.: МАТХАУЗЕРОВА С., *Древнерусские теории искусства слова*, с. 14.

³⁴⁷ ČERNÝ V., *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti, Vol. 3, Baroko a klasicismus*, Jinočany 2005, s. 90; ŘEŽÁBEK R., *Antická tradice v ruské literatuře 11. – 17. století*, Praha 1988, s. 141.

даже лучше, чем в наследии восточных отцов церкви. Полученное им образование в иезуитской академии, помноженное на интенсивное изучение западной литературы в Киево-Могилянской коллегии, его активный интерес к западной культуре, проявившийся в составе его внушительной библиотеки, не могли не проявиться в том видении мира, которое было Полоцким транслировано в его богословских сочинениях. Разносторонняя же образованность Симеона Полоцкого проявилась в том, что его сочинения, в первую очередь обращаясь к нравоучительной, богословской, государственнической и эстетической проблематике, затрагивают также и вопросы натурфилософского характера.

Согласно М. Корзо, богословские сочинения Симеона Полоцкого можно условно охарактеризовать как догматические, полемико-богословские и историко-богословские.³⁴⁸ К области догматического богословия можно отнести рукописные катехизисы Полоцкого, катехизис, вошедший в состав напечатанного в 1679 году букваря и богословский компендиум «Венец веры кафолическия», заверченный в 1670 г.³⁴⁹

3.5.1 «Венец веры»

В данном разделе мы рассмотрим богословское сочинение «Венец веры кафолическия», в котором наиболее развернуто представлены воззрения книжника, касающиеся космогенеза, мироустройства и его встроенности в общую картину восприятия действительности, в том числе и в эстетическом и метафорическом смысле. Космологическая вставка в богословском трактате, неоднозначно воспринятая в московских культурных кругах, вызвала как вопросы у современников, так и недоумение у исследователей.³⁵⁰ Еще Н.И. Костомаров весьма нелицеприятно высказывался об этом фрагменте, назвав воззрения Полоцкого «западными астрологическими бреднями».³⁵¹

Произведение «Венец веры» имело весьма сложную судьбу. Работа над ним велась довольно долго, возможно, она была начата еще до переезда Симеона Полоцкого в Москву. Написанное в период нарастающего напряжения между

³⁴⁸ КОРЗО М.А., *Нравственное богословие Симеона Полоцкого*, с. 11.

³⁴⁹ КОРЗО М.А., *Нравственное богословие Симеона Полоцкого*, с. 13.

³⁵⁰ КОРЗО М.А., *Нравственное богословие Симеона Полоцкого*, с. 57.

³⁵¹ КОСТОМАРОВ Н.И., *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей*, Отд. 2, Вып. 4, Санкт-Петербург 1874, с. 400.

партиями «грекофилов» и «латинствующих»,³⁵² оно было воспринято весьма негативно со стороны представителей грекофильствующей партии, особенно критично был настроен главный антагонист Полоцкого Евфимий Чудовский. Несмотря на то, что Симеон Полоцкий проявил при написании (или, скорее, составлении, поскольку дух сочинения компилятивный) «Венца веры» некоторую осторожность, ссылаясь на авторитетных в православной среде отцов церкви (как будет показано ниже), сочинение было признано подозрительным, а позже, на церковном соборе 1690 г., осуждено как еретическое.³⁵³ Тем не менее, списки с этого сочинения встречались и в частных коллекциях, например, Валаама Ясинского, Дмитрия Ростовского и Феофана Прокоповича.³⁵⁴

Само по себе это сочинение задумывалось автором как некое сплетение богословских истин, которые должны венцом, надетым на голову, обрамлять голову читателя. Нас здесь интересует раздел, посвященный описанию мироздания, а именно три «разсуждения» в составе главы пятой, посвященной толкованию Символа веры: «Разсуждение о творении», «Разсуждение о сих словес: творца неба и земли», «Разсуждение о небеси и земли».

В первой из вышеупомянутых глав Полоцкий вводит три категории «излияния образа» Богом: рождение, «дхнение» (духновение) и творение. Только творение принадлежит ко временной категории, тогда как первые два вида передачи образа являются вневременными (речь идет о рождении Бога слова и исхождении Духа Святого). Творение же касается «приведения вещи из небытия в бытие» с помощью Божественного слова. Творением как таковым может считаться лишь создание чего-то принципиально нового, чем оно отличается от «сооружения» или «соделания» – т.е. использования уже имеющихся материалов для создания новых предметов. Бог творит во времени небо и четыре стихии. Далее вся Вселенная создается во времени из первоэлементов («от подлежащего стихий вещества»)³⁵⁵ Симеон Полоцкий приводит здесь и некие «непщевания», т.е. различные теории о происхождении мира, включая представление о вечности мира, создание мира из некоего первоначального элемента, теории о том, что Бог

³⁵² О партиях «грекофилов» и «латинствующих см.: УСПЕНСКИЙ Б.А., Раскол и культурный конфликт XVII в., с. 333–367.

³⁵³ МАКАРИЙ (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. *История Русской Церкви в период её самостоятельности (1589–1881). Патриаршество в России*, Книга 7, Москва 1996. с. 494.

³⁵⁴ КОРЗО М.А., *Нравственное богословие Симеона Полоцкого*, с. 144.

³⁵⁵ РГБ. 173.1 №66, л. 15 об.

создал ангелов, которые уже потом творили мир, а также гностические теории о двух началах, добром и злом, где добро стало источником нетленного естества, тогда как все тленное происходит от зла. Здесь позиция автора однозначна: Бог сотворил небо и землю из ничего, т.е. сотворил как мир феноменальный, так и мир духовный. Все творение закончилось в рамках шести дней, и новое уже не создается, лишь сооружается из уже существующего.

Все тварное делится на три части: вещественные, созданные из первоэлементов, духовные, т.е. ангелы, и двухчастные (из вещества и духа) – человек. Что касается вещественных созданий, то они делятся на светлые (небесные тела), темные (земля, металлы) и прозрачные (воздух и вода). Следующая классификация – существующие (камень), живущие и чувствующие (животные), живущие, чувствующие и разумные (человек). Последнее разделение мира – мир первообразный («архитипос» – изначальный образ, т.е. сам Бог), макрокосмос – чувственный мир и микрокосмос – человек. Макрокосмос делится на три части по вертикали – небо (высочайшая), землю (средняя) и ад («нижайшая»).

В следующей части «Разсуждение словес Творца небесе и земли» рассматривается процесс творения более подробно, однако идеи, высказанные в предшествующем разделе, в целом повторяются. Снова проводится мысль о том, что творение, создание чего-либо из пустоты, является прерогативой Бога, а если кто и считает, что ангелы тоже могут творить, то «сии уста суть отца их <говорящих> диавола».³⁵⁶ Полоцкий здесь ссылается на Иоанна Дамаскина, главу 3 кн.2, также отвергавшего возможность ангелов быть творцами. Далее Полоцкий прославляет Творца, цитируя Священное Писание. К любопытным пассажам относится фрагмент, где Полоцкий утверждает, что Бог ничего не требует от человека, подкрепляя свои слова цитатой из 15 псалма: «Бог мой еси ты, яко благих моих не требуеши» (Пс. 15:2). В отличие от Кирилла Транквиллиона, утверждавшего, что человек необходим Богу для его прославления, по мнению Полоцкого Богу это не нужно: «...и аще вся благая сотвори, раби непотребни есмы».³⁵⁷ Человек не может ни чего-либо принести, ни лишить всемогущего Творца. При этом служение Богу остается главной целью человека, т.к. все мироздание было сотворено для его жизни. Выводы Полоцкий делает следующие:

³⁵⁶ РГБ. ф. 173.1 №66, л. 16.

³⁵⁷ РГБ. ф. 173.1 №66, л. 16 об.

поскольку человек был создан с целью служения Богу, то мир был создан для служения человеку. Подобное объяснение миропорядка неуловимо отличается от той картины мира, которую выстроил за пятьдесят лет до этого Кирилл Транквилион-Ставровецкий, подчеркивавший гармоничное существование всего во всем. Главенствующая роль человека остается неизменной, но его мотивация меняется: на смену восхищению и поискам гармонии приходит деятельная программа действий, облеченная в форму служения высшим целям.

В третьей главе «Разсуждение о небеси и земли» подробно описывается модель мироустройства. Видимый мир состоит из двух частей, «естества небес» и «естества стихийнаго». Из небесной материи (вероятно, имеется в виду эфир в аристотелевском смысле) состоят три «начальнейшие небеса». Небо делится по трехчастной схеме, где на первом уровне представлено «эмпирийское небо», далее следует кристаллическое прозрачное небо, под которым находится твердь. Эмпирийское небо является сферой трансцендентного, именно там локализуется престол Бога, а также местопребывание святых, и это небо неподвижно. Кристаллическое небо делится на два круга, из которых первый – перводвижимое небо, вращающее остальные небесные уровни по направлению с востока на запад, и кристалльно-водная сфера, названная так по причине своей прозрачности. Находящаяся под кристаллическим небом (или, правильнее сказать, внутри кристаллической сферы) твердь делится на восемь поясов, где высший пояс отводится звездному небу, далее следуют семь планетных сфер (Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна): «Твердь есть небо звезды содержащее и планиты. Разделяется на осмь кругов или поясов. Первый (свыше читая) есть на нем же звезды недвижимыя суть, яко вонзенны. Второй, на нем же планита есть Крон. Третий, на нем же планита Дий. Четвертый, на нем же планита Ар. Пятый, на нем же планита Солнце. Шестый, на нем же планита Афродита. Седьмый, на нем же планита Ермий. Осмый, на нем же планита Луна. И тако всех кругов или поясов небесных есть 11, яже вся Златоустый едино быти небо именует в беседе 4 на 1 главу Бытия».³⁵⁸ Краткое описание структуры неба завершается информацией о расстояниях от Земли до отдельных небесных тел. Источника данной информации Полоцкий не указывает, ограничиваясь ссылкой на «неких астрологов». Расстояние от Земли до Луны составляет 15 625 миль, от Луны до

³⁵⁸ ГИМ. Син. № 286, л. 32об.–33.

Меркурия – 7612 мили, от Меркурия до Венеры – столько же, от Венеры до Солнца – 24 433 от Солнца до Марса – 15 625, от Марса до Юпитера – 6812, от Юпитера до Сатурна столько же, от Сатурна до «утвержения» – 24 427, а всего от Земли до звездного неба получается 108 959 миль.³⁵⁹

Полоцкий не ограничивается кратким описанием структуры мироздания и от формы переходит к свойствам и качествам составных частей макрокосма. Согласно трактату Полоцкого, небо наделено следующими качествами: оно является чистым телом, простейшим, тончайшим и непостижимым по существу (согласно Дамаскину). Собственного цвета небо не имеет, «сапфировидный» цвет, как и другие цвета, являются результатом действия солнечных лучей. Кроме того, указывается, что небо, будучи, как и все сотворенное, бездушным и тленным, не подвержено тлению по благодати Божией.³⁶⁰ Здесь необходимо отметить, что полемика о тленности или же нетленности неба была важным аспектом космологии Средних веков и стала предметом многих споров западных теологов.³⁶¹ Ссылка на «Богословие» Иоанна Дамаскина неслучайна, т.к. именно он высказал идею о том, что тварность равняется тленности, но небо держится и сохраняется по повелению Бога.³⁶² В конце времен небеса погибнут, «не по существу, но по качеству. И изменятся в лучшую светлость».³⁶³ Далее Полоцкий напоминает, что небо больше всего, что есть в мироздании. Объем его, по некоторой информации, составляет «десять тысяч триста сорок пять тем», т.е., вероятно, $10\,314 \times 10^4$ и еще 85 710 миль, что, впрочем, несколько противоречит информации, полученной ранее. Другие характеристики неба – это чистота, сферическая форма, высочайшее положение, то, что небо в себе

³⁵⁹ ГИМ. Син. № 286, л. 33. В расчеты вкралась ошибка: сумма указанных расстояний составляет 108958 мили, и к этой ошибке мы еще вернемся позднее при указании источника данной информации. Полоцкий не уточняет, в каких именно «милях» считается данное расстояние. Если речь идет о римских милях, составляющих 1482 м., то общее расстояние в метрической системе было бы 161 477,2 км, если же речь идет о немецких милях, составляющих 7420 м, то получается 130 549 237 783,2 км, а если речь идет о «милях итальянских», то определить расстояние становится еще более сложным, т.к. было много видов итальянских миль. Позже в тексте указывается, что в каждой миле есть пять верст, т.е. миля составляет ок. 5334 м, следовательно, расстояние до неба будет составлять 581187,3 км, однако мы не можем быть уверены, что именно эта единица измерения имелась в виду, т.к. труд Полоцкого компилятивен, а единицы измерения в различных источниках «Венца веры» могут отличаться.

³⁶⁰ ГИМ. Син. № 286, л. 33 об.

³⁶¹ GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 189–191.

³⁶² Ср. у Дамаскина: «Вся убо сущая по бытию своему ислению подлежат: по последованию же естественному и самая небеса, еще благодатию Божию содержатся и соблюдаются. Едино точию Божество по своему естеству безначално и безконечно есть: зане и речеся: та погибнут, ты же пребываеши». ДАМАСКИН И., *Изложение православныя веры*, л. 35 об.

³⁶³ ГИМ. Син. № 286, л. 33 об.

содержит все сотворенное. Эти свойства являются общими как для неба «перводвижимого», т.е. тверди, так и для неба эмпирейского. Единственное, что их отличает – движение, которое не является общим, ср.: «Сия вся свойства обща суть небу эмпирейскому и перводвижимому. Но движение не обще. Сие бо излиха движимо и движущее, оно же никако. Многия тех же свойств общатся и тверди, ея же особное яко звездами упещряется, и вод есть разделително, по оному: И сотвори Бог твердь, и разлучи Бог между водою яже бе над твердию, из нея же бысть божиим повелением кристалное или водное небо».³⁶⁴ Данная ремарка нам представляется исключительно важной, т.к. сфера эмпирея, трансцендентного уровня бытия, здесь представлена как часть мира физического, практически не отличимая от него (и соответственно, данная сфера также может являться объектом познания). С другой стороны, различие между уровнями проводится не по линии сущности, но по принципу движения, таким образом, именно движение становится главным качественным признаком физического бытия.

Полоцкий сообщает и о наличии на небесах «зодий или зверинца». Зодиак, по его словам, это деление небесного круга на двенадцать частей, каждый из которых называется по имени «некоего зверя», некоторые из-за свойств данных зверей, некоторые из-за формы созвездий. Перечислив коротко все знаки, Полоцкий переходит к чисто физической информации о делении каждого из «знамен» на 30 градусов, а всего небесного круга – на 360°. Более никакой информации о астрологии в фрагменте о зодиаке не сообщается.

Небесные тела в целом Полоцкий разделяет на «светящие», «несветящие» и прозрачные, причем единственным светящим телом является солнце, тогда как остальные тела, включая звезды, лишь «занимают» или отражают солнечный свет. Прозрачными же телами являются небесные круги, или сферы. Сферы находятся в постоянном вращении, однако не смещаются и не меняют своей локализации. Звезды и планеты рассматриваются, в первую очередь, утилитарно: перечисляются их функции, например, то, что небесные тела прогоняют тьму, влияют на погоду («ведро и безведрие возбуждают»), указывают путь мореплавателям. Любопытно, что, говоря о небесных телах, Полоцкий практически не затрагивает астрологической темы; напротив, автор упреждает

³⁶⁴ ГИМ. Син. № 286, л. 34.

читателя о том, что на человеческую свободную волю движение планет почти не имеет влияния. Это ограничение вызвано тем, что движение планет или «наплынение телес горних» не имеет силы над изменением человеческой плоти, лишь неким образом оно побуждает к неким переменам: «Едина точию воля человеческая есть свободна, ибо та неприемлет наплынения телес горних, яже не имеют силу изменения составления плоти человеческия, еже не нудит свободныя воли ко изменению: но или вящше или меньше в различных лицах преклоняет к нему».³⁶⁵ Сами же по себе небесные тела выполняют функцию транзиттеров живительной силы, передаваемой постепенно сверху вниз по вертикали от перводвижимого неба: «Наплывает же от вышних телес в нижняя сила движущая, живящая, чювствящая, и всех раздаемых производителная. Аще же горняя телеса не имеют в себе стихийных качеств, ибо не суть тепла или хладна, мокра или суха, обаче в долних сия производят».³⁶⁶ Таким образом, подлунный мир (мир стихий или элементов) находится в прямом подчинении мира надлунного, беспрестанно влияющего на происходящее в области физических явлений на земле.

Те звезды, которые находятся на тверди и движутся вместе с ней, не будучи светящими, при этом «качеством светлы», являются круглыми телами, водруженными в тверди («а не яко рыбы во водах плавают»), с которой вместе движутся. О их размере не сказано ничего, кроме того, что они «явлением малы» и их очень много. Несколько позже Полоцкий снова пишет о «количестве», имея в виду размеры, говоря, что самая маленькая звезда в восемнадцать раз превосходит размеры земли, однако, учитывая, что понятие «звезда» и «планета» в трактате взаимозаменяемы, мы не можем с уверенностью утверждать, что имеются в виду именно звезды, а не планеты. Что же касается планет, то их попятное движение описано кратко и несколько невразумительно: «Звезды паки нижшия, именуются планиты, сиречь блудящая, яко иногда прямо себе иногда вспять шествуют, и противное тверди течение деют. Течением, еже имеют от наплынения перводвижимаго неба, движутся прямо. Течением же собственным си движутся косвенно».³⁶⁷ «Собственное течение» здесь – это вряд ли ссылка на птолемеевские

³⁶⁵ ГИМ. Син. № 286, л. 34 об.

³⁶⁶ ГИМ. Син. № 286, л. 34 об.

³⁶⁷ ГИМ. Син. № 286, л. 35.

эпициклы, скорее, имеется в виду представление о том, что планеты стремятся с запада на восток, тогда как сферы обращаются с востока на запад.

Трактат насыщен числовой информацией: кроме расстояний от земли до отдельных планет и кристаллического неба, приводятся данные о размерах «звезд», Солнца, Луны, причем иногда эта информация противоречива – автор, например, предлагает две версии размера Солнца, говоря о том, что, согласно одной из версий, Солнце превосходит Землю в сто шестьдесят шесть раз,³⁶⁸ а, согласно другой версии, светило имеет одинаковый размер с Землей. Приводится и размер радиуса Земли (4000 итальянских миль) и окружности Земли (255 000 стадий), взятый, по всей вероятности, из «Естественной истории» Плиния, поскольку Полоцкий приводит и анекдот о Дионисидоре, указавшем в своем посмертном письме окружность Земли, пересказанный Плинием.³⁶⁹ Кроме того, Полоцкий упоминает и несколько фантастических версий относительно размеров небес. Так, если идти в сторону неба от Земли со скоростью 80 миль в час, то путешествие затянется на 8000 лет.³⁷⁰ А если сбросить с неба жернов, летящий со скоростью 200 миль в час, то он летел бы более 92 лет. Все эти рассуждения, по мнению автора, служат лишь одной цели: «Сия вся рассуждающе кто не удивится неизреченной силе и неисповедимой премудрости Божией».³⁷¹

Для описания самой Земли Полоцкий выстраивает ряд эпитетов и метафор, традиционно используемых в барочной поэтике. Описание открывают качества формы – «черна, тяжка, кругла». Землю, окруженную прочими стихиями, характеризуют ее функции: она является «матерью плодов», «питательницей зверей», «зданий основанием», «мертвых приятелем» и, разумеется, центром всего мира, согласно геоцентрической модели. Земля неподвижна и держится по Божьему повелению без какого-либо основания: «Есть недвижима. Основанием

³⁶⁸ Данная информация встречается в трактате Пьера д'Альи «Картина мира» (1410). Ср.: ПИЛЬГУН А.В. *Вселенная средневековья*, с. 113.

³⁶⁹ ГИМ. Син. № 286, л. 36 «Ин некто Дионисидор положи во гробе своемъ епистолию, в ней же обретеса, яко изследи сие разстояние [земной радиус] быти, за 42000 стадий. Еже аще праведно, то окрест земли будет 255000» Ср. у Плиния: „Eae cum secutis diebus iusta peragerent, invenisse dicuntur scriptam: Pervenisse eum a sepulchro ad infimam terram; esse eo stadiorum quadraginta duo millia. [...] Ex quo consecuta computatio est, ut circuitum esse ducenta quinquaginta duo millia stadiorum pronuntiarent.“ PLINIUS Gaius Secundus, *Naturalis Historia: Libri 1–6*, Paris 1685, p. 262. Плиний, впрочем, указывает окружность Земли равную 252 000 стадиям, т.е., возможно, Полоцкий заимствовал у Плиния не прямо, но опосредованно.

³⁷⁰ Не лишено интереса то, что данное представление известно по южноанглийским агрографическим источникам, см.: LEWIS C.S., *The discarded image: an introduction to medieval and renaissance literature*, Cambridge 1970, p. 98.

³⁷¹ ГИМ. Син. № 286, л.36 об.

си неудобь домыслима, занеже святыи Дамаскин глаголет: Яко ея седалище и твердь никтоже человек реши возможе».³⁷² Полоцкий отбрасывает теории об основании земли на водах или на воздухе. Именно Земля становится фундаментом, базой, и земной центр удерживает как саму планету, так и всю Вселенную: «Занеже по естеству своему в самом нижайшем месте содержится, в самом кентре вся вселенная утверждение свое имеючи, якоже богоглаголивый Давид повествует: утвердивый землю на тверди ея, не преклонится во век века. Тая твердь или содержительная сила вся тяготы земная, именуется столпами земными в псалме 74: Аз утвердих столпы ея. Кентр убо земный, имать естественную в себе силу, от Всесодетеля данную, еже толицей на нем тяготе неподвижно пребывати во веки».³⁷³

В конце раздела Полоцкий возвращается к изначальной тематике своего трактата, а именно к Никейскому символу веры, комментарий к которому (а именно к пассажи «Верую во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли») и позволил сделать обширную космологическую вставку. Знаковым здесь можно считать упоминание в заключении главы Августина Блаженного, отношении к которому в русской среде можно назвать настороженным, и его определения «неба» как нематериального тварного мира, а «земли» – как любой материи: «но по божественному Августину, именем небесе разумеется вся тварь духовная и невидимая, именем паки земли, всяко создание плотское и видимое».³⁷⁴

Представленную Полоцким систему нельзя назвать новаторской или оригинальной: мы можем наблюдать здесь классическую средневековую схоластическую адаптацию Аристотелевско-Птолемеявской модели мира с усовершенствованным делением наивысшей сферы неподвижного неба на несколько подуровней с прибавлением Эмпирея – высшего уровня мироздания, служившего местопребыванием Бога и обителью святых. Данные, собранные автором, часто противоречивы и их информационная нагрузка сомнительна.

Вопрос, откуда же Полоцкий почерпнул приведенные в трактате сведения, уже рассматривался исследователями. На сей счет высказывались разные

³⁷² ГИМ. Син. № 286, л.35 об.

³⁷³ ГИМ. Син. № 286, л. 36.

³⁷⁴ ГИМ. Син. № 286, л. 36 об. Ср. у Августина: «An coelum intellegendum est creatura spiritalis, ab exordio quo facta est, perfecta illa et beata semper: terra vero, corporalis materies adhuc imperfecta». In: S. AURELII AUGUSTINI. *De Genesi ad Litteram libri duodecim*. Liber I:1.3. online: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm, Дата обращения: 16.05.2016.

предположения: например, что источником данной естественнонаучной информации послужили лекции Иннокентия Гизеля, прослушанные Полоцким в Киево-Могилянской коллегии, а позже в Виленской иезуитской академии,³⁷⁵ или что наличие космологической вставки обусловлено интересом книжника к астрологии, о чем свидетельствуют сочинения астрономическо-астрологического характера, представленные в его библиотеке.³⁷⁶ Ответ на данный вопрос, действительно, стоит искать именно в библиотеке Полоцкого. Подробный каталог, составленный группой исследователей из России и Великобритании, помогает пролить свет на эту загадку. Действительно, Полоцкий являлся владельцем довольно значительного по меркам своего времени количества естественнонаучных и натурфилософских трактатов, среди которых мы найдем и «Poeticon astronomicon» Гигина, «Flores astrologiae» Абу Машара (Альбумасар), «Libellus isagogics» Алькабитуса, «De sphaera» Иоанна Сакробоско, «Fasculus temporum» Вернера Ролевинка, «Monas hieroglyphica» Джона Ди, несколько книг по прогностике, а также сочинения Альберта Великого, Герхарда Дорна, Раймунда де Сабунде, Плиния и других.³⁷⁷ Не стоит также забывать о творениях Августина, Бонавентуры и Фомы Аквинского, представленных в библиотеке Полоцкого, которые так или иначе затрагивают космологические вопросы. Исследование естественнонаучных трактатов и их авторов, наличествовавших в обширнейшей коллекции Полоцкого, приводит нас не к астрологическим сочинениям, а к сочинению «пограничного» характера, соединяющему в себе догматический, вероучительный жанр и естественнонаучный аспект, а именно к трактату под названием «Compendium theologiae veritatis», весьма часто издаваемому в Европе как отдельно, так в составе собраний сочинений «Opera omnia» Альберта Великого. Произведение как таковое не указано в каталоге Полоцкого, однако мы найдем среди принадлежавших ему книг как сочинения Альберта Великого, так и издание собрания сочинения Бонавентуры 1609 года в

³⁷⁵ ЗВОНАРЕВА Л.У. Натурфилософские представления Симеона Полоцкого. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 228-230. Напомним, что Гизель является автором философского курса «Opus totae philosophiae», в который входят трактаты по диалектике и логике, по физике, по метафизике и диспут о Боге и ангелах, являющийся единственным полностью сохранившимся лекционным курсом натурфилософии середины XVII века. См.: КОРЗО М. А., Иннокентий (Гизель) In: *Православная энциклопедия*, Том XXII, Москва 2009, с. 744–749.

³⁷⁶ КОРЗО М.А., *Нравственное богословие Симеона Полоцкого*, с. 57.

³⁷⁷ HIPPISEY A. R., LUK'ANOVA E. V., *Simeon Polockij's Library: A Catalogue*. Köln 2005, pp. 167, 170, 175.

Майнце, в составе которого был также опубликован данный теологический компендиум.³⁷⁸

Сам по себе трактат заслуживает отдельного упоминания. Это сочинение, ставшее одним из авторитетнейших учебников по богословию и источников для дальнейших теологических работ в католической Европе,³⁷⁹ чаще всего издавалось либо под именем Альберта Великого, либо Бонавентуры, встречаются упоминания в качестве автора Фомы Аквинского, Александра Галеса, Гуго де Сент-Шера, Гуго Рипелина Страсбургского, Гуго Сен-Викторского, Ульриха Страсбургского и др. В начале XX века было высказано предположение о том, что автор компендиума – Гуго Рипелин Страсбургский (ок. 1200(10) – ок.1268), и на данный момент это атрибутирование считается общепринятым.³⁸⁰ Количество переизданий этого текста в XV – XVII веках указывает, что текст и в эпоху Возрождения и раннего Нового времени пользовался значительным влиянием.³⁸¹ Потому неудивительно, что Полоцкий, попытавшийся в «Венце веры» реализовать славянскую версию компендиума основных догматических положений, который изначально должен был служить учебником, выполнять просветительские и катехитические функции,³⁸² использовал именно это сочинение в качестве отправной точки для некоторых частей своего трактата.

«Compendium theologiae veritatis» является текстом относительно объемным, состоит из семи книг и содержит довольно обширную часть натурфилософского характера во второй из них, причем десять первых глав второй книги посвящены космологической проблематике. Неудивительно, что текст ассоциировали с именем Альберта Великого, ведь именно этот теолог стал проводником аристотелевской натурфилософии в средневековой западной культуре.³⁸³ Кроме общего описания принципов творения, космосхемы, общих

³⁷⁸ HIPPISEY A. R., LUK'IANOVA E. V., *Simeon Polockij's Library: A Catalogue*. Köln 2005, p. 170, 175.

³⁷⁹ Исследователи нередко называют его «основным учебником теологии своего времени, ср.: O'CONNOR J.B., *Saint Dominic and the Order of preachers*, Somerset 1916, Online: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/dominic3.htm>. Дата обращения: 05.09.2016.

³⁸⁰ KRMÍČKOVÁ H., *Malogranatum a jeho pramen Compendium theologiae veritatis*. In: *Sborník prací FF BU*, Brno 1996, s. 37–38.

³⁸¹ За XVI век в библиографической базе данных Worldcat указывается 34 переиздания, за XVII век уже значительно меньше – всего 7. См.: <https://www.worldcat.org/>.

³⁸² КИСЕЛЕВА М.С., *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века*, с. 88.

³⁸³ PRICE B.B., *The Astronomy of Albert the Great in Medieval Thought in General*. In: RESNICK I. (ed). *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden – Boston 2013, p. 398.

свойств неба, отдельных глав о планетах и звездах, в космологической части трактата также присутствуют главы о свете, четырех элементах и времени (отсутствующие у Полоцкого, так же как и описания отдельных планет).

Сравнивая два текста, мы обнаружим практически дословное совпадение определенных частей текста космологических разделов текста Полоцкого и отдельных пассажей из «Compendium theologicae veritatis», посвященных как описанию природы, так и теологической базе данных описаний. Примером могут служить начала глав, ср.:

<p>Симеон Полоцкий «Венец веры кафолическия»³⁸⁴</p> <p>Разсуждение о творении</p> <p>Величайшая благодать божия трегуб иматъ образ излишня си, един чрез рождение, другой через дхнение, третий чрез творение: первая два образа еста предвечна и внутренна [...]. Творение же нечто ино есть [...]. Бог делает внескомом времени.</p> <p>[ГИМ. Син. №286, л. 29]</p> <p>Разсуждение о небеси и земли</p> <p>Видимый сей мир весь состоит изряднее из двою, сиречь из естества небес, и естества стихийнаго. Небесное естество разделяется на три началнейшая небеса. Ихже првое есть емпирийское. Второе кристалное. Третье утвержение или твердь именуемое.</p> <p>[ГИМ. Син. №286, л. 32 об.]</p>	<p>[Гуго Рипелин из Страсбурга] «Compendium theologicae veritatis»³⁸⁵</p> <p>De ipsa rerum creatione</p> <p>Summa bonitatis triplex est effluxio, silicet per generationem, per spirationem, & per creationem. Duae prioris emanationes sunt ab aeterno, tertia est in tempore, de qua nunc est agendum.</p> <p>[Compendium, f. 53 v.]</p> <p>De distinctione orbium tam coelestium quam elementorum.</p> <p>Corporalis mundi machina tota consistit in duobus, silicet, in natura coelesti, & in natura elementari: Coelestis autem distinguitur in tres coelos principales, silicet, in coelum crystallinum & empyreum, & firmamentum.</p> <p>[Compendium,, f. 56 r.]</p>
---	--

Полностью совпадают приведенные Полоцким цифры, касающиеся расстояний от Земли до отдельных планет.³⁸⁶ В описании Вселенной Полоцкий почти полностью

³⁸⁴ ГИМ. Син. № 286.

³⁸⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologicae veritatis*, Paris 1549

³⁸⁶ ГИМ. Син. № 286, л. 33; *Compendium theologicae veritatis*, f. 56 v. В некоторых изданиях числа несколько разнятся, мы обнаружили полное совпадение в издании компендиума 1549 и 1575 г., включая ошибку в расчетах, а вот в более поздних изданиях, например, издании 1649 года, расстояние от Венеры до Солнца отличается, можно найти и другие отличия. Тем не менее, общие значения обычно близки.

следует логике латинского трактата. Однако Полоцкий не переводит весь трактат целиком, скорее, он составляет компиляцию: многие пассажи из «Compendium theologiae» он расширяет, творчески интерпретирует, дополняет комментарием и ссылками на Отцов Церкви, по-видимому, с целью адаптировать текст для специфического православного читателя, а также легитимировать приведенные постулаты в глазах потенциальных критиков. Например, перечисляя качества неба, Полоцкий в целом следует модели, данной Гуго Рипелином, однако добавляет такое качество, как непостижимость, ссылаясь на Иоанна Дамаскина, предположительно на главу «О небе» из «Точного изложения православной веры», авторитетного и для Гуго Рипелина (он неоднократно ссылается на Дамаскина, напр. в главе, посвященной ангелам).³⁸⁷ Редактирование и дополнение изначально переводного текста имеет и стилистический эффект: заимствованная из латыни сухость и сжатость изложения ослабляется, а текст, с одной стороны, дробится на более краткие предложения, с другой – получает отступления и отсылки к другим источникам, зачастую без их указания, становится интертекстом. Ср.:

<p>«Венец веры»</p> <p>О естестве небес и горних телес ведети годствует, яко небо, есть тело чистое. Естеством простейшее, и тончайшее, яко дым по Дамаскину и Василию святому. Существом нам неведомо, якоже глаголет Дамаскин: Существа убо небесе неподобает искати, неведома нам суца. Бытием бездушно, потомужде глаголющу: Никтоже одушевляема небеса или светила да не пщует. Нетлением твердо [...]. Количеством величайшее [...]. Есть к тому качеством светло и прозрачно, но цвета никакова же свойственна имущее [...]. Вещию чисто, образом кругло. Местом высочайшее. Пространством всю тварь прочую в себе содержащее.</p> <p>[ГИМ. Син. №286, л. 33-33 об.] (разрядка моя – О. Ч.)</p>	<p>«Compendium theologiae veritatis»</p> <p>Caelum est corpus purum, natura simplicissimum, essentia subtilissimum, incorruptibilitate solidissimum, quantitate maximum, qualitate lucidum, diaphaneitate perspicuum, materia purissimum, figura sphaericum, situ locali supremum, amplitudine creaturarum aliarum in se contentium.</p> <p>[Compendium, f. 57 r.]</p>
--	--

³⁸⁷ *Compendium theologiae veritatis*, f. 65 r.

Полоцкий не только редактирует теологическую и натурфилософскую сторону текста, он работает и с информативной наполненностью трактата, добавляя или, наоборот, сокращая информационный объем по сравнению с исходным латинским трактатом. Изначальная дидактическая и просветительская интенция автора здесь играет существенную роль, влияет на добавление «фактов» и саму структуру текста. Пассажи информативного характера встраиваются в текст, не всегда будучи отделенными от догматической части, таким образом, информативная функция «Венца веры» ставится вровень и сливается с функцией богословской. «Точная» информация о природе, будучи транслирована на одном уровне с догматической, выводит на качественно новый уровень восприятие релевантности естественнонаучных знаний. Если говорить о древнерусской традиции, подобное отношение к натурфилософии можно считать новаторским. Вне всякого сомнения, тексты смешанного догматическо-натурфилософского характера были распространены в древнерусской культуре, и бытование такого текста, как «Богословие» Иоанна Дамаскина к семнадцатому веку уже насчитывало столетия, не говоря уже о шестодневах, в первую очередь уже нами упомянутый «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, однако, как уже было сказано, на русской почве не возникла практика создания оригинальных текстов, ставящих информацию об окружности Земли и расстояний до отдельных планет наравне с рассуждением о природе бытия и нравственным богословием. Единственным источником, который с большой натяжкой можно сопоставить с таким текстом смешанного содержания и который предположительно возник на русской почве, является «Палея Толковая», ставшая одним из самых весомых источников натурфилософских знаний для древнерусского читателя. Представленная в «Палее» эклектичная картина мира, сочетающая плоскостно-комарную и геоцентрическую модели и базирующуюся на объяснении природных явлений вмешательством небесных сил, однако, разительно отличается от математизированной Аристотелевско-птолемеевской модели из «Венца веры», кроме того, «Палею» невозможно воспринимать как сочинение комплексного догматическо-вероучительного характера, в отличие от «Венца веры» Полоцкого.

Некоторые аспекты, отдельно рассматриваемые в тексте Гуго Рипелина, Полоцким не затрагиваются в принципе: так, отсутствуют пассажи о свете, его природе и свойствах, а также о времени, четыре стихии лишь упомянуты вскользь, опущена математическая терминология птолемеевского объяснения

попятного движения планет с помощью введения понятий «деферент» и «эпицикл». Планеты и их свойства не рассматриваются в отдельных главах, как это представлено в «Compendium theologicae veritatis». Можно лишь спекулировать на тему того, что вело Полоцкого к сохранению одних пластов информации и пропуску других. Возможно, необходимость подкреплять теоретические положения работами Отцов Церкви повлияла на определенный подход к тексту, и в случае, если среди известных Полоцкому византийских мыслителей не находилось соответствующего утверждения, определенные части опускались. Впрочем, это не повлияло на сохранение множественной числовой информации, причем почерпнутой из разных источников, без какого-либо подкрепления ее ссылками на творения Святых Отцов.

Тем не менее само выявление основного источника космологической части еще не является ответом на вопрос, почему и зачем эта вставка появилась в теологической компиляции Симеона Полоцкого. Был ли для него авторитет данного сочинения настолько силен, что этот фрагмент послужил своеобразным поклоном в сторону предполагаемого автора, пусть и без указания источника, или же приведение «естественнонаучной» информации преследовало другие, мировоззренческие цели? Однозначного ответа здесь нет и быть не может: с одной стороны, действительно, как уже было упомянуто, авторитет сочинения «Compendium theologicae veritatis» был несказанно велик, и текст служил отправной точкой для многих работ подобного характера. С другой стороны, включение космологической информации в богословский трактат обуславливается тенденцией к энциклопедизму и кумуляции информации, к которому тяготеет и русское «школьное» барокко.³⁸⁸ Ответ на данный вопрос кроется в самом тексте «Венца веры». В заключительной, вопросно-ответной части «Разсуждения о небеси и земли», упоминая различные мнения относительно расстояния от кристаллической сферы до Земли, Полоцкий делает важную оговорку, проливающую свет на его мотивацию: «Ведения ради а не верения еже обретох о сем».³⁸⁹ Данная информация была получена (и передана дальше) для знания как такового, а не для веры. Интеллектуальный и познавательный аспект, таким образом, получает положение, равноценное

³⁸⁸ ŘEŽÁBEK R., *Antická tradice v ruské literatuře 11. – 17. století*, Praha 1988, s. 146.

³⁸⁹ ГИМ. Син. № 286, л. 36.

нравственному и богословскому, поскольку оба имеют право на существование в рамках текста как единого целого.

Просветительский и умеренно-западнический пафос Полоцкого был объектом пристального внимания его идеологических противников. Несмотря на неконфликтный характер, позволивший ему быстро добиться расположения царя, личность Полоцкого и характер его деятельности вызвала весьма неоднозначную реакцию.³⁹⁰ Одним из главных идеологических противников Полоцкого был Евфимий Чудовский, который не обошел своим вниманием «Венец веры» и выступил одним из главных критиков трактата, скрупулезно выписав все сомнительные пассажи, бросавшие «латинскую» тень на автора, или, скорее, компилятора. Космологическая вставка была практически переписана Евфимием, правда, с некоторыми неточностями. Суммируя все свои возражения и упреки в адрес «Венца веры», Евфимий сделал особый акцент именно на космологической информации, приведенной в сочинении Полоцкого. Ссылаясь на святоотеческий авторитет, а именно Василия Великого, Иоанна Златоуста, Епифания Кипрского, Чудовский монах указывает на то, что человеческому разуму недоступно понимание размеров Земли и неба, и настоятельно требует от «венцеписателя», чтобы тот предоставил информацию об источниках данных сведений: «Венца писатель: киим разумом, и чиим повествованием написа меру небесе и светил и земли, нижебо аще Моисей боговидец и законоположитель богонаученый, написавый о здании небесе и светил и земли, меру сказа, ниже ин кто <от> святых. Окуду ввенцеписец позна, подобаше поведати венцеписантели, известно кто писа о сем и предаде. Но откуда он позна, того неповеда. А Церковь Божия противно ему мудрствует. А пытати о том заповедует».³⁹¹ Инока Евфимия в первую очередь заботит догматическая чистота и каноничность предоставляемых читателю сведений в трактате с амбицией на позиции богословского учебника. Любые «латинские» следы в тексте Чудовским тщательно фиксировались и нарочито выставлялись напоказ. Но если обилие различных «*exemplae*» из других частей текста лишь вызвали раздражение у критика-грекофила, то космологическая информация, невозмутимо преподносимая Полоцким как истина в последней инстанции, вызвала искреннее возмущение у Евфимия Чудовского, пренебрежительно окрестившего своего

³⁹⁰ КИСЕЛЕВА М.С., *Интеллектуальный выбор России*, с. 87.

³⁹¹ ГИМ. Син. № 396, л. 27 об.

идейного противника «венцелистом», «переводником с латинских еретических книг», и заключившего напоследок: «Токмо ересь и блазнь сие еретическая».³⁹²

Более того, в осуждении сочинений Полоцкого на церковном соборе 1690 года именно космологический фрагмент «Венца веры» сыграл ключевую роль. В обвинительной речи патриарха Иоакима сочинение характеризуется следующим образом: «Книга Венец веры, иже сплетен не из прекрасных цветов богоносных отцев словес: но из бодливого терния на западе прозябшаго новшества, от вымышлений скотовых, аквиновых, анзелмовых, и тем подобным еретичесих блядословий».³⁹³ Далее приводятся конкретные обвинения, связанные с космологическим фрагментом: «Суть же в оном венце и иная басноповедания, о количествах и качествах кругов небесных, и о мерах расстояния между их, и колико число миль от земли до тверди, и от недра земнаго до эмпирийскаго неба количество лет шествия человеку: и земли о округлости и дебелости меру поведати писатель...».³⁹⁴ В речи патриарха перечисляются те «басноповедания», которые показались ему (как и Евфимию Чудовскому) особенно сомнительными, но, в отличие от Евфимия, сосредоточившегося сначала именно на почерпнутой Полоцким числовой информации из сочинения Гуго Рипелина и других источников, в речи патриарха акцент делается на фантастических рассказах о времени путешествия от Земли до эмпирея, о том, как долго падает оловянный круг, сброшенный с верхней небесной сферы. С другой стороны, патриарх вменяет Полоцкому в вину то, что, рассказав о времени падения жернова или оловянного круга, он не сообщил ничего о временном отрезке, в котором Сатана достиг бездны, будучи сверженным с небес (вероятно, здесь мы даже можем говорить о некоей доле иронии, которую весьма неожиданно встретить в настолько серьезном тексте, как речь патриарха на церковном соборе, ср.: «И сия меры и числа поведая, не сказа коликими леты Сатана низвержен с небес низиде в бездну. Удобно бо меры и расстояния оная по тонку вещавшу, и сие ведети и поведати»³⁹⁵). Однако текст обвинительной речи возвращается к той же проблеме, о которой говорил Чудовский (и это дает основания предполагать, что к составлению самой речи патриарха он приложил свою руку), а именно к отсутствию в тексте Полоцкого достаточной обоснованности космологических

³⁹² ГИМ. Син. № 396, л. 27 об.

³⁹³ ГИМ. Ув. № 561, л. 19.

³⁹⁴ ГИМ. Ув. № 561, л. 19 об.

³⁹⁵ ГИМ. Ув. № 561, л. 20.

представлений с помощью текстов авторитетных святых отцов: «Но истинно что повествующему подобает перве рещи кто имены святых о том писа пророков, или апостолов или учителей святых, и духоносных отцев. Писатель же мер небесных, о сем древних святых писания аще и умолча, или не ведав, или забыв». ³⁹⁶ Далее в речи патриарх ссылается на авторитетные тексты, те же самые, на которые ссылался Чудовский, а именно на Иоанна Златоуста, говорившего о том, что человек, не пытающийся объять необъятное, мудрее того, кто пытается измерить воздух, а также о том, что человеку не дано знать размера Земли. ³⁹⁷ Следующим отцом церкви, на которого есть ссылка в речи патриарха Иоакима, является Василий Великий: «Василий же Великий глаголет: небесе величество меру всякого разума человеческого превосходит. И инде тойждь святой Василий глаголет: яко основание земли незнанно человеку естеству». ³⁹⁸ Также в речи упоминается Епифаний Кипрский и его обличение ереси птолемеев. ³⁹⁹ Интересно, что приведенные Полоцким ссылки на Дамаскина в обличительной речи патриарха были полностью проигнорированы. Вердикт патриарха был вынесен не только «Венцу веры», но и другим его сочинениям – «Обеду душевному» и «Вечере душевной», а также «Псалтири» и был весьма категоричен: «Сих ради всех вин, данною нам властью от Всесвятаго Духа, запрещаем всем православным синодом послушным архипастырства нашего, тех книг яко подзор и ересь имущих, и яко не благословенных, никакоже дерзати народно и в церкви прочитати, под церковною казнию, священным под извержением священства: людином же под отлучением». ⁴⁰⁰

Следует задуматься, почему же именно космологическая проблематика, затронутая в сочинении Полоцкого, привлекла такое внимание его критиков и позже могла послужить поводом для осуждения его сочинений. Учитывая то, что само по себе описание геоцентрической Аристотелевско-Птолемеевской картины мира не стало новшеством для древнерусской книжной культуры, более того в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, тоже наличествуют информация о

³⁹⁶ ГИМ. Ув. № 561, лл. 20–20 об.

³⁹⁷ ГИМ. Ув. № 561, л. 20 об. ГИМ. Син. № 396, л. 27 об.

³⁹⁸ ГИМ. Ув. № 561, л. 21.

³⁹⁹ Примечательно, что слова Епифания Кипрского несколько выдернуты из контекста, поскольку в своем обличительном труде о 80 ересь он говорит не о измерении небесных светил или Земли, но о неких философских категориях, глубинах, использовавшихся в гностическом учении птолемеев, ср.: EPIPHANIUS of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Transl. by WILLIAMS F., Leiden – Boston 2009, p. 222.

⁴⁰⁰ ГИМ. Ув. № 561, л. 23–23 об.

размерах Земли и светил,⁴⁰¹ и сама по себе картина мира в «Венце веры» вряд ли могла считаться чем-то из ряда вон выходящим, то возникает закономерный вопрос, почему именно космологическая вставка стала объектом столь резкой критики. Ведь космологические сочинения были представлены в московской книжной культуре еще полнее, чем в тот момент, когда проходили прения по поводу «Большого катехизиса» Зизания за более чем сорок лет до завершения труда Полоцкого, в особенности космографии, включая даже революционную для того времени коперниковскую систему, с которой московские книжники (включая Евфимия Чудовского – все же, именно он работал под руководством Епифания Славинецкого – одного из переводчиков трактата «Atlas Novus»!) уже начали знакомство благодаря переведенному Атласу Блеу, не вызвавшем широкой дискуссии о догматической допустимости такой системы. Само появление Атласа и его последующее распространение свидетельствует об определенной информированности образованного русского читателя, и нет основания полагать, что единственной космологической моделью, принятой в культуре Московской Руси, была плоскостно-комарная система Козьмы Индикоплова или эклектичная палейная система, опирающаяся на антиохийский буквализм. Относительно того, что же тогда возмутило Евфимия Чудовского и, вслед за ним патриарха Иоакима в трактате Полоцкого, мы можем сказать следующее. Это была не модель мира сама по себе, а ее «математичность» – приведенные белорусским книжником данные о размерах светил и расстояниях между ними. Апеллируя к авторитету Василия Великого, Иоанна Златоуста и Епифания Кипрского, Чудовский указывает на неприятие отцами церкви практики вычислений «небесных мер». Более того, и вычисление земной окружности кажется Евфимию Чудовскому святотатством, поскольку это знание должно находиться за границей человеческого познания: «Аще убо: (по святым) земли меры величество невозможно рещи: и мера небесе разум человеческий превосходит».⁴⁰²

В отношении латинских заимствований Евфимий, разумеется, не ошибался: Полоцкий выстраивает свое представление исключительно на основании латинских источников, и лишь привлекает ссылки на отцов церкви с целью несколько адаптировать текст для православного читателя. Но не только источники как таковые вызвали возмущение образованного традиционалиста-

⁴⁰¹ БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 727.

⁴⁰² ГИМ. Син. № 396, л. 27 об.

грекофила Чудовского. Речь здесь снова идет о включении «естественнонаучного» фрагмента в текст, претендующий на догматическую позицию, в богословское сочинение, как было и в случае «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания. Подобное критическое отношение к познаваемости физического мира имеет сразу две причины, два объяснения. Во-первых, необходимо принять во внимание неизбежную ассоциацию космологии и астрологии – области знания, вызывающей вполне объяснимое недоверие со стороны Церкви и религиозных мыслителей. Мы уже упоминали о возникновении в Московской Руси антиастрологического дискурса в том числе благодаря Максиму Греку, посвятившему этой проблематике целый ряд специальных сочинений.⁴⁰³ Критики астрологии при этом оказались в XVII веке по разные стороны баррикад, так, к яростным обличителям астрологии принадлежал протопоп Аввакум.⁴⁰⁴ Даже несмотря на то, что Полоцкий в «Венце веры» весьма осторожен и практически не затрагивает астрологического аспекта, ассоциация с астрологией в данном контексте неизбежна, тем более принимая во внимание активное использование Полоцким астрологических мотивов в поэтическом творчестве. Более того, учитывая, что и сама математика в XVII веке отождествлялась с астрологией, числовые данные о расстояниях до отдельных светил вызвали подозрение по причине их возможного использования для астрологических целей.⁴⁰⁵

Вторая же причина неприятия представленной Полоцким космосхемы лежит глубже, корни ее уходят в древний спор о познаваемости Вселенной, а также о допустимых границах человеческого познания. Если говорить о восточнохристианском отношении к данной проблематике, можно констатировать, что подавляющее большинство отцов Церкви, включая Василия Великого, весьма настороженно относились к самой идее математического описания космоса.⁴⁰⁶ Границы математического познания очерчивались

⁴⁰³ О антиастрологических сочинениях Максима Грека см. также: ИВАНОВ А.И., Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности In: *Богословские труды*, сб. 16, Москва 1976, online: http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Grek/maksim-grek-kak-uchenyj-na-fone-sovremennoj-emu-russkoj-obrazovannosti/. Дата обращения: 05.09.2016.

⁴⁰⁴ HERETZ L., *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*, Cambridge 2008, p. 53.

⁴⁰⁵ О понимании математики как астрологии см.: СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 47–66

⁴⁰⁶ THEODOSIOU E., MANIMANIS V., DIMITRIJEVIC M.S., *The Contribution of Byzantine Priests in Astronomy and Cosmology*, p. 35.

подлунным миром, тогда как мир надлунный уже относился к вопросам, которые не стоило поднимать, в особенности в богословском трактате, а тем более пытаться математически их сформулировать и обработать (за исключением, разумеется, календарных расчетов).⁴⁰⁷ В этом смысле, традиционалистское отношение к науке и познанию, привязывающее любое интеллектуальное действие к тексту (в первую очередь к тексту Священного Писания) качественно отличается от западного, пусть и схоластического, переосмыслившего и переработавшего учение Аристотеля, и давшего тем самым толчок к дальнейшему продвижению изучения Вселенной.

Полоцкий, вводя числовые данные, описывающие универсум, в богословский трактат, поворачивает вектор мировидения в сторону чувственного познания и логической аргументации. И даже несмотря на то, что средневековая схоластическая модель, представленная в «Венце веры», весьма далека от эпистемологического переворота, произошедшего в тот период в Европе, она вводит одно значительное новшество – а именно, отношение к миру надлунному как к такому же объекту познания, как непосредственно окружающая действительность. Кроме того, познание и интерпретация физического мира встает вровень по значимости с экзегезой. «Ведения ради а не верения» – в этой фразе Полоцкого заключается новая для Московской Руси позиция, отделяющего процесс познания от медитативного постижения и религиозного откровения. Нельзя не отметить здесь деятельный и продуктивный подход, так отличающийся от умозрительной созерцательной модели, предлагаемой традиционной русской культуры. По словам чешской исследовательницы С. Матхаузеровой, Полоцкий, вслед за Аристотелем, «выдвинул против мира вечных непостижимых и неизмеряемых идей другую эстетическую концепцию, восходящую уже не к платоновским понятиям пространства, а аристотелевским. Аристотель противопоставил движение и процесс статическим количествам, в его понятии пространство воспринимается как иерархия мест. [...] Эта соизмерность делает возможным движение и стремление к более высокому назначению [...] Превосходное чувство иерархии, способность создавать ощущение универсального порядка, направленного куда-то выше, к пределам совершенства – это вторая после чувства меры важная черта творчества Симеона Полоцкого и

⁴⁰⁷ THEODOSIOU E., MANIMANIS V., DIMITRIJEVIC M.S., The Contribution of Byzantine Priests in Astronomy and Cosmology, p. 34.

его эстетических взглядов».⁴⁰⁸ Выбор космологической модели, где акцент сделан именно на вечном движении небесных сфер, иерархической организации пространства и соизмеримости небесных тел, служит лучшим доказательством этого утверждения.

Еще один аспект интерпретации Аристотелевско-птолемеевской модели в контексте культуры XVII века может находиться в постепенной алиенации, отчуждения сферы божественного и сакрального от сферы земной и мирской. Модель, выстроенная таким образом, что эмпирей отделен от Земли десятью вращающимися сферами (напомним, что планетарные сферы в представлении этой системы являются именно телами, а не умозрительными окружностями), отдаляет восприятие Бога как субъекта, постоянно присутствующего в жизни человека, отводя ему фоновую роль наблюдателя, а не непосредственного участника человеческой жизни. Земля же, поставленная в центр Вселенной (и это центральное положение всячески подчеркивается), усиливает чувство значимости человека – малого космоса, ставшего отражением всего мира. В свете уже упомянутой проблематики математического описания мира, отделение неба от сферы трансцендентного также может быть рассмотрено как элемент секуляризации сознания. Нельзя не отметить, что подспудное и постепенное обмирщение сознания является важным признаком эпохи.⁴⁰⁹

Последний же элемент интерпретации системы Аристотеля-Птолемея в рамках целостного мировоззрения Полоцкого связан с намеренной иерархизацией бытия, проецируемой в том числе на социальную сферу, поддерживающую общественную иерархию, на вершине которой стоит царь и его двор.⁴¹⁰ В принципе, Полоцкий в этом плане не отличался от многих своих западных современников, отражавших те же процессы развития социальных структур в своих произведениях.⁴¹¹ Как будет продемонстрировано ниже, этот аспект проявился в гомилетике, и еще более сильно и ярко – в панегирической лирике Полоцкого, закрепляющей положения определенных светил за действующими лицами высших представителей московской иерархии. Позже данная традиция

⁴⁰⁸ МАТХАУЗЕРОВА С., *Древнерусские теории искусства слова*, с.18.

⁴⁰⁹ ВЕРЕЩАГИН Е.М., МЕЛЬНИКОВ Г.П., *История культур славянских народов: От барокко к модерну*, История культур славянских народов, Том 2, Москва 2005, с. 128.

⁴¹⁰ MATHAUSEROVÁ S., *Cestami staletí*, s. 65.

⁴¹¹ ČERNÝ V., *Soustavný přehled obecných dějin literatury*, s. 45.

будет развиваться последователями Полоцкого – Сильвестром Медведевым и Карионом Истоминым.

У исследователей, стремившихся найти следы гелиоцентрической модели в России XVII века, возникали вопросы, не был ли Симеон Полоцкий, с его латинской образованностью, знаком с учением Коперника. Л.У. Звонарева, сопоставив приблизительный объем знаний, предоставляемый виленской иезуитской академией, курс натурфилософии, читавшейся ректором Киево-Могилянской коллегии Иннокентием Гизелем и утверждение о том, что в братских школах Украины и Беларуси был известен труд «*De revolutionibus orbium coelestium*» Николая Коперника, пришла к выводу, что Полоцкий с гелиоцентризмом знаком был.⁴¹² Не имея возможности ни подтвердить, ни опровергнуть данное замечание, позволим себе небольшое рассуждение. В богословском трактате (в отличие от естественнонаучного), основанном преимущественно (если не исключительно) на схоластических источниках, привести систему Коперника было бы немислимым. В отличие от великорусских книжников, оторванных от контекста европейских космологических споров, Полоцкий имел возможность с ними ознакомиться в случае, если был знаком с системой Коперника, и для него, получившего образование в иезуитской коллегии, гелиоцентрическая система не могла быть приемлемой. Полоцкий, не стремившийся быть реформатором, но, наоборот, отличавшийся изрядной мерой барочного консерватизма, не мог даже и думать о включении гелиоцентризма в свой трактат, как и в другие сочинения. Кроме того, те источники, от которых он отталкивался, с которыми его русскоязычные произведения генетически связаны, базировались исключительно на позициях геоцентризма, и Полоцкий, будучи человеком в первую очередь текста, а не науки, не имел причин от них отступать. Космос Полоцкого, при всей «математичности», что вменялась ему в вину, остается исключительно книжным конструктом. Тем не менее, определенный «солярный переворот» в творчестве Полоцкого все же наблюдался, как будет продемонстрировано на примере его гомилетических и, в первую очередь, стихотворных произведений. Центром его образности станет именно Солнце, а не Земля или эмпирей. Однако маловероятно, что это связано с привязкой к гелиоцентрической системе. Скорее, это отражение все того же процесса

⁴¹² ЗВОНАРЕВА Л.У., Натурфилософские представления Симеона Полоцкого, с. 233–234.

абсолютизации власти, что происходит во всей Европе, в особенности во Франции, где также царит «король-Солнце», родившийся из барочной эмблемы.⁴¹³

Сложно сказать, насколько большое влияние богословский трактат Полоцкого имел на читателей последней трети XVII века, учитывая, что он так и не был издан, а позже официально запрещен, однако можно проследить дальнейшее развитие и распространение западных представлений и литературы космологического содержания. Современные исследования показывают, что модель Аристотеля-Птолемея вошла в учебный курс Славяно-греко-латинской академии, чтобы позже быть плавно замененной гелиоцентрическими представлениями в учебных заведениях в XVIII веке.⁴¹⁴

3.5.2 Гомилетические сборники «Обед душевный» и «Вечеря душевная»

Возможно, что резкая критика «Венца веры», а может и сам по себе опыт проживания в Москве и более глубокое понимание того, что было допустимым в глазах московской аудитории, а что нет, повлияло на то, что в гомилетических произведениях Полоцкого космологическая тематика представлена более мягко, менее эксплицитно, чем в «Венце веры». Тем не менее, в гомилетике Полоцкого, известной в первую очередь по двум сборникам проповедей – «Обед душевный» и «Вечеря душевная», изданных посмертно в 1681–1683 гг., можно найти достаточное количество космологической и астрологической образности в первую очередь в форме риторических фигур и тропов. И если многие фигуры, аллегории и метафоры целиком и полностью исходят из уже существующих моделей, восходящих к Библии и гимнографии, то в отдельных фрагментах текста можно найти смысловые отсылки к более «научному» образу мира, представленному в схоластической адаптации Аристотелевско-птолемеевской системы, а также привязку к деятельной антропоцентрической позиции Полоцкого. Однако на фоне гомилетических сборников Иоанникия Галятовского и Лазаря Барановича, обильно использовавших астрально-зодиакальную символику, гомилетические

⁴¹³ ČERNÝ V., *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem a cizím*, Praha 1996, s. 17.

⁴¹⁴ CHRISIDIS N., A Jesuit Aristotle in Seventeenth-Century Russia: Cosmology and the Planetary System in the Slavo-Greco-Latin Academy. In: KOTILAINEN J., POE M. (eds.) *Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia*, London – New York 2004, p. 385.

сборники Полоцкого в космологическом отношении строже и в первую очередь следуют привязке к букве Священного Писания.

Формирование сборников было начато Полоцким в середине 70-х годов,⁴¹⁵ уже после того, как был закончен «Венец веры» и стало понятно, с какими именно проблемами может столкнуться автор богословских сочинений, опирающийся на западные источники. Возможно, с этим связана и некоторая осторожность Полоцкого в использовании им космологической и астрологической образности, строгой привязки к текстам Священного Писания и определенной умеренности текстов по сравнению с гомилетическими сборниками его киевских современников. Проповеди Полоцкого вышли в огромном по меркам XVII века тиражом (только «Обед душевный» – 1200 экземпляров) и получили широкое распространение: они имелись в библиотеках Москвы, Ярославля, Перми, Казани, Твери, Ростова, Владимира, а также были по приказу Федора Алексеевича разосланы по малороссийским монастырям.⁴¹⁶

Сборник «Обед душевный», содержащий проповеди на переходные праздники и воскресные дни, открывается стихами, очерчивающими космогоническую перспективу и встраивающим недельный цикл в космогонический контекст. Бог творил в течение шести дней, а на седьмой отдыхал, но не перестал думать о своих созданиях, он управляет и земными, и небесными делами. Точно так же человеку следует, отдыхая от трудов в воскресные дни, посвятить себя душевной деятельности:

В начале мира егда созидаше
Творец вся, яже видит око наше,
В шесть дний изволил всю тварь совершити
благоволи же в седмый день почити.
Еже есть, преста виды созидати
новья, но не преста промышляти
О зданных бывших: бы бо умножает
егда числа их нова созидает.
Вся управляет, яко ему годе,
строит в небесней и в земней породе.

⁴¹⁵ О гомилетике Полоцкого см.: ПУРЕХОВСКАЯ О.В., Роль Симеона Полоцкого в развитии русской гомилетики XVII века. In: *Крымский Пушкинский научный сборник Выпуск IV (XIII): Литература и религия*, Симферополь 2004, с. 172–179.

⁴¹⁶ ПРЕОБРАЖЕНСКАЯ А.А., «Не хлебом единым»: метафора «вкушения книги» в барочной проповеди, *Litera*, № 3, 2016, с. 36.

Подобне людем труды полагаџи
в шесть дний достоит, в седмый почивати,
От мирских убо. Духом же деяти,
благодарственно творца си хвалити
О всех, нас деџа от него созданных,
кромџе предварших заслуг, туне данных.⁴¹⁷

Этот последний, седьмой день имеет и более широкое символическое значение – если первые шесть дней были посвящены творению «чувственного» мира, т.е. плотского, то седьмой день – это момент, когда человеку приближается вечный свет трансцендентности, и именно поэтому мыслительная деятельность, размышления о бытии являются своего рода приближением к сфере божественного.⁴¹⁸

Космологическая символика в сборниках проповедей Полоцкого представлена, в первую очередь, как символика солярная: образ солнца возникает многократно и в различных контекстах. Так, противопоставляется Христос – «Солнце мысленное» солнцу «чувственному», т.е. физическому.⁴¹⁹ Возникает определенный параллелизм двух миров – феноменального и ноуменального. При этом эти миры не противостоят друг другу, они находятся в тесной связи. Так, рассказывая о восходе солнца, когда жены-мироносицы приблизились ко Гробу Господню, Полоцкий сравнивает «убелившееся» или посветлевшее на востоке небо с обретением теплоты Божественной любви.⁴²⁰ Солнце является единственным светящим светилом, от которого отражают свет звезды и Луна, точно так же, как Божественный свет отражают праведники.⁴²¹

С другой стороны находится символика лунная, которая часто противопоставлена по своему действию солнцу. Например, Луна часто находится в тени Земли, точно так же, как и человек находится в тени греха.⁴²² Луна изменчива и непостоянна, как непостоянны и человеческие страсти.⁴²³ С Луной связан и образ Девы Марии, которая добра, как луна, «ибо якоже Луна весь свет

⁴¹⁷ ПОЛОЦКИЙ, Симеон, *Обед душевный*, Москва 1681, б/л.

⁴¹⁸ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 681 об.

⁴¹⁹ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 35 об., л. 154, л. 215 об., 307 об., л. 654; ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вечеря душевная*, Москва 1683, л. 126, л. 479.

⁴²⁰ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 36 об.–37.

⁴²¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 126.

⁴²² ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 228 об.

⁴²³ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 226.

свой от Солнца приемлет, тако Пресвятая Богородица от Христа Господа [...] весь свет свои имущи, всячески повсюду сияет».⁴²⁴

Часто образ солнца выступает не самостоятельно, но в иерархическом построении Солнце – Луна – звезды. Например, эту систему повторяют отношения в семье, где отец выполняет функцию большого светила, а мать – меньшего, тогда как дети – звезд, причем конфликты между членами семьи можно так же описать с помощью аллегории солнечных и лунных затмений.⁴²⁵ Образ затмения используется и в проповеди о Закхее (Лук. 19:1–10), не узнавшего Христа, так как его взгляд был затенен: место действия, Иерихон, «еже толкуется луна», повлияло на способность видеть «мысленное солнце», заслонив его собой.⁴²⁶

Из элементов геоцентрической системы мы в гомилетических сборниках Полоцкого можем обнаружить следующее: во-первых, наивысший уровень небес, в соответствии с латинской традицией, называется «небо высочайшее, еже есть эмпирийское».⁴²⁷ При этом небеса понимаются как сферы, т.е. тела, так как, говоря о Вознесении, Полоцкий сообщает, что Христос вознесся на небо, «не растерзав их, ибо та нетленна суть по благодатию его, но проникнув венем тонкости [...], не разлив их».⁴²⁸ Здесь повторяется уже знакомая нам по «Венцу веры» теория о нетленности небес по благодати, а также непрямо указывается телесная сущность небесных уровней. Тленность же абсолютная касается стихий и всего, что из них произведено: «Всякая вещь из противных стихий составленная, и самы стихии имут свою кончину, [...]паче же и нетленная по существу небеса, по случаем си мимоити имут, аще и стихийнаго смешения непричастна суть».⁴²⁹ Упоминается и «круг земный», вокруг которого вращается Солнце,⁴³⁰ причем этот круг равноудален от всех кругов небесных.⁴³¹ Этот круг пребывает неподвижно, как пребывают в своих пределах море, идут по своим путям светила, оказывающие на Землю воздействие.⁴³² Богу возносят хвалу одновременно Солнце, Луна, звезды, свет, небеса небес и вода «яже превыше

⁴²⁴ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 105 об.

⁴²⁵ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 545–545 об.

⁴²⁶ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 506, о толковании «Иерихон» – «луна» см. также л. 420.

⁴²⁷ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 81 об.

⁴²⁸ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 82.

⁴²⁹ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, Дополнения, л. 130.

⁴³⁰ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 154.

⁴³¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 537 об.

⁴³² ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 123 об.–126.

небес»,⁴³³ т.е., по-видимому, *caelum crystallinum*. Между миром надлунным и подлунным проходит четкая граница, и все явления мира надлунного вынесены над мир стихий, однако это не значит, что эти два мира не связаны: «Светила небесная великая и малая [...] действия си в поднебесней совершают».⁴³⁴ Мир представляет собой некую продуманную систему, не случайно Бог в проповедях называется «Архитектором великаго и малаго мира».⁴³⁵ В соотнесении с миром возникает и образ художника-Бога, создающего картину мира из различных минералов и металлов: «Художеством совершается естество[...]: земнии крушцы, ови во злато, ови во сребро, ови в медь, ови во железо, инии во инна хитростю разумнаго приводятся художника».⁴³⁶ В другом фрагменте Бог назван сеятелем, постепенно засеявшим все части мироздания: небо – ангелами и звездами, воздух – птицами, воды – рыбами, землю – растениями, животными и людьми.⁴³⁷

В проповедях встречаются и типичные для барочной образности парадоксы, например, описывая встречу Христа с Фотиной Самарянкой у колодца Иакова (Ин. 4:13–14), Полоцкий восклицает: «Основавый землю на водах, седит убо на земли, но от воды жаждет пити, а не имать».⁴³⁸ Бог, сотворивший мир, и властитель всех вод, на которых утвердил землю, испытывает жажду – такой образ действительно парадоксален. С канонической точки зрения, с одной стороны, здесь не возникает трудностей что касается космологической образности, Полоцкий следует букве Священного Писания, а участие Христа как ипостаси в сотворении мира, хотя и является вопросом дискуссионным, большинством экзегетов признавалось на основании толкования новозаветных текстов.⁴³⁹ С другой стороны, подобный парадокс и указание на него является типичной чертой не догматической литературы, но литературы барочной. Здесь вода становится центральным и структурообразующим элементом проповеди: вспоминается и сюжет с Всемирным потопом (Быт. 7:17–21), так как сотворивший «вод умножение», превосходящее горы, страдает от жажды. Полоцкий, следуя евангельскому сюжету, далее противопоставляет мертвую и

⁴³³ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 93 об.

⁴³⁴ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 152.

⁴³⁵ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 629.

⁴³⁶ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 7 об.

⁴³⁷ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 59 об.

⁴³⁸ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 48.

⁴³⁹ ВОРОНОВ Л., *Догматическое богословие. Из лекций, прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской духовной академии в 1991-1992 учебном году*, Москва 1994, с. 4–8.

живую воду, земную и небесную воду. Снова проявляется тот дуализм и параллелизм, о котором мы говорили выше в случае соляной символики, однако здесь уже имеется четкое противопоставление земного и небесного: если тленная, физическая вода течет вниз и может погрузить в бездну, то вода духовная поднимается ввысь, течет на небо, и пьющий ее возносится.⁴⁴⁰ И круговороту воды в природе уделяется внимание: после дождя влага в виде пара поднимается ввысь, и позже изливается снова, точно так же, как слезы покаяния поднимаются к небу и проливаются обратно в виде благодати Божией.⁴⁴¹ Причинно-следственная взаимосвязь природных явлений используется и в метафоре мир – море, жизнь человека – корабль, ср.: «Мир сей многомятежный, присноволнующемуся подобен есть морю[...] яко им же образом море есть родително облаков, тучь, и ветров: тако мир раждает облаки согрешений, тучи злоб, и ветры гонения, и искушения».⁴⁴² Мир отражает себя самого и на еще более глобальном масштабе: человек, являясь проекцией всего мира, смертен, точно так же, как и макрокосмос, однажды прекратит свое существование, когда «солнце [...] обратится во тму, и месяц во кровь».⁴⁴³

К другим элементам барочной образности относится олицетворение, которое Полоцкий использует и применительно к астрономическим объектам. В самом начале сборника *Вечеря душевная* Полоцкий использует прием олицетворения при описании неба, одновременно подчеркивая его неодушевленность: «Небо неодушевленно сущее, и человека ради созданное, хвалит и славит творца своего».⁴⁴⁴ Однако и в других фрагментах происходит персонификация природы и ее явлений: земля небу «велию творит обиду», закрываясь от него облаками, она же «вопиет», поскольку ей необходимо рождать плоды.⁴⁴⁵

Как уже было сказано, многие астрономические символы лишь повторяют модель, заданную гимнографией и библейской образностью, однако встречаются и исключения. В «Вечере душевной», как и в сочинениях Галятковского и Барановича, мы часто встречаемся с использованием космологической символики в контексте богородичной топики, ср.: «Небо есть она, ибо яко небо украшенно

⁴⁴⁰ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 49–49 об.

⁴⁴¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 195.

⁴⁴² ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 209.

⁴⁴³ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 558.

⁴⁴⁴ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 2 об.

⁴⁴⁵ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 237–237 об.

есть солнцем, луною, планитами, и иными пресветлыми звездами безчисленными: тако и она сияет светозарным солнцем, егда утробю си пречистою Христа солнце правды приемлет и объемлет. Светит добросиятельную луною. [...] Красна есть аки седмию планитами, седмию дарами Духа Пресвятого. Упестренна есть безчисленными звездами, егда благодатная благодатми Божиими неисчетными велелепо украсися».⁴⁴⁶ В другом фрагменте Дева Мария сравнивается с Венерой: «ибо якое звезда утренняя, яже есть Денница, вводит Солнце, и тму отгоняет, тако мысленная сия наша Денница, тму неверия, и грехов ночь прогонит, и вводит нам истинное Солнце Христа Бога нашего».⁴⁴⁷ Богородица сравнима и с вечерней звездой в момент своего успения.⁴⁴⁸ В общем и целом к образу Богоматери применимы все космологические образы, она «светла яко утро, добра яко Луна, избрана яко Солнце».⁴⁴⁹ С одной стороны, подобный символизм можно назвать каноническим, поскольку Богородица традиционно ассоциировалась с Луной, тогда как Христос с Солнцем. Однако у Полоцкого мы видим экстраполяцию образа Богородицы на более широкую космологическую метафорику, что может говорить об отходе от классических символических рамок и более вольном использовании космологической символики. Важно здесь и не вполне характерное для религиозной метафорики упоминание семи планет, сравниваемых с семью дарами св. Духа.

Подобных «вольностей» мы можем найти в обширном корпусе проповедей Полоцкого немало. Особенно ярким примером может служить весьма неожиданный переход к описанию стихий в слове на день св. Ирины, где формула «Дивен Бог во святых своих» служит риторическим мостом к рассказу об устройстве Вселенной и стихиях, начинающийся повтором исходной формулы: «Дивен во крузех небесных».⁴⁵⁰ В данном слове Полоцкий восторгается постоянным движением великих и малых небесных тел, их «действиями различными и чудными» (имеется в виду, скорее всего, астрологическое понимание влияния небесных светил на человека – весьма неожиданно в проповеди!), а позже переходит к пифагорейскому четырехчастному порядку элементов, отдельно рассматривая огонь, воздух, воду и землю и подробно

⁴⁴⁶ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 16 об–17.

⁴⁴⁷ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 103 об.

⁴⁴⁸ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 104.

⁴⁴⁹ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 106 об.

⁴⁵⁰ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 311–312.

перечисляя свойства каждой стихии. Стихии не равны друг другу, и самая нижняя из всех стихий – земля – стала основой для создания человека, что, несмотря на привелегированное положение человека в мироздании, должно напоминать ему о смирении.⁴⁵¹ Стихология занимала очень важное, хотя и не центральное место в мировоззрении Полоцкого, и интересное свидетельство об этом нам приносит запись о встрече Николая Спафария, Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида, сделанная вскоре после приезда Николая Спафария в Москву. Симеон Полоцкий не согласился с молдавским дипломатом, утверждавшим, что источником тепла является движение – по его мнению, тепло возникает не только по причине движения, но и «сопритрения» одного с другим, разных стихий друг с другом: «Не самым движением, но сопритрением единого ко другому. Сия же суть от четырех стихий. Того ради имут огонь в себе».⁴⁵² Мы видим здесь отражение представления о стихийном взаимодействии и взаимопроникновении, аристотелевское восприятие стихийной тетрады.

В проповедях Полоцкого вводится восприятие мира как стройной системы, основанной на движении и математической символике чисел. О том, что весь мир основан на цифрах, Полоцкий сообщает прямо: «Цифру нареши лет есть всю вселенную, тако взором вещи: небо из нечесого сотворися, яко взором образа количественнаго, ибо есть кругловидна, якоже цифра».⁴⁵³ По Полоцкому, всякая вещь, любое событие, поступок или понятие могут быть зашифрованы с помощью цифр и букв, которые превращаются в иероглифическую эмблему.⁴⁵⁴

В других фрагментах проповедей можно найти весьма завуалированные ссылки на астрологию. Например, говоря о Солнце, Полоцкий отмечает, что, несмотря на его несомненную пользу для мира, если это светило «со злым планетою или знамением случится», т.е. войдет в некий неблагоприятный знак, то оно «велию тщету в мире деет».⁴⁵⁵ При этом Полоцкий сохраняет осторожность: рассказывая о чуде Вознесения, он предупреждает читателя (или слушателя), что если тот желает взойти на небо, ему не стоит пытаться «разумети времена и лета» и «не подобает оплазиво тайных испытovati, многа бо таинства благоволи Бог сокрыти от нас, ово яко ум наш объяти их не может, ово яко паче полезна суть

⁴⁵¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 526–526 об.

⁴⁵² ГОЛУБЕВ И.Ф., Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием и их беседа. In: *ТОДРЛ*, Т. 26, Ленинград 1971, с. 299.

⁴⁵³ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 155 об.

⁴⁵⁴ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская стихотворная культура XVII века*, с. 181.

⁴⁵⁵ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 544.

утаенная, нежели аще бы изъявленна быша». ⁴⁵⁶ В последнем утверждении, несмотря на то, что оно ни коем образом не противоречит букве Писания, мы тоже можем наблюдать определенный поворот: границы познания могут быть раздвинуты, но не всегда это целесообразно. Автора проповедей смущает и демонизация светил, так, говоря о луне и ее влиянии на человека, Полоцкий обозначает небесное светило как «добрую тварь преблагаго творца», которую не следует обвинять в негативном воздействии, так как можно начать и «о твари творца винити», т.е. обвинять Творца мира в его несовершенстве. ⁴⁵⁷ К «волхвам и вражбитам», гадающим по звездам, внутренностям животных, полетам птиц и снам Полоцкий относится резко негативно, относя их к лжепророкам. ⁴⁵⁸

Интересно, что в проповедях Полоцкого прослеживается явный акцент на центральной позиции человека во Вселенной, что может рассматриваться как определенный отход от классической вертикальной иерархической схемы мироздания, в которой человек находится между адом и раем, ср.: «Кого ради солнце день творит, луна со звездами тму нощную озаряет, ради человека [...] Поставися убо человек в среде, да служит, и ему да служат [...] и да мир служит человеку». ⁴⁵⁹ Исключительное положение человека подчеркивается в том числе и тем, что он – единственное существо, что способно смотреть на небо, ср.: «Между всеми животными, един есть человек горе имей главу совершенно вознесенную, [...] тоя вины ради, да выну имей пред очима небо, горе всегда и сердце си возводит желанием небесных». ⁴⁶⁰ И поскольку, как мы видели, в миропонимании Полоцкого мир физический является параллелью к миру духовному, то мы можем интерпретировать и эту «вознесенную главу» и как духовные амбиции человека, и как желание проникнуть в тайны Вселенной.

Еще один аспект проповедей Полоцкого – это хронология. Время точно так же структурируется, и здесь Полоцкий ссылается на Августина, говорившего о «шести веках мира». ⁴⁶¹ В этой хронологической структуре первый век – это период от Адама до Ноя, второй – от Ноя до Авраама, третий – от Авраама до Давида, четвертый – от Давида до вавилонского пленения, пятый – от вавилонского периода до пришествия Мессии, шестой – от первого до второго

⁴⁵⁶ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 79.

⁴⁵⁷ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 227 об.

⁴⁵⁸ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 130.

⁴⁵⁹ ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 3 об.–4.

⁴⁶⁰ ПОЛОЦКИЙ С., *Обед душевный*, л. 446.

⁴⁶¹ ALEXANDER D. C., *Augustine's Early Theology of the Church*, New York 2008, p. 219.

пришествия. Интересно, что и в четвертом периоде привлекается космологическая образность в качестве параллели к четвертому дню творения: «Ибо якоже в четвертый день солнце и луну и звезды Бог созда: тако в четвертый век Давида и Соломона, аки солнце и луну, людей оных, прочыя же цари, яко звезды произведе».⁴⁶²

Примеров использования космологической топики в проповедях Полоцкого можно найти достаточно, и они показывают, сколь важной основой для его образности имело восприятие мира как стройной системы с определенным набором функций каждого из составляющих элементов. Было бы наивным полагать, что работа Симеона Полоцкого с космологическими образами была его личным новаторством: он пользовался готовыми образцами западных произведений, в особенности в области гомилетики: как и стихотворный комплекс «Вертоград многоцветный», «Обед» и «Вечеря» основываются на сборнике проповедей иезуита Матвея Фабера «*Concionum opus tripartitum*», обширны также заимствования из Меффрета, Якоба Маршана.⁴⁶³ Полоцкий ссылается и на Белармина, Сальмерона, Петра Бесса, в его текстах прослеживается хорошее знание ораций Петра Скарги.⁴⁶⁴ Но важен ведь не только сам факт заимствования, но и содержание заимствования, и интерес Полоцкого к заимствованиям в области натурфилософской метафорики и тематики подтверждает важность этого элемента для выстроения его эстетической и идеологической позиции. Если сравнить структуры, которые наблюдаются в гомилетике Полоцкого, с теми, что были использованы Лазарем Барановичем и Иоанникием Галятовским, то можно выделить следующие аспекты. Во-первых, астрологический компонент по сравнению с вышеуказанными авторами гораздо более сглажен, почти незаметен. Во-вторых, используя космологическую образность для своих проповедей, Полоцкий не выстраивает длинные ряды параллелей-отражений, часто весьма слабо связанных между собой, как это делает Баранович, но и не рассматривает выбранные параллели между собой так подробно, как это делает Галятовский. Для принципа отражения, проведения

⁴⁶² ПОЛОЦКИЙ С., *Вечеря душевная*, л. 105.

⁴⁶³ ХИППИСЛИ А., Западное влияние на «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого. In: *ТОДРЛ*, Т. 52, Санкт-Петербург 2001, с. 69–708.

⁴⁶⁴ ЕЛЕОНСКАЯ А.С., *Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века*, Москва 1990, с. 88.

параллелей, подстановки, типичного для поэтики барокко,⁴⁶⁵ космологическая, астрологическая и астральная символика предоставляла тот самый материал, который почти так же неисчерпаем, как и библейская образность, а потому так активно привлекался барочными авторами, включая Полоцкого, хотя разные авторы выбирали отличные модели и стратегии. Полоцкий, будучи знакомым с неоднозначным положением астрологии, отсутствием единой позиции Церкви в выборе космологической модели, не случайно был осторожен и подбирал относительно обтекаемые и завуалированные формулировки: и так его сочинения были заметным новшеством. И снова не обошлось без критики: Евфимий Чудовский сочинил против «Обеда душевного» эпиграмму, в которой сборнику был вынесен весьма жесткий вердикт: «Новосложная книга, зовемая Обед, не имат обрестися без неких души бед».⁴⁶⁶ В итоге оба сборника попали под запрет вместе с «Венцом веры», хотя, в отличие от богословского трактата, они получили некоторое распространение, причем не только в центральной России, но и в Запорожской Сечи, и даже в Сербии и Грузии.⁴⁶⁷ Во многом благодаря Полоцкому проповедь занимает прочные позиции, становясь, как и в западнославянских землях, литературной формой, с которой регулярно сталкиваются не только образованные читатели, но и слушатели из самых разных слоев населения.⁴⁶⁸ Тем не менее, конструкции Полоцкого все же нуждались в адаптации под специфическую аудиторию (см. ниже на примере сборника «Статир»).

3.5.3 Космологические мотивы в поэзии Полоцкого

Симеон Полоцкий, однако, вошел в историю русской литературы в первую очередь не как проповедник или богослов, но как первый профессиональный поэт, осознающий стихосложение как самостоятельный вид деятельности,⁴⁶⁹ и, вслед за Матеем Сарбевским, понимавший роль поэта как «переводчика слов и

⁴⁶⁵ СОФРОНОВА Л.А., Принцип отражения в поэтике барокко. In: СОФРОНОВА Л.А., ЛИПАТОВ А.В. (eds.), *Барокко в славянских культурах*, Москва 1982, с. 79.

⁴⁶⁶ САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 208.

⁴⁶⁷ САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 57–58.

⁴⁶⁸ SLÁDEK M., *Malý svět jest člověk, aneb Výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995, s. 15.

⁴⁶⁹ РОБИНСОН А.Н., *Борьба идей в русской литературе XVII века*, с.121; ЧЕРНАЯ Л.А., *Русская культура переходного периода*, с. 211.

помыслов Бога».⁴⁷⁰ Во многом благодаря Симеону Полоцкому XVII век стал периодом рождения русской поэзии как самостоятельной литературной автономной системы.⁴⁷¹ Именно он привез в Москву западные барочные поэтические образцы и оставивший после себя, помимо обширного литературного наследия, ряд последователей: Сильвестра Медведева, Мардария Хонькова, Кариона Истомина.

Поэтическое наследие Полоцкого настолько обширно, что публикация большей части его работ стала возможной лишь недавно.⁴⁷² Помимо ранних произведений, писавшихся в основном на польском и латинском языках, основную известность Полоцкому еще при жизни принесли панегирические произведения, вошедшие в состав сборника «Рифмологион», а также монументальный труд «Вертоград многоцветный» – собрание нескольких тысяч стихотворений, охватывающих практически весь тематический спектр барочного автора: от нравственно-богословских до конкретно-поучительных.

В ранней польской лирике Полоцкого космологическая тематика представлена достаточно широко. Примерами произведений, в которых отражены космологические и натурфилософские мотивы, могут служить такие стихотворения, как “Czasu odmiana i różność”, “Lex Naturae”, “4 przemagające complexie”, “4 żywioły i skutki onych”, “Czterech części roku i pogody”, “4 części dnia”, “Siedmiu planet znaki i ich operatie następują”, “Meisięcy 12 następują”.⁴⁷³ Некоторые мотивы «арифмологических» произведений Полоцкого были позже использованы им при написании стихотворений для цикла «Вертоград многоцветный», например, в сборник были включены стихотворения «Стихии четыре» и четырехчастное «День и ночь», где сутки делятся на четыре части – денницу, полудень, вечер и ночь. Система при этом динамична, ее части находятся в постоянном движении: «Темную ночь денница светла разсыпает, красным сиянием си день в мир впроваждает [...]». Оже среде небесе солнце бег

⁴⁷⁰ САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко* с. 33–34.

⁴⁷¹ САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко* с. 225.

⁴⁷² Первое полное академическое издание *Вертограда многоцветного* Симеона Полоцкого вышло в трех томах в 1996–2000 г. под редакцией Л.И. Саоновой и А. Хипписли, а сборник *Рифмологион: собрание придворно-церемоннальных стихов* под редакцией А. Хипписли и Х. Роте вышел в 2013 году.

⁴⁷³ Изданы в составе сборника *Carmina varia*, см.: ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Carmina varia*, Санкт-Петербург 2014. Анализ ученой поэзии Полоцкого см.: БЫЛИНИН В.К., *Poesia docta* Симеона Полоцкого. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 246–260.

свой деет, палит нивы, а скоты лучми зело греет [...]. Як заря день вещает, так ночь вечер вводит [...]. Ночь мрачная тму страшну на землю наводит, изветы часто, злобы и поводы родит [...]». ⁴⁷⁴ Еще одно характерное переложение польского оригинала – стихотворение «Стихии четыре», вошедшее и в сборник «Вертоград многоцветный». Стихии здесь описываются в первую очередь с точки зрения их утилитарного назначения: земля была создана Богом в качестве жилища, над землей – водный круг, который необходим в качестве жилья рыбам и для путей кораблей, а также для утоления жажды и готовки еды, воздух «тягший от огня» служит для перемещения птиц, а огонь, находящийся в конфликте с водой («воде ратник») нужен, опять-таки, для приготовления пищи и обогрева. ⁴⁷⁵ При этом стихии покоряются божественной воле и являются свидетельством божественной природы, покорившись Христу: вода изменила свою суть, превратившись в вино, изменила свои свойства, став для него плотной, земля выпустила из своих недр Лазаря, воздух смирился по его слову. ⁴⁷⁶

В раннем поэтическом творчестве Полоцкого ясно прослеживается его тяготение к барочной систематизации бытия в его многообразии, а также связь с арифмологией – учением о таинственных свойствах чисел и восприятия числа как показателя истины, поскольку число никогда не лжет. ⁴⁷⁷ Использование чисел в поэтическом произведении, таким образом, добавляет стихотворению научный характер и подчеркивает истинность заключенной в нем информации.

Русские ⁴⁷⁸ стихотворные произведения Полоцкого, затрагивающие космологические вопросы или использующие космологическую символику, можно разделить на две группы. Первая – стихотворения, либо вошедшие в сборник «Вертоград многоцветный», либо оставшиеся за его рамками, посвященные как общим, так и частным вопросам миропонимания, выступающие как составные части глобальной картины мира, мира как книги. Здесь имеются в виду произведения, более или менее целенаправленно затрагивающие космологическую тематику. Что же касается космологического символизма, то он

⁴⁷⁴ ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Избранные сочинения*, Москва 1953, с. 80–81.

⁴⁷⁵ ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (eds.), *Памятники литературы Древней Руси, XVII век. Книга третья*, Москва 1994, с. 138.

⁴⁷⁶ Стихотворение «Стихии Христа исповедаху Бога», См.: ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вертоград многоцветный*, Подг. текста и комментарии А. ХИПИСЛИ и Л. САЗОНОВА, Т. 3, Кельн 2000, с. 199. Заимствовано из Матвея Фабера и адаптировано Полоцким. См. комментарии к изданию, с. 593.

⁴⁷⁷ ЗВОНАРЕВА Л.У., Комментарии к разделу «Арифмология». In: ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Carmina varia*, Санкт-Петербург 2014, с. 290.

⁴⁷⁸ Вопрос о том, на каком языке писал Полоцкий – излишне книжном церковнославянском, же церковнославянского и старобелорусского со значительной долей полонизмов – оставим лингвистам.

присутствует в гораздо более широком пласте стихотворных произведений, но часто связан с клишированными формами, как, например, определением Христа как «солнца правды». Космологический символизм широко представлен и в «Псалтири рифмотворной», но там Полоцкий целиком опирается на модель, заданную библейским текстом. Отметим, что в сравнении с количеством обращений к астрономической, астрологической или арифмологической тематике в польскоязычной ученой поэзии, объем космологической тематики в цикле «Вертоград многоцветный» заметно снижен. Вторая группа – это панегирические произведения, где используется в первую очередь солярная топика и зодиакальная символика для подчеркивания величия и приближенности к высшим сферам членов царской семьи и грандиозного космологического плана, которому следует Российское государство.

К произведениям первой группы можно причислить, например, стихотворения «Звезда», «Земля», «Солнце», а также, наверное, самое известное стихотворное произведение цикла – «Мир есть книга». В этом произведении Мир представлен как грандиозная книга, состоящая из пяти объемных листов: неба, где звезды исполняют роль букв, и четырех стихий, расположенных по вертикали, – огня, воздуха, воды и земли:

Мир сей преукрашенный книга есть велика
юже словом написа всяческих Владыка.
Пять листов препространных в ней ся обретают,
яже чюдна писмена в себе заключают.
Первый лист есть небо, на нем же светила,
як писмена, Божия крепость положила.
Вторый лист – огонь стихийный под небом высоко,
в нем, яко писание, силу да зрит око.
Третий лист преширокий аер мощно звати,
на нем дожд, снег, облаки и птицы читати.
Четвертый лист сонм водный в ней ся обретают,
в том животных множество удом ся читает.
Последний лист есть земля с дресесы, с травами,
с крушцы и с животными, яко с писменами.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вертоград многоцветный*, Подг. текста и комментарии А. ХИППИСЛИ и Л. САЗОНОВА, Т. 2, Кельн 1999, с. 335.

Как отмечает Л.И. Сазонова, «мастера барокко испытывают тяготение к универсальности и материально-вещественной полноте охвата действительности», и метафора мира-книги, мира-энциклопедии, мира-знаковой системы становится ключевой.⁴⁸⁰ Именно космологическая топика в таком контексте является принципиально важной, поскольку отсылает к макрокосмосу, к глобальному образу мира, который позже можно проецировать на человека и человеческое общество. Мир предстает как структура, упорядоченная схема, и отдельные элементы лишь закладываются в определенные «страницы» мира-книги. Сохраняется и параллелизм мира и человека, выраженный в лаконичной форме «мир малый человек есть».⁴⁸¹ И точно так же, как и книга пишется для читателя-человека, мир создается для человека:

Человека ради мир, от Бога созданны,
оному во жилище есть уготованны,
Да в нем рождением сущ, Творца си познает,
познав же Его право, честь ему воздает,
Почитая же, служит, а за службу тую
восприимет от Него мзду в небе вечную.⁴⁸²

В этой системе у человека довольно специфическое положение: с одной стороны, именно он является царем и властителем мира физического, с другой стороны, у него больше обязанностей, чем прав, ему необходимо, во-первых, заниматься образованием (в первую очередь в области богословия), во-вторых, окончив образование, заниматься служением. Мы снова здесь сталкиваемся с деятельной ориентацией этой эпохи, делающей упор не на созерцании и вере, но на познании и действии. При этом познание все еще ориентируется больше на теологическую область, поскольку мудрость небесная превосходит мудрость земную точно так же, как и небо удалено от земли.⁴⁸³ Учитывая, однако, что в «Венце веры» Полоцкий приводит «точные» расстояния до эмпирея, то соотношение земной мудрости и небесной, таким образом, поддается точному расчету. Это уже нельзя назвать лишь невообразимым различием: пусть соотношение действительно огромно, но оно поддается осмыслению. В системе

⁴⁸⁰ САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 521.

⁴⁸¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 3, с. 387.

⁴⁸² ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 2, с. 329.

⁴⁸³ См. цикл «Мудрость»: «Елико небо земли удаленно, / и паче ея светло украшенно, / Толико мудрость, юже небо родит, земную светом правды превосходит. / И паче земли коль небо велико, мудрость небесна над земну толико». ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 2, с. 374.

Полоцкого при этом различается «мудрость» и «вежество», т.е. конкретные знания, причем при их описании также используется космологическая символика. Если мудрость «светилу велику подобна, ибо, яже о Бозе, являет удобна», тогда как «вежество» сравнивается со светилом малым, «кибо в мире мрачне, яко в нощи сушая, являет прозрачне».⁴⁸⁴ Знания сами по себе не являются самоцелью, важно и передавать их другим:

[...] неции тщатся много знати,
да бы инья люди благо назидати.
Сие дара любве есть и угодно Богу,
заслугующее мзду и вечну, и многу.⁴⁸⁵

Довольно значительное место и в «Венце веры» занимает солнечный символизм: солнцу посвящено пять стихотворений, четыре из которых основываются на произведениях иезуита Матвея Фабера, а пятое – на сочинении Меффрета.⁴⁸⁶ Первое стихотворение, с одной стороны, снова строится на принципе парадокса, с другой стороны, предоставляет количественную информацию о размерах светила:

Солнце мало в очесех наших ся являет,
но сто шестьдесят шесть крат землю превышает.⁴⁸⁷

В остальных стихотворениях о солнце в первую очередь отрабатывается аллегория Солнце – Христос, уже знакомая нам по гомилетическим сборникам. Кроме того, в пятом стихотворении речь идет и о затмениях, которые снова интерпретируются, как и в проповедях, с аллегорически-назидательной точки зрения. Солнце могут закрыть три вещи: земля, «спрятавшаяся» под Солнце, т.е. ночь, облака и собственно затмение – Луна. Первый вид невозможности лицезрения солнца приравнивается к «вещей земных желанию», второй – к суетности мира, а солнечное затмение, вызванное Луной, является аллегорией непостоянства, точно так же, как и Луна символизирует изменчивость мира.⁴⁸⁸ Солнце движется вокруг земли, и когда оно удаляется, то день становится коротким, а ночь длинной, земля замерзает. Параллелью к этим физическим явлениям является потеря божественной благодати.⁴⁸⁹ Тема изменчивости,

⁴⁸⁴ ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 2, с. 379. Заимствовано у Фабера, см. комментарий, с. 623.

⁴⁸⁵ ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вертоград многоцветный*, Подг. текста и комментарии А. ХИППИСЛИ и Л. САЗОНОВА, Т. 1, Кельн 1996, с. 190.

⁴⁸⁶ HIPPISEY A., Commentary. In: ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 3, с. 588.

⁴⁸⁷ ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 3, с. 180.

⁴⁸⁸ ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 3, с. 182.

⁴⁸⁹ ГИМ. Син. № 288, л. 43 об.

непостоянства пронизывает собой всю барочную эстетику,⁴⁹⁰ и Полоцкий, как мы видим, с одной стороны, часто к ней обращается, с другой – постоянно нуждается в уравнивании, компенсации этой темы за счет гармонизации системы.

Что же касается лунной символики в общем, то она появляется в следующих контекстах. Луна сравнивается с Церковью, так как она, не имея собственного света, отражает сияние Солнца, точно так же, как Церковь отражает благодать Духа Святого:

Единою круг луны на небе созданный,
и светлостью солнца Богом налитый,
Не имать бо лучь своих, чуждыми сияет,
тем или растет в свете, ли оскудевает.
Выну же нужду имать, да ся озаряет,
иначе помрачится, ни видим бывает.
Точне Церковь, един крат сущи зде рожденна,
благодатию Духа баше исполненна.⁴⁹¹

Любопытно, что, пересказывая в стихотворной форме события первых дней творения, Полоцкий в отношении космологических элементов крайне лаконичен, он выпускает создание тверди, не упоминает других светил, кроме Солнца и Луны:

Бог небо, землю, воды словом созидает
и по тме первобытной свет в мире являет.
Солнце, луна на небе Богом утвердися,
земля травую, древы дивне украсися.⁴⁹²

О структуре небес в сборнике информации немного. Упоминается эмпирей, обитателем которого может стать и человек, если найдет путь к благодати Бога внутри себя.⁴⁹³ Кроме того, в цикле «Небо» есть и рассуждение о том, что Вознесение Христа не нарушило структуры небес, подобное тому, которое было в цикле «Обед душевный». Прозрачные небесные уровни созданы так, что через них беспрепятственно проникает свет. Тела верных, когда будут возноситься на небо, пронзят структуру небес, не нарушив их, как лучи проникают сквозь кристалл. Информации из области физической географии тоже немного, но она

⁴⁹⁰ KRATOCHVIL A., *Oheň baroka*, Brno 1990, s. 10.

⁴⁹¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 3, с. 373.

⁴⁹² ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 3, с. 452.

⁴⁹³ ПОЛОЦКИЙ С., *Вертоград многоцветный*, Т. 1, с. 37.

есть: например, в стихотворении «Земля» указывается, что «земли три части мокнут под водами, четверта токмо суха под ногами».⁴⁹⁴

Как и в гомилетических сборниках, астрологических рассуждений и выкладок в «Вертограде многоцветном» практически нет, а если они и проскальзывают, то скорее в нейтрально-осторжном ключе. Яркий пример – стихотворение «Звезда»:

Звезды во человецех воли невреждают,
токмо страстми плоти нечто преклоняют.
Тем же на звезды вины несть леть возлагати
егда кто зло некое обыче деяти.⁴⁹⁵

Здесь прослеживается уже рассмотренная нами теория о том, что движения светил лишь способствуют некоторым процессам (в первую очередь физиологическим), но не влияют на свободную волю человека.

Совершенно по-другому используется астральная топика в панегирических произведениях Полоцкого, собранных автором и его учеником Сильвестром Медведевым в сборник «Рифмологион», в который вошли приветствия царям, членам царской семьи и представителям придворной аристократии. Следует отметить, что и у поэтов «приказной школы», предшествовавшей «чистым» силлабикам, мы найдем астральную топика в панегирическом контексте. Примером может служить «Послание царю» Михаила Юрьевича Татищева (1620 – 1701). В этом пространном «относительно силлабическом» послании, датированным первой половиной 1640-х гг., когда автор служил в Туле, Мценске и Ливнах,⁴⁹⁶ Татищев просит царя вернуть его в Москву, а вводная часть, восхваляющая царя, содержит следующие строки:

Честно убо во звездах на аере пресветлое солнце,
его же ко всем милосердием наполнено сердце.
Светло же и преславно на тверди озарение лунно,
такое же и милосердие сияет ко всем нам непременно [...]⁴⁹⁷

Здесь автор, просящий государя о милости, сравнивает царское великодушие с благотворным воздействием светил. Тем не менее, такие примеры единичны, и

⁴⁹⁴ ГИМ. Син. № 288, л. 196.

⁴⁹⁵ ГИМ. Син. № 288, л. 194 об.

⁴⁹⁶ *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), Ч. 4, с. 4.*

⁴⁹⁷ БЫЛИНИН В.К., ИЛЮШИН А.А. (сост.), *Виршевая поэзия (первая половина XVII века)*, Москва 1989, с. 111.

именно Симеон Полоцкий ввел астральную топику как непремennую составляющую панегирических произведений.

О панегирических произведениях Полоцкого, в том числе в контексте астрологии, было написано уже довольно много,⁴⁹⁸ но, несмотря на это, космологические мотивы в панегирической топики заслуживали бы отдельного исследования. Панегирические произведения пронизаны космологической символикой, и речь идет не только о Солнце, занимающем в череде космологических символов панегирических сочинений Полоцкого главенствующее место, но и об образах неба, звезд, знаков зодиака, планет. Как отметила Л.И. Сазонова, «солнечным светом залита вся триумфальная поэзия эпохи барокко». Именно Полоцкий принес на русскую почву символическую метафору царя-солнца, которая со временем превратилась в обязательный атрибут – «общее место» панегирической оды барокко и классицизма.⁴⁹⁹ Полоцкий сам обосновал привнесение астральной тематики в свои панегирические произведения. В предисловии к «Гусли доброгласной» Симеон Полоцкий сравнивает торжества по случаю венчания на царство с прославлением Бога в «солнечном эмпирийстем граде», проводя параллель небо – Церковь – царь. И хотя поэт не может быть полностью тождественен восхваляющим Бога ангелам и святым, он, будучи подражателем, видит и в мирской иерархии подражание иерархии небесной: «Космицы убо да ликовствуют космическо. Аз же, старец грешный, тщася подражатель быти оных старцев небесных, земный небесных, егда твою царскую пресветлость вижду агнца за кротость, ангца за незлобие, агнца ко своим подданным [...]».⁵⁰⁰ В результате причудливым образом в панегирические произведения вплетаются как космологические представления автора, так и астрологическая символика. К примеру, представление Полоцкого о том, что Солнце является единственным светящим небесным телом, нашло отражение в метафоре царя-солнца и отражающих его свет российских городов в стихотворном комплексе «Стиси краесогласнии», посвященном Алексею Михайловичу – первом стихотворном произведении Полоцкого, ставшем

⁴⁹⁸ В первую очередь следует упомянуть работы А.С. Демина, А. Н. Робинсона, Л.И. Сазоновой и М.С. Киселевой.

⁴⁹⁹ САЗОНОВА Л.И., «Рифмологион» Симеона Полоцкого – книга придворно-церемониальной поэзии, с. СХХІХ – СХХХ.

⁵⁰⁰ ПОЛОЦКИЙ С., *Избранные сочинения*, с. 110.

известным московской публике при посещении делегации из Полоцка российской столицы в 1660 году:

Коль чысло много звезд пресветлых в небе,
вся солнца светом украшают себе;
Сице на земли всяя Руси грады
чрез тя сияют, приемлют отрады.⁵⁰¹

В том же произведении Полоцкий приравнивает остальных членов царской семьи к планетам и звездам, более того, и придворные попадают на этот метафорический небосвод:

Солнце на землю не само действует,
но и луна с ним много изводитствует.
Ты, царю, солнце, а луна Мария царица [...];
Алексей светла царевичь денница
Зело Россия в светила богата,
як звездами небо; сице в ней полата
Царска сияет царевен лепотами,
звездам подобных всеми добротами. [...]
Еще светила и аз усмотряю,
в них же солнечну силу обретаю.
Князи, бояре не мрачно сияют,
егда ти царску волю исполняют.⁵⁰²

Во втором приветствии Федору Алексеевичу Полоцкий отчетливо формулирует эстетическую и идеологическую оправданность приравнивания государя к небесному светилу:

Луна во область ноци положися,
солнце же над днем Богом поставися,
Еже в середине планит насажденно
и красотою света исполненно.
Источник света то ся именует,
яко светилом прочим обществует. [...]
Темже кто велик солнцем нарицаем
и царя мира солнцу уравнием. [...]
Царем российским по правду годствует,
да ся от верных каждо именует

⁵⁰¹ ПОЛОЦКИЙ С., *Избранные сочинения*, с. 99

⁵⁰² ПОЛОЦКИЙ С., *Избранные сочинения*, с. 100–102.

Солнце за светлость истинныя веры,
ею же светит во мире без меры,
В ней же, егда ся дела прилагают
благая, солнце всяко сотворяют.⁵⁰³

Здесь Полоцкий выстраивает дополнительную иерархию мест, выдвигая Солнце на первый план в планетарной системе, поскольку именно оно объявляется единственным источником света. Далее Полоцкий переходит к самоочевидному объяснению метафоры «царь-солнце». И последним аккордом утверждения метафоры становится объединение в лице царя как веры, так и дел – двух взаимообуславливающих составляющих идеального государя. В этом же стихотворении выстраивается весьма любопытная «астрологическая карта» прохождения царя-солнца разных знаков зодиака. В самом начале Полоцкий вводит общий космологический и астрологический контекст:

Многа светила Богом сотворенна,
во препространном небе положенна.
Число их Творец сам всесильный знает
и имена им сам же нарицает.
Звезд блюстителю немногая знают,
силу и действо оных разсуждают.
Между же всеми седьмь тех обретоша
светил, планиты яже нарекоша.⁵⁰⁴

Итак, здесь представлена упрощенная модель Аристотеля-Птолемея, к которой прилагаются «звезд блюстителю» – астрологи, способные объяснить, какое воздействие оказывают небесные тела. Царь, будучи Солнцем, точно так же должен двигаться по знакам зодиака:

А яко солнце зодий претекает,
так и тебе тещи подобает.⁵⁰⁵

Далее рассматриваются отдельные знаки по принципу подобия: Овен – агнец, и, как агнец, царь должен быть незлобив, Телец – труженник, и царю нужно трудиться, Близнецы символизируют жизнь царя вместе со Христом, Рак – попятное движение в случае гнева обратно к милости, Лев – победу над врагами, Дева – чистоту, «мерила» или Весы связаны с защитой правды, Скорпион

⁵⁰³ ПОЛОЦКИЙ С., *Избранные сочинения*, с. 124–125.

⁵⁰⁴ ПОЛОЦКИЙ С., *Избранные сочинения*, с. 124.

⁵⁰⁵ ПОЛОЦКИЙ С., *Избранные сочинения*, с. 125.

символизирует яд, и царю нужно победить этого гада, Стрелец предвещает победу над «скифскими странами», Козерог в Священном Писании символизирует греческого царя и гордыню, с которой царю необходимо справиться, Водолей же символизирует плавание царских воинов к Константинополю, а Рыбы – «поимку» новых людей и обращение их в христианскую веру. В такой расстановке отдельных знамений ясно прослеживается подход Полоцкого к обработке символического материала. Он комбинирует готовые астрологические клише (Лев – победа, Дева – чистота) и привязку к актуальной тематике – конфликты с крымскими татарами и пожелания относительно русской помощи занятому турками Константинополю.

Космологическая символика сплетается с геральдической и библейской, и в одном эмблематическом сочинении может соседствовать *Mulier amicta sole* и Орел российский:

Жену во слонце виде облеченну.
звезд дванадесять венцем украшенну.
И луна, склонша оба свои роги,
послана быша под невесты ноги.
Посем же даны ей быша два крылы
Орла велика от Вышняго силы.⁵⁰⁶

Российский Орел не только становится крыльями Богоматери, но и отождествляется со всеми небесными телами из этого символа – Солнцем, Луной (поскольку светит в ночи и «злых разгоняет»), звездами («звездами доброт весь мир исполняеш»). Еще один астральный символ, связанный с образом российской государственности у Полоцкого – Юпитер:

Егда восхоте Дий в небе планита
явити мудрость в посред земли света,
Пустил с востоку Орла единаго,
с западу паки такожде втораго.
И тако един к едину парили,
даж во Делфах оба свокупили.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 738.

⁵⁰⁷ САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 741. Эта же символика была позже заимствована Карионом Истоминым, см: БОГДАНОВ А.П., *Естественнонаучные представления в стихах Кариона Истомина*, с. 270–271.

Юпитер здесь предстает как символ власти, дополнительно легитимирующий как российскую государственную символику, так и вышестоящее положение российского царя по отношению к другим монархам.

К группе произведений, подробно расписывающих действия отдельных небесных тел и обращающихся к астрологическим клише, относится «Благоприветствие царю Алексею Михайловичу по случаю рождения царевича Симеона» (1665 г.), где новорожденного царевича приветствуют персонификации планет, причем используются как латинские, так и греческие названия. Луна дает предзнаменование победы над турками («аз турков знамя прекланяю роги»), Меркурий-Ермий предлагает премудрость и счастье, Афродита-Венус дарит царевичу красоту, Солнце обещает здоровье и силу, Арей-Марс – храбрость и победы, Дий-Иовий преподносит царевичу дружбу, честность, умеренность и правдолюбие, Крон-Сатурн же не дает ничего, но обещает быть «подножием грядущим к Сиону», т.е. помочь при посмертном восхождении к эмпирею.⁵⁰⁸ Это стихотворение предваряет эмблематическое сочинение, где слова расположены в форме звезды, см. рис. 1:

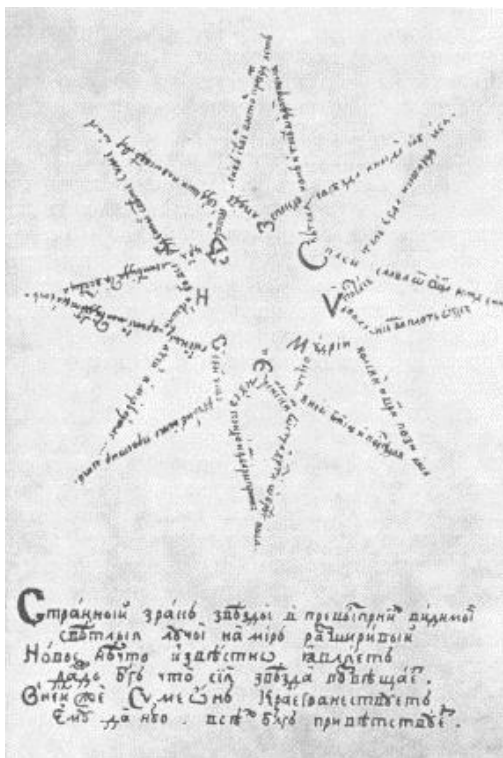


Рис. 1. Благоприветствие царю Алексею Михайловичу по случаю рождения царевича Симеона. В публикации: История всемирной литературы: в 9 томах. Т. 4. Москва, 1987. С. 373

⁵⁰⁸ ГИМ. Син. № 731, л.76–76 об.

Поэтическим предсказаниям относительно царевича Симеона не суждено было сбыться: он прожил всего четыре года и скончался в 1669 г. Однако победу над турками Симеон Полоцкий предсказывал и царевичу Петру, родившемуся в 1672 году. О предсказании и якобы составленном Полоцким для Петра I гороскопе было написано немало,⁵⁰⁹ и мы не будем касаться вопроса о том, существовал ли гороскоп на самом деле и насколько профессионально он был выполнен, но лишь процитируем само стихотворение:

Преславный родися ныне нам царевич,
великий князь московский Петр Алексеевич.
Тщится благочестием нас укрепити
и всю бусорманскую ересь низложити. [...]
И ты, плането Аррис и Зевес, веселися,
во наше бо сияние царевич родися.
Четвероугольный аспект произыде,
царевичь царствовати вовся прииде.
Четвероконечный знамя проявляет,
яко четырьми частями мира обладает;
От Бога сей планете естество дадеса,
лучши бо прочих планет в действе обретеса.
Храбрость, богатство, слава на ней поживает
и на главу царский венец полагает.⁵¹⁰

А.М. Панченко, анализируя это сочинение, отметил, что об искусности Симеона как астролога оно никоим образом не свидетельствует, будучи лишь образчиком жанра *genethliacon*, т.е. оды в честь рождения потомства, в которой традиционным клише было предсказание необыкновенной судьбы, и астрологическая тема здесь не выходит за рамки жанрового стереотипа.⁵¹¹ Однако для нас важно именно проникновение астральной топики в область придворной культуры и закрепление ее позиций. Астрологические элементы становятся частью ритуальной жизни царского двора, и, таким образом, скрыто способствуют его удалению от Церкви, где негативное отношение к астрологии сохраняется. Астрология становится еще одним инструментом секуляризации культуры, и, поскольку этот инструмент

⁵⁰⁹ См., напр., СВЯТСКИЙ Д.О., *Астрономия Древней Руси*, с. 423–427, РОБИНСОН А.Н., Симеон Полоцкий – астролог, с. 177–184, ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 216–218; СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 115–134.

⁵¹⁰ ГОЛУБЕВ И.Ф., Забытые вирши Симеона Полоцкого. In: *ТОДРЛ*, Т. 24, Ленинград 1969, с. 258–259.

⁵¹¹ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 216.

вводится и одобрен «сверху», т.е. на уровне царской власти, активная борьба с ним становится возможной лишь в тех кругах, которые, в отличие от официальной Церкви, стоят к государственным институтам в прямой оппозиции, а именно в среде раскольников, позиция которых будет рассмотрена в следующей главе.

Сложно отрицать тот факт, что именно астрально-панегирическая топика имела важное значение для развития и закрепления символики и образности новой российской государственности. Можно ли, однако, говорить об некоей эстетическо-идеологической программе, т.н. «астральном империализме», проявившемся главным образом в панегирических стихотворениях, как утверждает американский исследователь Харша Рам?⁵¹² Несмотря на кажущийся очевидным ответ, утверждение нельзя назвать самоочевидным. У барочного писателя-полигистора, опиравшегося в первую очередь на клишированные приемы и готовые риторические формулы, очень сложно провести грань между использованием определенных эстетических инструментов, диктуемых системой поэтики, принятой автором, и идеологической программой, по каким-либо причинам самостоятельно им выдвинутой. Астрологическая символика является прекрасным инструментом для барочного поэта: при тяготении стихотворного искусства к эмблематичности,⁵¹³ система Аристотеля-Птолемея, зодиакальный круг, «великие и малые» небесные светила становятся тем материалом, который легко наполняется панегирическим и символическим содержанием, и при этом не теряет своей графичности.

В панегирической поэзии естественнонаучный аспект играет роль второстепенную, тем не менее, чтобы ориентироваться в астральной символике, необходима определенная базовая подготовка, информированность адресата. По-видимому, «Венец веры» и должен был отчасти служить своего рода подготовительным материалом, а гомилетические сочинения Полоцкого – закрепительным для восприятия астрологическо-космологических аллегорий и символов. Не стоит забывать о том, что литературная продукция барочных авторов не может оцениваться фрагментарно, необходимо рассматривать произведения автора в комплексе, даже если это работы других жанров. Ведь писатель, будучи «переводчиком слов Бога», подобен Создателю, и, не будучи в

⁵¹² RAM H., *The Imperial Sublime: The Russian Poetics of Empire*, Madison 2006, p. 37.

⁵¹³ САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко*, с. 88.

силах сотворить мир новый, он отражает его, следуя принципу мимесиса.⁵¹⁴ И если Бог является создателем мира физического, то писатель, уподобляясь ему, создает или отзеркаливает мир во всей его полноте, именно поэтому данная вставка неслучайна, более того, ее можно считать программной, даже если космология как таковая не стоит в самом центре интереса автора, не являющегося ученым-естествоиспытателем. Космологические темы и мотивы, обнаруживаются в богословских, гомилетических и поэтических работах Полоцкого, и отражение представленной им в «Венце веры» системы можно найти и в сборниках «Обед душевный» и «Вечеря душевная», в панегирических произведениях, вошедших в сборник «Рифмологион» и в поэтическом компендиуме-модели мира – «Вертограде многоцветном».⁵¹⁵ Особую важность и все приобретает астральная и космическая символика в панегирической топике как у Полоцкого, так и у более поздних представителей русского барокко.⁵¹⁶ Возможно, и государственный пафос Полоцкого стал также мотиватором для встраивания структурированной космологической картины мира в богословский трактат, и, одновременно, учебное пособие, поскольку использование астрологической символики предполагает информированность читателя в области космологической системы, на которую ссылается автор. Тем более, что иерархизированная система физического мира может в рамках поэтики уподобления быть транспонирована на прославление государственного строя и порядка, что было успешно реализовано Полоцким в его панегирических стихах. В этом смысле Полоцкий прочно встроен в те процессы, которые происходят в барочной культуре во всей Европе – религиозную борьбу, усиление абсолютизма и постепенную секуляризацию культуры.⁵¹⁷

Несмотря на критику еще при жизни Полоцкого и посмертное осуждение его богословских сочинений в 1690 г., традиции, которые он принес на московскую почву, укоренились и имели своих продолжателей, и именно поэтические сочинения Полоцкого стали тому гарантией, так как, прославлявшие государственную власть и одобренные адресатами, они легитимировали астрологическо-космологическую образность. Ко «второму поколению»

⁵¹⁴ САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко*, с. 36.

⁵¹⁵ Стоит отметить, что четыре работы, объединенные общим замыслом – «Венец веры», «Обед душевный», «Вечерю душевную» и «Вертоград многоцветный» Полоцкий считал главными в своем творческом пути. См.: САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко* с. 197.

⁵¹⁶ САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 142.

⁵¹⁷ ČERNÝ V., *Až do předsíně nebes*, s. 256.

силлабиков принадлежат ученики Симеона Полоцкого – Сильвестр Медведев, Карион Истомин, а также Мардарий Хоньков, служивший вместе с Медведевым и Истоминным в Книжной справе (будет кратко рассмотрен в следующей части данной работы). И в их сочинениях отразилась астрологическо-космологическая топика, активно использованная Полоцким.

3.6 Сильвестр Медведев

Сильвестр Медведев (1641 – 1691) был писателем и поэтом, выходцем из курской «непородной» семьи. Начав свою карьеру в Приказе тайных дел, он завоевал особое благоволение Алексея Михайловича, будучи направленным в Заиконоспасскую школу Симеона Полоцкого и став его учеником, а также основным помощником, редактором и позже – издателем его сочинений. В 1678 г. Медведев поступил в книжную справу Печатного двора, а в 1680 г., после смерти Полоцкого, он занял место своего наставника – придворного поэта, проповедника и богослова, сохраненное им и во время правления Софии Алексеевны. Сильвестр Медведев был участником богословского конфликта грекофилов и латинствующих, был обвинен в хлебопоклонной ереси и заговоре, покушающемся на жизнь Петра и патриарха Иоакима, расстрижен и казнен в 1691 году, в том числе на основании обвинения в том, что он якшался с некими «богоотступниками» и «волхвами».⁵¹⁸ Медведев, по-видимому, действительно пользовался услугами гадальщика и астролога из Речи Посполитой, который в русских документах фигурирует как Митька Силин, во время напряженного ожидания дворцового переворота последних месяцев правления царевны Софьи.⁵¹⁹

По мнению А.М. Панченко, факт обращения Медведева к астрологу доказывает, что «природные русаки, они в ворожбе по светилам ничего не смыслили».⁵²⁰ Пусть неглубокие, но какие-то познания об астрологии Медведев имел, как и уважение к астрологической прогностике. В историографическом труде «Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92 в них же что содеяся во гражданстве», Медведев упоминает о предсказании доктора Андреаса

⁵¹⁸ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 3, с. 354–359.

⁵¹⁹ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 215.

⁵²⁰ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 215.

Энгельгардта о том, что подданные восстанут против своих правителей, истощится казна, но те, кто почитает Бога, будут спасены. Это предсказание, по словам Медведева, доктор «сотвори [...] от великого слученія высочайших небесных планид Сатурна и Иовиша».⁵²¹

В стихотворчестве Сильвестр Медведев не просто продолжил традицию своего наставника: его творчество, по словам Л.И. Сазоновой, является исключительным по своим масштабам примером практики центона, т.е. составления стихотворений из строк других произведений, причем Медведев практически полностью опирается на творчество Симеона Полоцкого.⁵²² И в области астрологическо-космологической образности Сильвестр Медведев продолжил заданную Полоцким линию, ориентируясь в первую очередь на использование астральной топики в панегирических виршах.

В поздравлении царевне Татьяне Михайловне, тетке царя Федора Алексеевича, поэт сначала представляет космологическую картину, потом приравнивает мироздание к Церкви и ее святым, позже на небосвод помещает святую мученицу Татиану, в честь которой названа именинница:

Небо звездами зело украсися,
церковь всякими светла сотворися,
между ними же изрядно блистает,
ея же память днесь ся совершает,
и Татиана, свята мученица [...]⁵²³

Заметим, что Татьяне отведено место звезды. Место Солнца принадлежит правителям – сначала Федору Алексеевичу, далее царевне Софье. В панегирических произведениях, посвященных Федору Алексеевичу, Медведев полностью продолжает заданный Полоцким метод, использует его топику, иногда несколько упрощает текст, добиваясь большей выразительности:

В ресноту цари солнцем нареченни
Пресветлозарным и Богом храненни:
Ибо, яко то звезды освещает
И на тверди все что проявляет:
Тако царие в мире величеством славы,
Тех прославляет разумом си главы.⁵²⁴

⁵²¹ Сильвестр Медведев. Созерцание краткое. In: БОГДАНОВ А.П., (ed.) *Россия при царевне Софье и Петре I: записки русских людей*, Москва 1997, с. 45–200, с. 69.

⁵²² САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России*, с. 186.

⁵²³ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, Ленинград 1970, с. 190.

Быть Солнцем – это не только привилегия, но и обязанность, поскольку оно должно светить и помогать всему живому. Точно так же и у царя есть обязанность сиять светом своей славы и благочестия, служить примером подданным. Царский двор же строится по модели Симеона Полоцкого – царь как единственное светило, царица-Луна и звезды-придворные отражают свет.⁵²⁵ В одном из панегириков система меняется: российский царь остается Солнцем, тогда как звездами, его окружающими, становятся соседние правители:

Первый ты в царях миру Богом данных.
Инии звездам, точни могут быти,
Ты паче солнца, светла вижу жити.⁵²⁶

Во «Вручении благородной и христоролюбивой [...] Софии Алексиевны» Сильвестр Медведев адаптирует уже знакомое нам по лирике Полоцкого сравнение мудрости земной и мудрости небесной при помощи количественного соотношения:

Елико небо земли удаленно
и паче ея светло украшенно,
Толико мудрость, юже небо родит,
земную светом правды превосходит.
И паче земли коль небо велико,
мудрость небесна надземну толико,
Ею же, царство правящи, трудишься,
и тою россы просветити тщишься.⁵²⁷

В использованной здесь амплификации усиление направлено на идею величия образовательных идей царевны Софьи, превышающих земной масштаб, и, таким образом, приближающих саму царевну к персонам масштаба космологического. Царевна и сама сияет как Солнце.⁵²⁸ В панегирике царевне Медведев высказывается недвусмысленно: «Ваше пресветлое величество есть дом солнечный, жилище солнца истинного Христа Господа, [...] на лучах того ж самого солнца содержащийся».⁵²⁹ В этой похвальной рацее, построенной по правилам риторического искусства, Медведев сравнивает царевну с «солнечным

⁵²⁴ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 7.

⁵²⁵ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с.10.

⁵²⁶ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с.5.

⁵²⁷ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, с. 194.

⁵²⁸ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, с. 196.

⁵²⁹ БОГДАНОВ А.П., Сильвестра Медведева панегирик царевне Софье 1682 г. In: *Памятники культуры: новые открытия. Письменность, искусство, археология. Ежегодник*, Москва 1984, с. 48.

домом», который стремился найти Александр Великий, когда ему показалось мало всего мира земного. Софья, в отличие от Александра, является истинным солнечным домом, т.к. ее царство создано архитектором-Христом (Иисус, «сын Тектонов», т.е. сын плотника), а дом ее создан премудро (это читается в ее имени). Как мы видим, традиция использования космологических и астрологических мотивов была продолжена уже и «природным русаком», хотя он отталкивался уже в первую очередь от сочинений своего наставника, т.е. перенимал уже адаптированный вариант использования астральной топики.

Космологическая топка касается не только панегирических сочинений Сильвестра Медведева. Изображая ключевое событие истории – распятие Иисуса Христа в «Сказании о страстях Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», Сильвестр делает зрителями этого космического момента все девять ангельских чинов, обращаясь к каждому из них, а потом спускается в мир физический, точно так же выстраивая иерархию зрителей сверху вниз:

Небеса, звезды и вся семь планеты,
времена суть вся веков и вся леты,
Горы и холми, древа чудных зданий,
о земле, твердость вечных оснований,
Море, реки и все устройство –
зрите Христово днесь умерщвление!⁵³⁰

Как очевидно, в данном фрагменте представлен сильно урезанный вариант системы Аристотеля-Птолемея, где сверху находится уровень неподвижных звезд, далее идут семь планетарных сфер, отвечающих за исчисление времени, и в самом центре находится неподвижная Земля – основание зданий.

Пожалуй, в смысле космологической топики у Медведева наибольшего внимания заслуживает уже упомянутая нами рацея, которая отсылает и к более архаичному представлению о мире-доме, мире-здании, в отличие от представлений о сферическом универсуме. И пусть в данном смысле дом использован в метафорическом смысле, и точно так же может отсылать к системе Аристотеля-Птолемея, выбор этого топоса показателен с точки зрения восприятия мира. В целом же Медведев полностью продолжает линию Полоцкого, не привнося каких-то абсолютно новых элементов.

⁵³⁰ ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (eds.), *Памятники литературы Древней Руси, XVII век. Книга третья.*, с. 233.

3.7 Карион Истомин

Третьим значительным и, пожалуй, в одно время наиболее успешным силлабиком XVII века, пережившим своего земляка и родственника Медведева на 26 лет, был Карион Истомин (конец 1640-х – 1717), оставивший после себя обширное литературное наследие, из которого лишь часть была опубликована. Истомин начиная с 1679 года стал служить на Печатном дворе, позже был переведен в чтецы, и далее в справщики. Обратив на себя внимание патриархов, Карион стал писать для патриарха Иоакима проповеди, вел его переписку с восточными патриархами, т.е. выполнял функции личного секретаря, и продолжил их выполнять при преемнике патриаршего престола Адриане. К концу XVII века Истомин получил должность начальника Печатного двора. В 1690-е гг. Карион стремился занять должность воспитателя царевича Алексея, для которого составил «Букварь славенороссийских писмен со образованми вещей и со нравоучительными стихами», а также книги стихов «Рай умный», «Едем», «Екклесиа», «Полис» и др. Будучи одним из первых московских просветителей, Истомин вошел в историю именно как автор учебно-педагогических сочинений, в состав которых, кроме букварей и «Полиса», вошел и стихотворный «Домострой» (1696). Активной деятельности Кариона пришел конец в 1701 году, когда, лишившись покровительства патриарха Адриана, он был вынужден передать место начальника Печатного двора Федору Поликарпову.⁵³¹

Стихотворное наследие Истомина составляют сотни произведений самых разных жанров – орации и поэмы на случай, приветствия, поздравления, эпитафии. Истомин уже выступает как преобразователь придворного стиха – ориентируясь на самую разную аудиторию, он облегчает и делает более доступным свой поэтический язык.⁵³² Будучи просветителем, Истомин ставил познание, в том числе и в области естественных наук, исключительно высоко. Весь мир, по его словам, является объектом познания, т.к. был создан с этой целью:

Все убо вещи Богом сотворенны
в разсмотрителство людем положенны,

⁵³¹ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 2, с. 140–145.

⁵³² БОГДАНОВ А.П., *Естественнонаучные представления в стихах Кариона Истомина*, с. 261.

Да благомыслно тыя созерцают,
Всетворца Бога присно восхваляют.⁵³³

Именно развитие наук, включая богословие, социальные науки и естествознание должны прославить Россию, в учении – спасение. Это учение книжное, и книга является смысловым центром восприятия Вселенной. В поздравительном стихотворении царевичу Алексею Истомин дает свое толкование образу «мир как книга». В этой книге на первом листе располагается макрокосмос:

Небо – лист первый, слова по нем – звезды.
Солнце и Луна, ищут своя гнезды,
Солнце – точкою, Луна – запятою
День и ночь делят, по своему строю.
Поясов небес, дванадцать строки,⁵³⁴
Разумному в тех, успешны оброки.⁵³⁵

Здесь развивается уже знакомая нам по творчеству Полоцкого метафора «мир есть книга», и отдельные небесные тела получают определенные функции, приравниваясь к графической организации мира-текста. Как мир является упорядоченным и организованным, так и текст является четко ограниченной структурой, в которой каждому элементу определена точная роль. Структура этой «книги» несколько отличается от той, что была представлена у Полоцкого. У Истомина книга состоит всего из трех листов, где на первом располагается весь мир, на втором идет Земля и все вещи на ней, страны и города становятся буквами, неверие или ересь («злобожество») – это запятая, а вера – точка. На третьем листе расположен микрокосм-человек, соединяющий в себе «небо» и «землю». Отметим, что в триаде «архетипос» – «макрокосмос» – «микрокосмос», представленной Полоцким в «Венце веры» происходят некоторые изменения. Место «неба небес» уже заменяется небом физическим, а земля занимает отдельную позицию. Человек все еще понимается как существо дуальное, «по телу земен, по душе небесный», но небо уже описывается физическое, не эмпирей. И здесь мы наблюдаем отчетливую тенденцию к секуляризации, вероятно, не замеченную самим автором, предполагавшим, что познание – это в

⁵³³ БОГДАНОВ А.П. Естественные представления в стихах Кариона Истомина, с. 265.

⁵³⁴ Т.е. поясов получается двенадцать, что несколько отличается от геоцентрической системы у Полоцкого, представившего одиннадцать уровней. Возможно, двенадцатым можно считать неподвижную землю.

⁵³⁵ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с.527.

первую очередь реализация божественной воли. При этом небесная материя все еще превалирует над земной, но это материя, а не трансцендентность:

Возрю на небо, ум не постигает,
Славу бо Бога и твердь возвещает.
Смотрю на землю, ту притупляется,
Яко ни на чем та укрепляется.⁵³⁶

Для познания первого листа необходима наука, и ею в образности Истомина становится астрономия. Причем, учитывая, что, исходя из принципов ятроматематики, знание о движении небесных тел тесно связано с человеческим организмом, то астрономия-астрология – это наука «два в одном», наука как о макрокосмосе, так и о микрокосмосе, та мудрость, которой «здравствуют удобь человецы, и съчисляются времена и вецы». ⁵³⁷ Астрономия в сочинениях Истомина еще не отделена от астрологии, астрономы, наблюдающие за движением небесных тел, интерпретируют их с точки зрения знамений и геральдической астрологии:

Астрономы зрят ученьми по небу
Дознавающе в ходе звезд потребу:
Кия случаи имут постигати,
Над коим царством планеты случати.⁵³⁸

Описание солнечной системы и Истоминым используется как аллегория царского двора. В «Стихах на освящении храма», как и в «Книге любви знак в честен брак» Истомин приводит историю о Хосрове, построившем палату с моделью солнечной системы, возможно, почерпнутую из проповедей Галатовского:

Кесарь бо Кодрой палату содела
Та в себе небо звездами имела.
Солнце и луна по небу текоша,
Во дни и нощи часми чин ведоша.
Зодии тамо планеты и звезды
Хитро ходиша во своя их гнезды.⁵³⁹

⁵³⁶ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 294 – 295. Та же самая модель была Истоминым отработана и в другом контексте – стихотворении по мотивам *vanitas*, ср.: «Возрю на небо – ум не постигает, / како в не пойду, а Бог призывает. / На землю смотрю – мысль притупляется, всяк человек в ту смертью валяется». ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, с. 211.

⁵³⁷ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 387.

⁵³⁸ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 493.

⁵³⁹ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 296.

В панегирике храму этот образ используется для поддержания темы превосходства над иными строениями, в «Книге любви честен знак» он отсылает к уже хорошо знакомой нам аллегории солнечной системы как царского двора, где царь играет роль Солнца, царица – луны, звезды – царевны. Интересно, что «беги планет» здесь уже символизируют служилых людей, что подчеркивает ориентацию на деятельность, активную службу:

Беги же планет люди в службу верны,
Бояре, князи в готовость безмерны.⁵⁴⁰

Довольно подробно мироустройство описывается в рождественской орации 1689 года, где небо предстает с «внешней» и «внутренней» сторон. С внешней стороны находится «Империйско небо», обещанное человеку в момент своего создания. Это небо, сотворенное в начале, «великостью умом непонято», т.е. количественно непознаваемо, т.к. содержится в самом Боге. Внутренняя сторона неба имеет «дупла», т.е., по-видимому, отверстия для небесных телес, и в середине находится шишковидная Земля, утвержденная ни на чем, а вокруг нее вращаются светила, причем Солнце больше Земли:

Внутри тое Небо зело дуспенато,
В среди ни на чем Землю не подъято.
Солнце по тверди течет непрестанно,
Болши от Земли, светило избранно.⁵⁴¹

Другие небесные тела, т.е. звезды и луна «текут в своем чине», т.е. так, как им положено. Небесные тела не движутся сами, но следуют божественной воле. Бог же может и менять установленные им законы движения, что случилось в случае Вифлеемской звезды:

А что ты звезда, ступила с гнезда,
По аеру ходишь, что днесь в диво водишь. [...]
Не во оризонте та звезда ходила,
Но царей в поклон ко Хрису водила.⁵⁴²

Присутствует в орациях Истомина и зодиакальная символика, где одновременно веселятся и прославляют Творца как небеса, светила, знаки зодиака, так и изучающие их астрологи:

⁵⁴⁰ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 197.

⁵⁴¹ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 455.

⁵⁴² БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 460.

О сем небеса зело веселятся,
Светила в тверди безмерно светятся.
Животна тамо звезды Зодиаки
Ходы си правят Близнецы и Раки, [...]
Звездословов всех они созывают
Царя всетворца на Земли являют.⁵⁴³

В астральной образности Истомин немного более конкретен, чем Полоцкий и Медведев, оперировавшие клишированными аллегориями «царя солнца», и отличается определенной смелостью, так как в его оде на рождение царевича Алексея Петровича Бог, давший закон звездам, показал именно в российском небе свою мудрость:

Бог же творец наш звездам закон давший,
В небе российском мудрость показавый.⁵⁴⁴

Система, от которой отгалкивается Истомин – все та же геоцентрическая модель. Утверждение А.П. Богданова о том, что Истомин был знаком с гелиоцентрической моделью, сделанное исследователем на основании рисунка из авторской рукописи ГИМ. Чуд. № 100/302,⁵⁴⁵ не совсем верно: если присмотреться к этой схеме повнимательнее, то мы увидим здесь не гелиоцентрическую, но геоцентрическую модель, где окруженная светом земля освещается луной, а антропоморфное Солнце находится на четвертом по порядку поясе (с подписью «кола сия шире земли», более того, в этой системе обнаруживается исключительная странность: Меркурий («ermis») расположен над Юпитером, на его же месте на втором от Луны поясе обозначен Сатурн, «Афродита» расположена на третьем поясе – типичная позиция для системы Аристотеля-Птолемея, но при этом на четвертом поясе, где расположено Солнце, есть подпись «Devnica sredina».⁵⁴⁶ В любом случае, эта система, благодаря лучам, исходящим от Земли, гелиоцентрической не является: более того, речь идет о перемешанном порядке светил системы Аристотеля-Птолемея.

Карион Истомин вошел в историю как активный просветитель, причем направивший свои усилия не только на просвещение взрослых или молодежи, но и самых юных учеников и даже учениц. В первый русский иллюстрированный

⁵⁴³ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 592.

⁵⁴⁴ БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества*, с. 493.

⁵⁴⁵ БОГДАНОВ А.П. Естественные научные представления в стихах Кариона Истомина, с. 268.

⁵⁴⁶ ГИМ. Чуд. № 302, л. 274.

букварь, адресованный Наталье Кирилловне и изданный в 1696 году, Истомин включил и рождественские стихи, описывающие мироздание, и свою версию мира-книги, адресованную царевичу Алексею.⁵⁴⁷ Содержание букваря пусть и не было настолько обширным, как «Orbis pictus» Яна Амоса Коменского, но следовало тому же принципу наглядности, что обосновал чешский педагог-реформатор. В этом букваре мы найдем и особое внимание к звездочетцам и астрономам (см. рис. 2)



Рис. 2. Буква «Зело». Карион Истомин, *Букварь*, Москва 1696

У Кариона Истомина звездочетцем был как астроном, так и астролог. Однако понимание различий между первым и вторым уже начало проникать и на российскую почву – об этом писал в «Сказании о семи свободных мудростях» Николай Спафарий.

⁵⁴⁷ См. ИСТОМИН Карион, *Букварь*, Москва 1696, лл. 49, 51, 66–67.

3.8 Компилятивно-переводная книжность последней четверти XVII века.

Николай Спафарий

В 1672 году Николай Спафарий (1636 – 1708), дипломат и книжник, выходец из Молдавского княжества, известный в первую очередь благодаря своим географическим трудам, возникшим на основании его путешествия в составе посольства в Китай, написал «Книгу избранную вкратце о девятих мусах и о седмех свободных художествах». Источниками для этого компилятивного трактата послужили в том числе два распространенных в Европе XVII в. издания – «Иконология» Ч. Рипа и «Образы античных богов» В. Картари.⁵⁴⁸ Астрология здесь представлена как седьмое свободное художество, при этом дифференцируются астрология и астрономия: «Разнствуются убо астрология от астрономии, яко астрология учит о совершенстве звезд и их ползе, астрономия же учит о движении звезды».⁵⁴⁹ В этом трактате астрология понимается как учение, объясняющее движение и силу звезд. Согласно Спафарию, к главному принципу астрологии относится то, что «звезды наклоняют, не понуждают», т.е. влияние небесных тел на волю человека ограничено, оно создает лишь некоторые предрасположенности, но не существует предопределения человеческой деятельности. Спафарий утверждает, что астрологию изучать необходимо, поскольку, во-первых, именно Адам был «искуснейший астролог», ссылаясь на Иосифа Флавия.⁵⁵⁰ Во-вторых, поскольку небо – больше всего, что было сотворено Богом, и именно оно является местопребыванием ангелов. В-третьих, поскольку небо неизменно по своей сущности и движению. В-четвертых, поскольку наблюдение за звездами представляет для человека «сладчайшую вещь». В-пятых, поскольку посредством познания движения небесных тел познается мудрость и благодать Бога, а также это полезно для сельского хозяйства. В трактате астрономия преподносится как некая вершина познания мира: «Есмь бо последняя местом, первая же действием от Творца моего и Бога, в четвертый день сотворена есмь, сиречь солнце, луна и звезды вся и постави мя на

⁵⁴⁸ БЕЛОБРОВА О.А., К изучению «Книги избранной вкратце о девятих мусах и о седмех свободных художествах» Николая Спафария. In: *ТОДРЛ*, Т. 30, Ленинград 1976, с. 307–317.

⁵⁴⁹ БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий. Эстетические трактаты*, Ленинград 1978, с. 45.

⁵⁵⁰ Ср. в «Иудейской истории» Флавия о том, как Адам совместно с Сифом открыли астрологию: «*Illi autem omnes bona indole praediti tum eandem terram sine seditione incolebant beati, nulla re molesta illis, quoad viverent, accidente, tum sapientiam circa coelestia et eorum ornatum excogitaverunt*». FLAVIUS J. *Flavii Josephi Opera, graece et latine*, Vol. 1, Paris 1845, p. 8.

тверди небесней».⁵⁵¹ Здесь наука отождествляется с самим объектом познания, получая исключительное значение. Мир предстает перед нами в строго структурированной форме: «И тако Бог мой прехождение мое по планитам высоты небесныя по чину чреды коегождо аера учини, якоже в книзе шествием и действием явлюся всяко».⁵⁵² Таким образом, система, в которой у каждого небесного тела есть строго ограниченные рамки, предполагает и строго ограниченное и классифицируемое воздействие определенного тела на отдельные явления. В то же время, все светила и небесные объекты исполняют исключительно служебную, подчиненную функцию, ср.: «И прочия планиты по чину своего устава и зодии по течению своему служат во славу совершающего вся не в прирожение вины благому и злу [...], но в просвещение ноши и дне и во явление времен всячества».⁵⁵³ Астрономия как предмет изучения предстает в трактате как весьма трудная, но полезная наука, необходимая многим – как земледельцам, мореплавателям, так и тем, кто занимается проблемами времени и его течения.

Перу Николая Спафария принадлежит еще один трактат, в котором содержится космологическая информация – это «Арифмология», сочинение научно-справочного характера, являющейся адаптированным переводом сочинения «Arithmologia ethica» из Энциклопедии Иоганна Альстеда, учителя Яна Амоса Коменского,⁵⁵⁴ протестантского богослова и энциклопедиста, значительную часть мышления которого также занимала эсхатология, объединяющая энциклопедическую хронологию истории, астрономическо-астрологические циклы и библейские пророчества.⁵⁵⁵ В этом трактате все сущее представлено в форме чисел, начиная с девяти ангельских чинов и заканчивая перечислением императоров Священной Римской империи. Из космологической информации здесь есть перечисление семи планет, четырех стихий, четырех времен года, четырех частей Вселенной, двенадцати знаков зодиака.⁵⁵⁶ Еще больший интерес вызывает незаконченная «Книга иероглифическая»,

⁵⁵¹ БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий*, с. 46.

⁵⁵² БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий*, с. 46.

⁵⁵³ БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий*, с. 46.

⁵⁵⁴ БЕЛОБРОВА О. А., Об источниках «Арифмологии» Николая Спафария. In: *Русская литература*, №2, 1980, с. 131–134.

⁵⁵⁵ URBÁNEK V., *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008, s. 20.

⁵⁵⁶ БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий*, с. 87–87.

повествующая о иероглифической культуре древних египтян, где цитируются Фалес Милетский, Пифагор, Платон, Анаксагор, Аристотель, Птолемей, а также святые отцы – Дионисий Ареопагит, Августин, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский и др. В этом трактате,⁵⁵⁷ отмеченным влиянием герметизма, мир предстает как символ и расшифровка символа, прямое отражение Бога. Образ Бога должен изображаться в синей одежде, как и образ неба, но он не может иметь единого цвета, как и небо, меняющее свои цвета в зависимости от погоды. В руке Бога – пояс, как и звезды, зодиакальный круг, течение времени. Еще одно изображение мира – это человек с козлиным лицом, где красное лицо – стихия огня, рога – солнце и луна, пестрая кожа – звезды, шерсть – деревья, козлиные ноги – твердость земли, свирель – гармония небес и семь планет. Еще одно символическое описание мира – это человек в дорогой одежде, символизирующей стихии, несущий на плече золотой круг – небо. Солнце может быть представлено как птица-феникс, время – как василиск. Наиболее любопытен фрагмент, где автор ссылается на «Ермиса тревеличайшего»,⁵⁵⁸ сообщая, что «земля не токмо движется, но и различным движением движется».⁵⁵⁹ При этом земля сравнима с другими стихиями, поскольку она кажется недвижимой, но на самом деле находится в движении. Необходимость земли пребывать в движении объясняется символически: то, что рождает и питает, не может пребывать без движения. Кроме того, в мире все пребывает в движении – звезды-глаза мира, растения-волосы, руда и камни – кости мира. Напомним, что движение Земли было важной темой для самого известного представителя герметической традиции – Джордано Бруно. Информацией о том, насколько под влиянием этих идей находился Николай Спафарий и имело ли это какие-либо последствия, мы пока не располагаем.

Сочинения Спафария нельзя назвать особенно популярными в русской среде, хотя и каком-либо широком распространении их говорить не приходится. Совершенно иначе дело обстоит в случае компилятивно-переводного труда другого эмигранта – Андрея (Яна) Белобочко, а именно «Великой науки Раймунда Люллия».

⁵⁵⁷ На данный момент трактату не посвящались специальные исследования. Отмечена зависимость трактата от «Иероглифики» Пиерио, «Иконологии» Ч. Рипа и др. См.: БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий*, с. 21.

⁵⁵⁸ Гермес Трисмегист – мнимый автор сочинений Герметического корпуса, отождествляемый также с греческим богом Гермесом и египетским богом Тотом.

⁵⁵⁹ БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий*, с. 133.

3.9 Андрей Белобоцкий

Биография Андрея Белобоцкого (сер. XVII – нач. XVIII в.) во многом остается загадкой: этот переводчик и писатель, поляк по происхождению, приехавший через Ригу в Смоленск в 1680 г. и после конфликта с местными иезуитами перебравшийся в Москву в 1681 г., вероятно, провел значительную часть своей жизни в Европе, путешествуя по Франции, Испании, Италии и Германии,⁵⁶⁰ однако где и как он получал свое образование, неизвестно.⁵⁶¹ В Москве карьера Белобоцкого складывалась непросто: он имел конфликт с Сильвестром Медведевым, был обвинен в ереси другим выходцем из Польши – Павлом Негребицким, а позже – братьями Иоанникием и Софронием Лихудами и Евфимием Чудовским.⁵⁶² Что касается литературной деятельности Андрея Белобоцкого, то ему принадлежат сочинения «Исповедание веры», перевод книги Фомы Кемпийского «О последовании Христу», стихотворные сочинения «Краткая беседа милости со истиною о Божии милосердии и мучении», «Пентатеугум, или Пять книг кратких о четырех вещах последних, о суете и жизни человека» и сочинения, созданные на основе логического учения средневекового каталанского философа Раймунда Луллия (ок. 1232 – 1315) – «Риторика Раймунда Люллия» и «Великая и предивная наука Раймунда Люллия», а также перевод «Краткая книга Раймунда Люллия». Для нас наибольший интерес представляет «Великая наука», во-первых, поскольку именно в ней в пятой части «О существах» представлена картина космоустройства, во-вторых, поскольку это сочинение получило весьма обширное распространение среди русских читателей в XVIII веке, более того, еще до самого составления книги (1698/99) московское общество в начале пребывания Белобоцкого в Москве имело возможность ознакомиться с основами луллианского учения в устной форме из его рассказов.⁵⁶³

«Великая наука» не является переводом сочинения «Ars magna» каталанского мыслителя или какого-либо другого сочинения Луллия, более того, предположение о том, что мы имеем дело с переводом западноевропейского

⁵⁶⁰ SUCHANEK L., *Thanatos i eschatologia. Z obserwacji nad poezją baroku rosyjskiego*. In: *Rocznik Komisji Historycznoliterackiej*, T. 12, Wrocław 1974, s. 13

⁵⁶¹ КУЛЬМАТОВ В.А., Луллианские произведения А.Х. Белобоцкого In: *ТОДРЛ*, Т. 59, Санкт-Петербург 2008, с. 360–361.

⁵⁶² *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 1, с. 128.

⁵⁶³ КУЛЬМАТОВ В.А., Луллианские произведения А.Х. Белобоцкого, с. 358

комментария к сочинению не нашло подтверждения.⁵⁶⁴ Текст Белобоцкого, по мнению В. А. Кульматова, является переработкой латинского оригинала Луллия как на уровне глав, так и на уровне текста самих глав.⁵⁶⁵ Ориентируясь на русского потенциального читателя, Белобоцкий стремился пересказать в популярной форме метод Луллия как форму энциклопедической организации всех наук и всего комплекса знаний.⁵⁶⁶ Не является исключением и глава третья «О третьем существе сиречь о небе» из пятой части книги, посвященной девяти субъектам в их иерархическом порядке по классификации Луллия – Богу, ангелам, небу, человеку, мыслящему, чувствующему, растительному, стихийному и инструментальному.⁵⁶⁷

Небо в этой иерархической модели занимает третье место (ср. выше похожее построение у Полоцкого), являясь промежуточным звеном между ангелами и человеком. Применительно к небу чаще всего у Белобоцкого используется определение «плоть»: «Небо есть плоть чистая, светлая, твердая, несмешенная, нетленная, по естеству своему кругом движимая. Небо в сея плоти есть ближайшее, изливает убо доброту свою, во всяку плоть созданную землю греет, огонь, воздух, и воды течением своим подвигает и пречищает».⁵⁶⁸ При этом небо, будучи плотью, не является одушевленным существом, хотя ему и присущи мудрость, прозорливость, любовь, ум и даже воля: «Небу причитаются качества всяя плоти честнейша[...], яко мудрость, прозорливость, любовь и протчая яже глаголется о уме воли. Пространнейшее и недоуменнейшее есть. [...] качества свойственна существам разумным, чувственным, и прозябающим, не причитаются небу, [...] иже небо говорят быти бездушно. Небо со всеми совершенствы своими отглашается к Богу, о котором пребывает и движется. Движитися озывается к перводвижущему всю тварь Богу неподвижному от иннаго: но волею своею свободно движущися в действиях своих».⁵⁶⁹ Воля при этом понимается несколько иначе, чем воля разумных или чувствующих существ:

⁵⁶⁴ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Великая наука Раймунда Люллия» и ее читатели. In: *XVIII век. Вып. 5*, Москва–Ленинград 1962, с. 337–338.

⁵⁶⁵ КУЛЬМАТОВ В. А. От «Ars magna» Р. Луллия к «Великой науке» Белобоцкого In: *Verbum, Вып. 5, Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт*, Санкт-Петербург 2001, с. 291.

⁵⁶⁶ КУЛЬМАТОВ В. А. От «Ars magna» Р. Луллия, с. 293.

⁵⁶⁷ Пятая часть «Великой науки» соотносима с девятой главой «Ars magna» Луллия, однако это соотнесение лишь формально, благодаря значительной переработке текста у Белобоцкого.

⁵⁶⁸ Мы пользовались рукописью первой четверти XVIII в. РГБ. фонд Ф.И. Буслаева (далее – ф. 396) № 22, л. 157 об.

⁵⁶⁹ РГБ. ф. 396 № 22, л. 159 об.

«Небо волею, а не силою движется, естественною силою имея к течению себе подающему, которая воля, аще несть разумна или чувствительна».⁵⁷⁰ Будучи наделенным способностью влиять на все существа, расположенные ниже его по иерархии, небо влияет на человека и его органы чувств, а также на стихии, и не только согревает землю, но и проникает своей силой в земные глубины, влияет на металлы и драгоценные камни, передавая им лекарственные, питательные и «нетленные» свойства. При этом на волю человека небо влияния не имеет, хотя Белобоцкий и упоминает о споре между богословами и астрологами о том, влияет ли на судьбу и действия человека то, под которой планетой он был рожден. Как будет продемонстрировано ниже, это утверждение не помешало Белобоцкому включить в свой трактат информацию чисто астрологического характера о влиянии небесных тел и знаков зодиака на определенные свойства человеческого характера.

По своему составу небо однородно, и именно этим объясняется его нетленность: если в человеке присутствует конфликт духа и плоти, то небо – «плоть присно пребывающая, и не прменитая кроме течения своего».⁵⁷¹ При этом темпоральная бесконечность неба относительна: небо может быть названо вечным «не по начале пребывания своего вечнаго [...], но по нескончанию своему». Движение неба, будучи постоянным, неизменно, небо «не творит весною лето», и не имеет «противнаго движения». При этом Белобоцкий приводит и теорию «нынешних мудрецов» о том, что движение неба обеспечивают ангелы. Разумеется, говоря о «нынешних мудрецах», Белобоцкий не могу иметь в виду философов или ученых конца XVII века: возможно, здесь есть определенная попытка несколько адаптировать изначально спорный для православного читателя текст, не выводя проблематичные утверждения в аксиому, точно так же, как не дается однозначного ответа на вопрос влияния небесного движения на человека. Позже приводится и другая теория о движении неба, согласно которой небо имеет в своем движении «противность», т.к. два круга, находящиеся выше планет, движутся в разном направлении: один с востока на запад, другой – с запада на восток.⁵⁷² Противоречия не исчерпываются двумя концепциями движения. Белобоцкий утверждает, что небо в пребывании равно ангелам и

⁵⁷⁰ РГБ. ф. 396 № 22, л. 158 об.

⁵⁷¹ РГБ. ф. 396 № 22, л. 158.

⁵⁷² РГБ. ф. 396 № 22, л. 162.

бессмертным душам, но при этом оно «менши есть разумныя твари безсловесно убо есть. Сказуют же убо неции, иже по достоинности естества своего честнейши муха неба, чюствует убо муха, а небо чюств лишено есть».⁵⁷³

Структура видимого универсума в «Великой науке» является упрощением Аристотелевской модели, причем приводятся сразу несколько делений: структура из девяти кругов и десяти кругов, трехчастное деление на подлунный мир, надлунный мир, состоящий из эфира и эмпирей (причем здесь составитель ссылается на «Видение апостола Павла», который был взят на третьем небе и увидел престол Божий, а не «круг Афродиты планеты»), и даже теория о том, что высшее небо является четырехугольником.⁵⁷⁴ Расположение планет, о котором в памятнике упоминается несколько раз,⁵⁷⁵ типично для системы Аристотеля-Птолемея: это Земля, Луна, Ермис (Меркурий), Афродита (Венера), Солнце, Аррис (Марс), Зевес (Юпитер), Крон или Сатурнус, сфера звездного неба, неподвижное небо и эмпирей. Планеты движутся по двум кругам – «концентрикус» и «еуценстрикус» (вероятно, имеются в виду деференты и эпициклы). Указаны также размеры светил, расстояния между ними, время обращения вокруг Земли.⁵⁷⁶ Эти данные весьма любопытны, т.к. они в какой-то мере противоречат и друг другу, и здравому смыслу. Вот какие данные⁵⁷⁷ об отдельных небесных телах приводятся в «Великой науке»:

Земля – окружность 252 000 поприщ. Расстояние до Луны – 125 поприщ или 750 поприщ, указаны два значения.⁵⁷⁸

⁵⁷³ РГБ. ф. 396 № 22, л. 161 об.

⁵⁷⁴ Теория о четырехугольном эмпирее опирается на представление о том, что эмпирей, в отличие от остальных небесных сфер, является неподвижным. Т.к. естественное движение свойственно кругу, а квадрат неподвижен, то, следовательно, форма эмпирей квадрат. См.: GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs*, p. 120–121.

⁵⁷⁵ РГБ. ф. 396 № 22, лл., 160, 163 об.

⁵⁷⁶ Заметим, что в оригинальном труде Луллия никакой числовой информации нет, ср.: LULL R., *Illuminati sacre pagine p'fessoris amplissimi magistri Raymundi Lull. Ars magna, generalis et vltima*, Lyon 1517, f. 55v–57 v.

⁵⁷⁷ В отдельных рукописях данные могут не совпадать. Не имея возможности ознакомиться с автографом, приводим данные по РГБ. ф. 396 № 22, л. 159, 160, 160 об. В рукописи, которой пользовался Б.Е. РАЙКОВ, данные отличаются, ср.: РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, с. 62–63.

⁵⁷⁸ Под «поприщем» здесь понимается греческий стадий, равный 178 метрам. Полученные Эратосфеном в III в. до н.э. данные о земной окружности, равной 252 000 стадиев, могут быть интерпретированы и с учетом египетского стадия, равного 157 м., что дает более точный по отношению к реальным данным результат.

Луна находится на расстоянии 62,5 поприщ от Меркурия и 252 поприща от Солнца, имея при этом размер больше Земли в 1,25 раз. Вокруг Земли Луна обращается в течение 28 дней и 6 часов.

Меркурий больше Земли в два раза, расстояние до следующих светил не указано, время обращения – 4 месяца, 17 часов и 56 минут.

Венера больше луны втрое, расстояние до следующих светил не указано, время обращения – 19 месяцев и 7 часов.

Солнце больше земли в 162 раза, расстояние до следующих светил не указано, время обращения – 24 часа.

Марс – ненамного больше Земли (в 1 и 1/3 раза), расстояние до следующих светил не указано, время обращения – 686 дней.

Юпитер больше Земли в 98 раз, находится на расстоянии 62,5 поприщ от Сатурна, время обращения – 20 лет и 315 дней.

Сатурн больше земли в 21 раз, находится на расстоянии 188,5 поприщ от тверди, время обращения не указано.

Интересно, что здесь смешиваются данные: у Солнца указан ежедневный, а не годовой цикл, у остальных светил речь идет полном цикле. О звездной сфере мы также получаем противоречивые данные. С одной стороны, в трактате говорится о том, что в размер перводвижимого неба, заключающего в себе «всю тварь плотскую», определить невозможно, т.к. оно превосходит собой «всякую великость размеримую»: «ни великости всимья считаемя или плывущия плоти подобием мерися».⁵⁷⁹ Его обращение по преданию «Иосифа жидовина» совершается в течение 6000 лет, а по «преданию древних философов» – 15000 лет. С другой же стороны, учитывая, что указаны данные о расстояниях до отдельных светил и в том числе расстояние до перводвижимого неба, то можно попытаться приблизительно рассчитать его объем. И тогда получится, что этот космос очень маленький, а светила, при этом, огромны, при небольших расстояниях между ними. Приводя данные, Белобоцкий ссылается уже не на Луллия, а на различных «острологов», в том числе на Пифагора и Кардано.⁵⁸⁰ Это прямо указывает на то, что данный труд – это компиляция из разных источников, и потому данные могут смешиваться и противоречить друг другу. Кроме того, нельзя исключить и

⁵⁷⁹ РГБ. ф. 396 № 22, л. 159.

⁵⁸⁰ Джероламо/Иероним Кардано (1501 – 1576) – итальянский философ, медик, математик и астролог, автор огромного (более 130) корпуса трудов, в т.ч. трудов по математике, механике, алхимии, медицине.

ошибки переписчиков, которые могли привести к «уменьшению» космоса. В тексте смешиваются поприща (которые могли иметь разные значения) и мили, в названиях планет используются как грецизмы, так и эллинизмы, что указывает на использование целого ряда источников и несколько поспешную работу автора-компилятора, стремившегося не создать целостную систему, но продемонстрировать весь объем доступных ему натурфилософских познаний.

Кроме физических данных, описываются и другие свойства планет. Сатурн бледен, как свинец (на который он также воздействует), естество имеет сухое и холодное, он вызывает меланхолию, сгущает и затемняет кровь, наводит печаль, холод, лень, упрямство, жестокость, неблагодарность, воровство и даже саму смерть. При этом его небо – еще и местопребывание святых, тех, кто ненавидит грех, умерщвляют плоть и смиренных, они, наказанные добровольно, находятся там и не попадают в ад.

Юпитер светлее других планет, его естество «в мере», т.е. не холодное и не горячее, не сухое и не мокрое, он создает веселые, радостные, полезные и счастливые вещи, воздействует на олово. На его небе находятся милосердные благодетели и помощники.

Марс имеет красный цвет «яко пламень огненный», он сухой и горячий, возбуждает гнев, вражду, войну, но и дает человеку смелость и силу, воздействует на железо. На его уровень попадают борцы – с плотью, дьяволом, неповинно страдающие и мученики.

Солнце – источник и творец света, владыка тепла, оно согревает и в меру сушит, помогает жизни, дарует честь, славу, достоинство, воздействует на золото. На его небе находятся благочестивые люди и чудотворцы.

Венера создает любовь и дружбу, но также пособничает прелюбодеянию, она благоприятствует делам, воздействует на медь. На ее небе находятся любящие Бога и поклоняющиеся ему и святым иконам.

Меркурий обостряет разум, желание учиться и спобствует красноречию, это помощник в судебных разбирательствах, потворствующий хитрости, он укрывает воров, поэтому он может быть даже хуже, чем Сатурн, т.к. Сатурн предаёт воров смерти. Из металлов ему покоряется ртуть. Его небо – это небо церковных учителей, проповедников слова Божия, мудрецы и отцы церкви.

Луна – владычица влажности, как и Солнце, она больше всех воздействует на человека, поскольку в человеке «два начала суть жизни, прирожденная теплота

и прирожденная мокрота». ⁵⁸¹ Луна воздействует на серебро и на перемены в жизни. На ее небе находятся пустынники и монахи.

Знаки зодиака также имеют свое толкование и покровительствуют разным людям. Овен – знак смиренных, Телец – трудолюбивых, Близнецы – дружелюбных, Рак – тех, кто отвращается от злых путей, Лев – сильных в борьбе с плотью, миром и дьяволом, Дева – чистых, Весы – судей праведных. Однако следующие знаки – покровители пороков: Скорпион – еретиков, Стрелец – гонителей церкви, Козерог – блудников, Водолей – пьяниц, а Рыбы – буйных и невежественных. О прочих же созвездиях автор говорит так: «Прочих небесных знаков, медведя главы конской, занукулы или пса болшаго и меншаго змия, медузы главы, и хвоста змеевы возницы, кастора, и полякса, пляет, и хияд и сим подобных не возпоминаю яко сия без искусности во астрологии изьявлена быти не могут». ⁵⁸²

Космологическую часть «Великой науки» можно считать своеобразной суммой мироведческих знаний, доступных человеку средней образованности по модели до научной революции XVII века. Эта сумма приходит в Россию с опозданием, чтобы быстро смениться уже формальным образованием, получаемым в возникавших в конце XVII – начале XVIII века учебных заведениях, начиная со Славяно-греко-латинской академии и позже в Школе математических и навигацких наук, Артиллерийско-инженерной школе, Морской академии, Академии наук и Академическом университете, Московском университете и др. Космология «Великой науки» густо приправлена астрологией, не несет целостного характера и по сути своей целиком основывается на сочинениях западных средневековых авторов. Компилятивный характер этой части текста можно сравнить с похожей компиляцией в «Венце веры» у Полоцкого, который, однако, в отличие от Белобочко, не допускал расхождений в астронимах и был намного осторожнее в астрологических вопросах, однако точно так же предоставлял противоречивую информацию о размерах Вселенной. В этой эклектичности, предоставлении читателю разнообразных и часто слабо связанных между собой сведений о мире, мы видим знаковую черту литературы барокко, создающей пестрый мозаичный универсум, мир-книгу, в которой могут

⁵⁸¹ РГБ. ф. 396 № 22, л. 164.

⁵⁸² РГБ. ф. 396 № 22, л. 163.

существовать противоположности, парадоксы и противоречия.⁵⁸³ Похожий мир противоположностей открывается нам и в «Пентатеугуме» – наиболее ценном стихотворном произведении Белобоцкого, не нашедшем, однако, широкого распространения.

«Пентатеугум, или Пять книг кратких о четырех вещах последних, о суете и жизни человека» – поэма, написанная под влиянием немецких латиноязычных авторов – Матфея Радера, Иоганна Нисса и Якоба Бальде, а также польского поэта Зигмунта Брудецкого, переведшего сочинения Радера и Нисса на польский язык.⁵⁸⁴ В этом довольно объемном стихотворном сочинении о смерти, Страшном суде, рае, аде, суете человеческой жизни, мы можем встретить и типично барочную астрономическо-астрологическую образность. Само сочинение открывается воззванием к двум великим светилам:

О светлейше злата солнце, луно, чиста паче сребра,
Смерть блискую слышит сердце, мне умрети, вам жизнь добра.
Два светила в день и ночи, ваш век старости не знает.
Нам сон смерти лезет в очи, старых и молодых страшает.⁵⁸⁵

Здесь мы видим ссылку на то представление о нетленности и бессмертии небесной материи, о котором Белобоцкий писал в «Великой науке». Бесконечный бег светил находится в контрасте с конечностью человеческой жизни. Звезды и созвездия влияют на жизнь человека, но их влияние заканчивается в момент его смерти:

Звезды на небе светите, планит кругом ходите,
Сестры Плеяды, простите, дождь нам в жарах посылайте.
Кастор и Полюкс, ваша милость явна по морю плывущим.
Нам не поможет звезд ясность, с корабле жизни тонущим.⁵⁸⁶

Кроме контрастов, в этой картине наличествует и парадокс: на небе постоянно происходит движение, «луны круг пременний колесом по небе ходит», но при этом настоящее непостоянство свойственно именно земле, пребывающей неподвижно: «[...] земли круг вселенний колесом премены бродит».⁵⁸⁷

⁵⁸³ О пестрой картине барочной гомилетики см.: SLÁDEK M., *Vítr jest život člověka*, s. 22.

⁵⁸⁴ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого. (Из истории польско-русских литературных связей) In: *ТОДРЛ*, Т. 21, Ленинград 1965, с. 41–43.

⁵⁸⁵ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого, с. 44.

⁵⁸⁶ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого, с. 44.

⁵⁸⁷ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого, с. 61.

Космологическая образность присутствует и в описании картин вечного блаженства. Уже сам взгляд на небесные светила приближает человека к обретению рая:

Не стой глупче, забавия беседою со звездами.

А мыслию поспеши к небу с своими нуждами.⁵⁸⁸

Однако просто восхищенного наблюдения за звездами недостаточно, желательно знать и их названия и происхождение астрологической образности:

Взгляни се, воззри тый, прави Боот в звездечном наместе.

Полюкс и брат Кастор стоит, семь сестр Плеад в одном месте.

Се Орион меч являет, стрелец с луком выступает,

Звезда звезду настигает, светла дорога их стает.⁵⁸⁹

Наблюдение за звездами и возвышенные мысли должны помочь «оставить земли низкости» и вознестись в «середины круга неба», т.е. на эмпирей: «Где ся кончит пояс мира, тамо спешити потреба».⁵⁹⁰ На небе, помимо других чудес, можно встретить и явления, типичные для апокрифической образности – Солнце на огненных конях (и не одно), луну в золотом возе. Причудливость, соединение несоединяемого, соседство астрологической образности, языческих и апокрифических символов с христианской моралью – все это является неотъемлемой частью культуры барокко, в которой мир, как и книга, может вместить все и сразу. Похожую образность мы уже наблюдали в гомилетических сочинениях Галытовского, в панегириках Полоцкого, со сходными приемами будет оперировать и Стефан Яворский.⁵⁹¹

Если «Пентатеугум» и не нашел своего читателя, то «Великая наука» распространилась в России в самой разнообразной среде, включавшей как представителей «третьего сословия» русского общества XVIII века – купцов, крестьян, мастеровых, старообрядцев, так и представителей образованного общества – от последователей Якоба Беме, кружка Н.И. Новикова и русских мистиков начала XIX века.⁵⁹² Однако об авторстве Белобочко по отношению к «Великой науке» начали говорить исследователи в конце XIX в.⁵⁹³ Активный

⁵⁸⁸ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобочко, с. 58.

⁵⁸⁹ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобочко, с. 58.

⁵⁹⁰ ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобочко, с. 58.

⁵⁹¹ См. COLLIS R., *Merkavah Mysticism and Visions of Power in Early Eighteen-Century Russia: The New Year Panegyrics of Stefan Javorskij, 1703-1706*. In: *Russian Literature*, vol. 75, no.1, 2014, p. 73–109.

⁵⁹² КУЛЬМАТОВ В.А., *Луллианские произведения А.Х. Белобочко*, с. 356.

⁵⁹³ КУЛЬМАТОВ В.А., *Луллианские произведения А.Х. Белобочко*, с. 354.

читательский интерес к работам Белобочко может говорить и о необходимости наверстать тот познавательный этап, который был уже пройденным для читающей публики в западноевропейской среде. Слишком резкий переход от одного типа культуры к другому (можно здесь использовать определение Л.А. Черной «культура познающего разума»)⁵⁹⁴ не мог не оставить лакун, требовавших заполнения. Текст «Великой науки» был одним из тех промежуточных звеньев, восполнявших не образовательные, но эпистемологические пробелы.

Столкновение «старой» и «новой» культур было травматичным, и вопрос о том, насколько естественными были процессы, происходившие в русской культуре XVII века, мы оставим за рамками нашего исследования. В следующей главе мы рассмотрим, каким образом реагировали представители русской культуры XVII века на ту трансформированную схоластическо-барочную космологическую традицию, которая приходила вместе с украинскими и белорусскими книжниками.

⁵⁹⁴ ЧЕРНАЯ Л.А., *Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века*, Москва 1999, с. 87

4 Космологические произведения великорусской традиции

XVII век в России был периодом жарких споров о вере и мировоззрении, периодом кризиса, затронувшим как нацию в целом, так и индивида.⁵⁹⁵ Уже в первой трети столетия нарастает напряжение, вызванное недоверием к книгам «Литовской печати». В то же время западнорусские книжники ведут полемику с католиками и протестантами, зачастую используя их же оружие, отталкиваясь от одних и тех же текстов и используя сходные приемы.⁵⁹⁶ Новый виток споров о вере уже на московской почве стимулировало желание царя Михаила Феодоровича выдать дочь замуж за датского принца Вольдемара, лютеранина, при условии, что он примет православную веру. Прения между лютеранским пастором и православными книжниками послужили поводом для составления «предоброй книги от различных святых отец», обличающей ереси. Так вышла «Кириллова книга», сыгравшая свою роль позже в качестве источника «истинно-древнего благочестия». В то же самое время начинается книжная справа – процесс исправления богослужебных книг при их подготовке к печати, приведший к огромной катастрофе – расколу.

Космологические аспекты не стояли в центре внимания русских полемистов XVII века (в отличие от западных их коллег, для которых вопрос миропонимания становится в данный период ключевым). Тем не менее, и в полемических произведениях (или работах смешанного жанра) можно найти отголоски понимания мироустройства, следы космологических представлений о мире как целом и отдельных его частях. Наиболее значительное письменное наследие оставила после себя полемика раскола. И именно в произведениях первых расколоучителей следует искать крайне важное для нас отражение миропонимания той части русского общества XVII века, которая наиболее тяжело переживала процесс перехода от старого типа культуры к новому. Автором-расколоучителем, оставившим значительнейший след в литературе переходного периода и отразившим почти всю гамму противоречий XVII века был, без сомнения, протопоп Аввакум. С другой стороны стояла группа «грекофилов», с одной стороны, поддерживавших церковные реформы, с другой – опиравшихся преимущественно на святоотеческие тексты.

⁵⁹⁵ MATHAUSEROVÁ S., Baroko v ruské literatuře 17. století, s. 253.

⁵⁹⁶ ФЛОРОВСКИЙ Г., прот., *Пути русского богословия*, с. 49.

В настоящей главе будут рассмотрены тексты великорусской традиции, отталкивающиеся от византийской историографии, патристики, а также от апокрифических представлений о мире. В этих текстах отчетливо выражен поиск универсальной точки отсчета, не связанной с западной книжностью. Тем не менее, как показывают тексты, возникшие на русской почве в конце XVII века, влияние западнорусской книжности было настолько сильным, что проявилось не только в столице Русского царства, но и в весьма отдаленных от метрополии краях.

4.1 Космология в историографической книжности

Описание Вселенной в религиозном сознании всегда опирается на ключевой момент истории, а именно возникновение мира. Космогония, т.е. представление о том, каким образом был создан универсум, является краеугольным элементом любой мировоззренческой системы. Исходным пунктом для разворачивания космогонического полотна в древнерусских текстах стала книга Бытие, однако сжатое изложение событий первых дней творения в Библии открывало простор для дальнейших интерпретаций, добавлений и размышлений. В качестве «исторической космологии» можно обозначить, таким образом, тексты, в первую очередь отражающие исторические события, в рамках которых затрагивается последовательность сотворения отдельных элементов мироздания в рамках исторического процесса.

Основным текстом, служившим в Древней Руси своего рода учебником истории, документом, систематизировавшим знания об истории мира с момента его сотворения, был «Хронограф» (или же «Гранограф») – текст, излагавший всемирную историю в повествовательной манере.⁵⁹⁷ Однако не только исторические события излагались в хронографах: мы найдем там и сведения естественнонаучного и географического характера, информацию об античной мифологии, богословские комментарии и агиографические вставки. «Хронограф» можно назвать наиболее важным для русского читателя источником по политической истории, идеологического учебника и школы литературного

⁵⁹⁷ По сложившейся традиции «хронографами» принято называть русские компиляции, излагающие всемирную историю, тогда как труды греческих и западных историков и хронистов – «хрониками». См.: ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, с. 8

стиля.⁵⁹⁸ Некоторые статьи и фрагменты из хронографов включались в состав с разнообразных сборников литературного содержания. Изначально на Руси были известны переводы византийских хронографов – хроник Георгия Амартола, Иоанна Малалы и Георгия Синкелла, из которых возникли русские хронографические компиляции.⁵⁹⁹ К XVII веку, когда общерусское летописание постепенно прекращает свое существование, авторитет хронографов как основного текста по истории мира и России становится исключительно высоким, о чем может свидетельствовать огромное число (более четырехсот) дошедших до нас рукописных копий Русского хронографа, датированных именно XVII веком, более того, новые редакции хронографов продолжают составляться даже в первой половине XVIII в.⁶⁰⁰ Мы выносим рассмотрение именно этой группы текстов в начало нашего исследования, поскольку благодаря своей распространенности Хронограф был едва ли не самым доступным для древнерусского книжника текстом, помимо самого по себе Священного Писания, творений Отцов Церкви и житийной литературы. Несмотря на то, что составление текста приходится на XVI век, информация, в нем содержащаяся, остается авторитетной и для читателей XVII столетия.

В XVI веке оформляется первая русская редакция хронографа (т.н. редакция 1512 г. по классификации А.Н. Попова), в основу которой легли Летописец Еллинский и Римский, сочинения Константина Манассии, Георгия Амартола, Иоанна Малалы, Иоанна Зонары.⁶⁰¹ Редакций у хронографа было несколько, на сегодняшний день принято различать хронограф редакции 1512 г., хронограф Пространной редакции (1601 г.), хронограф второй редакции (не ранее 1617 г.), хронограф третьей редакции (1620 г.), хронограф западнорусской редакции и т.н. хронограф особого состава,⁶⁰² а также некоторые «авторские» хронографы, относящиеся к XVII веку, например, хронограф Сергея Кубасова или Архиепископа Пахомия.⁶⁰³ Широкое распространение этих текстов дает

⁵⁹⁸ ČIŽEVSKIJ, D., *History of Russian Literature: From the Eleventh Century to the End of the Baroque*, Hague 1971, p. 310.

⁵⁹⁹ ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, с. 3.

⁶⁰⁰ ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, с. 3.

⁶⁰¹ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. I. с. II.*

⁶⁰² Под этим названием объединяется множество безымянных хронографических компиляций из различных статей.

⁶⁰³ ТВОРОГОВ О.В., Хронограф Русский. In: *ТОДРЛ*, Т. 39, Ленинград 1985, с. 177–181.

основание считать их важным и чуть ли не основным источником представлений о картине мира для образованного человека XVI – XVII вв.

Статья, повествующая о сотворении мира и включающая в себя описание мироздания в том виде, как оно было создано Творцом, составлена в духе антиохийской плоскоотно-комарной традиции толкования первой книги Бытие с использованием Сказания Елифания Кипрского о шести днях творения, шестоднева Севериана Гавальского и Хроники Манассии.⁶⁰⁴ Тем не менее, система, представленная в хронографе первой редакции, имеет гибридные черты: в тексте не указан эксплицитно плоский характер Земли, о небе говорится как о круге. Кроме информации о творении как таковом и о рае, в начале Русского хронографа первой редакции содержится статья о четырех великих морях, входившая в другие сборники смешанного состава, а также о небе, включенная в повествование о Сифе, где упоминаются пояса планет – информация, характерная для геоцентрической традиции.⁶⁰⁵

Текст космогонической части «хронографа» одновременно лаконичен и поэтичен: «В начале сътвори Бог мирозидительным своим словом небо беззвездное, бесчисленую добротую сияюще лучами божественными, сиречь не сие видимое, но превышнее небо, якоже Давид глаголет: «небо небеси Господеви», и землю всепитателницу».⁶⁰⁶ Небо первого дня творения понимается как светносная сфера Божественного, тогда как только на второй день было создано видимое небо, после того, как Бог создал твердь – густую водную перегородку, на которой находится половина всей воды с целью предохранения тверди от солнечного, лунного и звездного пламени: «[...] да не растаетя солнечным пламенем и лунным и звездным, но пучины оны водныя тучны творят и помазуют плещи его и тако съпротивитя пламеню и не изгорят».⁶⁰⁷ Вода, помещенная над твердью, также является источником росы, сходящей вниз. Еще одна важная функция водной перегородки – обращать направление света светил вниз, на землю, т.к. свет по своей природе стремится вверх. Третий день творения был посвящен собранию вод в моря и реки и украшению земли – т.е. созданию растений. На четвертый день были созданы светила, из которых первым и

⁶⁰⁴ ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы* 33.

⁶⁰⁵ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. I.*, с. 103.

⁶⁰⁶ *Русский хронограф. Часть I.* In: РОЗАНОВ С.П. (ed.), *Полное собрание русских летописей*, Т. 22, ч. 1. Санкт-Петербург, 1911, с. 21.

⁶⁰⁷ *Русский хронограф*, с. 22.

главным было солнце: «[...] зеница дневнаа, великое светило солнце, и живопитательный светилник, источник света неиздаемый, дом огня бездровнаго».⁶⁰⁸ Следующим светилом стала луна – «белосветлый и светоносный круг, скорообходный и всесветлый и многоразличный и совершенный». В последнюю очередь небо осветилось звездами, «яко одежда златотканна бисерием обнизана и украшена, якоже камением, доброкруглыми и великими звездами».⁶⁰⁹ Светила были созданы из света первого дня творения (в первый день появилась сама материя – «вещество»), как монеты из слитка золота – «якоже аще кто окрух злата предложит и посем, на златники иссек великиа же <и> малыа».⁶¹⁰ События четвертого дня не ограничиваются созданием светил: «Пишет же инде, яко в четвертый же день диавол отпаде».⁶¹¹ Создав в пятый день рыб и птиц, а в шестой – животных, Творец «вседетельныма дланьма взял перст от земля» и сотворил человека, т.е., в отличие от остального творения, носившего вербальный характер, создание человека осуществлялось при физическом Божественном участии. Еще один акт творения шестого дня – создание рая, посреди которого было расположено «древо животное», из-под которого текут четыре реки: Фисон, Геон (Гихон), Тигр и Евфрат (Евфрат).⁶¹²

В самом порядке творения допущены некоторые отступления, так, в разделе сотворения первого дня цитируется Сказание Епифания Кипрского, согласно которому в первый день были также созданы небесные силы, влияющие на природные явления: «[...] аггели ветри дыхающе и аггели буря и снега и града и леда, аггели гласов и громов и молнии, аггели мраза и зимы и есени и пролетиа и жатве и всех духов и тварей, сущих на небеси и на земли [...]».⁶¹³ Учение об ангелах как силах, влияющих на природу, имеет свои корни как в апокрифических сочинениях, так и в антиохийской традиции, согласно которой небо является неподвижным, в отличие от геоцентрической системы, а движение небесных

⁶⁰⁸ *Русский хронограф*, с. 22–23.

⁶⁰⁹ *Русский хронограф*, с. 23.

⁶¹⁰ Ср. у Севериана Гавальского: «яко же аще кто предложи окрух злата и по сем на златники ссек». In: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения Ч. II*, с. 101. Это сравнение перекочевало и в Палею, см.: Ibid., с. 207

⁶¹¹ *Русский хронограф*, с. 23. Возможно, это ссылка на Палею Толковую, рассказ о падении Сатанаила. См.: ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. I*, с. 100.

⁶¹² Ср. Быт. 2:10-14. В отличие от реально существующих Тигра и Евфрата, относительно рек Фисон и Гихон существует много спекуляций и теорий о их значении.

⁶¹³ *Русский хронограф*, с. 21.

светил объясняется ангельским вмешательством.⁶¹⁴ Ангелы, движущие небесные светила упомянуты в разделе «О Сифе и о граматах». По легенде, Сиф был родоначальником грамотности и астрономии, более того, он знал о предстоящем потопе и стремился письменно передать эти знания потомкам.⁶¹⁵ В тексте хронографа указывается, что Сиф был первым, кто описал небесные знамения, движение луны, обозначил временные циклы и назвал звезды. В тексте приводится членение небес на сферы, с порядком перечисления Сатурн – Юпитер – Марс – Солнце – Венера – Меркурий – Луна, ср.: «Первый пояс, сиречь великаа звезда Крон, от тверди, сиречь от сего небеси, и до пояса Крона Безмернаа высота, не имеа ничего разве въздух, иже нарицается ефир; второй пояс Диос; третий Ареос; четвертый Солнечный, на четвертем поясе солнце стоит; пятый Афродитис; шестый Ермиос; седмый Луна, на седмем поясу стоит луна».⁶¹⁶ Всеми светилами при этом управляют ангелы: «а на всех поясах аггели стоят, а по поясом звезды стоят; который пояс ниже стоит, те звезды светлее суть».⁶¹⁷ Подобный эклектизм систем наблюдается и в другом генетически близком Хронографу памятнике – «Палее Толковой», где планеты, движимые ангельскими силами передвигаются по особым воздушным поясам, выполняющим роль своеобразных путей для планет. Звезды при этом локализуются ниже планетных поясов, как и в тексте Хронографа. Однако в «Палее» плоскоотно-комарная традиция выражена ярче, так, например, смена дня и ночи объясняется сокрытием Солнца за северными облаками и туманами, тогда как в Хронографе данная информация отсутствует.⁶¹⁸ Солнце и Луна в тексте Хронографа движутся в противоположных направлениях: Солнце изначально было размещено на Востоке и движется по южному пути на Запад, тогда как Луна, размещенная на Западе, движется по северному пути на Восток. Кроме того, Луне по Божественному повелению отводится функция измерителя времени и носителя «знамений», хотя сами по себе знамения не конкретизируются.

Описанная в Хронографе система, будучи сама по себе компилятивным толкованием книги Бытие, дает при этом довольно широкий простор для

⁶¹⁴ МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения Ч. II*, с. 163.

⁶¹⁵ Легенда присутствует в сочинениях Иосифа Флавия, Иоанна Малалы, Георгия Амартола, она нашла свое отражение в «Палее Толковой». См. МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения Ч. II*, с. 538.

⁶¹⁶ *Русский хронограф*, с. 27.

⁶¹⁷ *Русский хронограф*, с. 28.

⁶¹⁸ МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения, Ч. II*, с. 12.

последующих интерпретаций. Текст компиляции, заимствованный в первую очередь из источников антиохийской плоскоотно-комарной традиции, не может при этом служить ни опровержением, ни подтверждением ни одной из двух сосуществовавших на Руси космологических систем. Будучи основан в первую очередь на «Шестодневе» Севериана Гавальского, текст Хронографа, тем не менее, отличается гораздо меньшей подробностью, сочетающейся с лаконизмом и поэтичностью.

В редакции 1617 года, или т.н. второй русской редакции по классификации А.Н. Попова, космологическая вводная часть Хронографа остается практически неизменной, однако добавляется некоторая информация из Хроники Мартина Бельского (см. выше). Заимствования из польских хроник и космографий будут характерной чертой хронографов второй и третьей редакций.⁶¹⁹ Эта информация касается в первую очередь географических описаний – океанов, морей, рек, островов, гор, добавляется информация об Америке (в 3-й главе Хронографа).⁶²⁰ Заимствования чаще всего касаются фактографии и «занимательной» информации, часто совершенно фантастической – о мохнатых людях, гермафродитах, одноглазых борцах с грифами и т.д. С одной стороны, непосредственно космологии данные заимствования не касаются, с другой стороны, с точки зрения важности Хронографа как текста, формирующего образ мира, нельзя не обратить внимание на следующие важные аспекты. Во-первых, уже само по себе упоминание Америки и тех частей мира, которые не были представлены в византийских источниках по географии, меняет представление о мире, расширяя его границы, а наличие четвертой части Земли косвенно (хотя и без прямого указания в тексте) подтверждает именно шарообразную форму земли. При этом расплывчатость вводной космологической части Хронографа не принуждает к изменению самого текста, его можно оставить неизменным, так как толковать его можно по-разному. Во-вторых, в гл. 20, рядом с мифологическими статьями, внесенными из Еллинского Летописца, помещаются выписки из Хроники Бельского, и в тех местах, где повествуется о тех богах, которые дали названия планетам, появляются приписки о том, что Крон по-латински – «Сатурнос», Зевс становится Юпитером и т.д. Данный факт имеет скорее языковое значение, т.к. именно в последующие два столетия будет окончательно

⁶¹⁹ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. I.* с. 93.

⁶²⁰ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II.* с. 97.

формироваться и закрепляться астрономическая и космологическая терминология, в которой латинские номинации начнут замещать грецизмы.⁶²¹ В-третьих, добавление «занимательных» географических фрагментов и описаний народов несколько меняет ту концепцию, которую, по словам О.В. Творогова, сознательно выстраивал составитель Хронографа 1512 года, сокращавший чрезмерно громоздкие разделы повествования и дополнявший чрезмерно краткие с целью сконцентрироваться на изложении истории мира в ее главном, «магистральном» течении.⁶²² Определение магистрального течения в объеме противоречивой и непроверенной фактографии, почерпнутой из Хроники Бельского и других источников, становится сложнее. С другой стороны, если согласиться с предположением, что «задачей составителя Хронографа было создание исторической энциклопедии, выходящей за рамки историографической концепции «Израиль – Рим – Византия» или ее модернизированной формы, уже чисто христианской «триады» – «Рим – Византия – Русь»,⁶²³ то расширение материала за счет доступных западных источников является объяснимым и оправданным.

Что же касается третьей редакции, то данный вопрос в принципе решить очень сложно, поскольку т.н. третья редакция Хронографа разошлась во множестве списков и распалась на несколько видов.⁶²⁴ Данный вид Хронографа был выведен А.Н. Поповым в отдельную редакцию в первую очередь благодаря переделке русских статей от царствования Федора Ивановича до воцарения Михаила Федоровича. Текст основной части третьей редакции вплоть до царствования Феодора Ивановича остается практически неизменным по сравнению со второй редакцией, космологическая вводная часть также не претерпевает никаких изменений.

Важным, однако, следует считать введение в некоторые списки Хронографа новой космологическо-натурфилософской компиляции «О сотворении седми день и всего мира».⁶²⁵ По утверждению А.Н. Попова, данная

⁶²¹ САХАРОВСКАЯ М.И., *Становление русской астрономической терминологии (XVI-XVII вв.)*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва 1985, с. 190.

⁶²² ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, с. 40.

⁶²³ ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, с. 41

⁶²⁴ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 147.

⁶²⁵ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 154. Полное название компиляции: «О сотворении седми день и всего мира, о Творце и Зиждителе и Троичном Его именовании, иже есть Отец и Сын и Святой Дух, и о создании Его вышних сил небесных и тварех небеси и земли и всего мира всяческих, избранно от святых писаний Григория Богослова, Иоанна

компиляция была собрана не ранее середины XVII века. Насколько справедливо утверждение о том, что автором данной компиляции был именно составитель третьей редакции Хронографа, мы оставим исследователям хронографического жанра. Важно то, что ни один из шестодневов – Василия Великого, Севериана Гавальского, Иоанна экзарха Болгарского, как и текст «Палеи Толковой», не был положен в основание данной компиляции. Изложенный в компиляции материал часто противоречив и отсылает к разнообразным источникам, включая Книгу Еноха или т.н. «Прение Панагиота с Азимитом» – полемическому византийскому сочинению XIII века, несущему отчетливо апокрифический характер. Остается загадкой, с какой именно целью данное сочинение было составлено, однако довольно занимателен тот факт, что именно этот компилятивный труд переписывался в качестве самостоятельного сочинения, озаглавленного как «Гранограф».⁶²⁶ По словам А.Н. Попова, «главная мысль этого труда состояла в том, чтобы в форме шестоднева [...] составить [...] сочинение по математической географии, в связи с физикой и естественной историей, или, говоря точнее, представить читателем объяснения, на чем держится земля, от чего происходят ее колебания, как движутся Солнце и Луна, что такое поясы небесные, планеты и звезды, что такое стужа [...]».⁶²⁷ По мнению исследователя хронографов, подобное введение по отношению к сочинению хронографического жанра было уместным, т.к. служило неким предварением сочинения о всемирной политической истории, подобно тому, как в более новых исторических сочинениях есть введения, посвященные естественно-географическим обзорам. Помимо уже упомянутых нами «Панагиота» и «Еноха», прямо указанных составителем в тексте, в качестве источников также отмечены составителем «Маргарит»,⁶²⁸ Житие Андрея юродивого Царьградского и Луцидариус.⁶²⁹ Из Жития св. Андрея были заимствованы поучительные беседы св. Андрея к Епифанию, касавшиеся

Златоустаго, и философских художеств и риторския хитрости и Римскаго и Фрязскаго учительства от многа мало собрано и сведено во едино вкратце неизреченныя Божия премудрости о них не поведенно и ведати, иже есть о грому и солнци и луне и звездах, но токмо лепо объяти: Бог искони бе, и всегда без конца. Се есть начало. Аминь».

⁶²⁶ Количество списков памятника нами не было установлено, однако, помимо упомянутых А.Н. Поповым списков, отдельные списки данного текста имеются в РГБ, напр., фонд В.М. Ундольского (далее – ф. 310) № 728, ф. 310 № 729.

⁶²⁷ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 155.

⁶²⁸ Сборник Слов Иоанна Златоуста, заключающий в себе различные беседы и обычно включавших в т.ч. шесть слов «О непостижимом», первое издание «Маргарита» вышло в Остроге в конце XVI в., хотя есть еще сведения о виленском издании 1588 г., а в Москве – в 1641 и 1698 гг.

⁶²⁹ В тексте Хронографа на них приводятся ссылки как на «Вопросы умныя и ответы духовныя».

объяснений природных явлений. Что же касается заимствований из шестодневов, то сложно определить, из какого именно шестоднева – Василия Великого или Иоанна экзарха осуществлялись заимствования, о которых говорит А.Н. Попов,⁶³⁰ т.к. изначально присутствовавшие в тексте Василия Великого фрагменты о животных и их свойствах, заимствованные автором компиляции, перекочевали и в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского.⁶³¹ Вне сомнения, однако, остаются заимствования из «Палеи Толковой», касающиеся ангелологии, первого неба, творении второго дня и семи звезд. Почти все использованные составителем источники, быть может, за исключением «Маргарита» и «Шестоднева», объединяет один исключительно важный аспект: представленная в них информация о бытии никак не может считаться «канонической», вне зависимости от того, примем ли мы за точку отсчета геоцентрическую или плоскоотно-комарную системы. Несмотря на то, что текст «Прения» издавался в «Кирилловой книге»,⁶³² представленные в нем космологические сведения, например, о антропоморфном Солнце, или «точные» количества небесных сил, бесов, звезд, расстояние от неба до земли, о трехстах ангелов, держащих небо и т.п., определенно относят сочинение в разряд апокрифических. То же касается и «Жития св. Андрея», содержащего в полной версии дискуссию св. Андрея с его учеником Епифанием, в котором практически все ответы связаны с апокрифическими текстами. Что же касается «Книги Еноха», то она неизменно была одной из первых, входивших в списки ложных и отреченных книг, один из которых, кстати, был издан в той самой «Кирилловой книге».⁶³³

Данный текст, представляющий, вне всякого сомнения, исключительный интерес с точки зрения объема космологических, натурфилософских и мироведческих знаний русского книжника середины XVII века, пока, к сожалению, не был издан. Представляемый нами обзор не может считаться исчерпывающим, поскольку опирается лишь на два относительно поздних списка

⁶³⁰ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 157.

⁶³¹ Ср.: БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 809.

⁶³² «Кириллова книга» - русский сборник XVII в., содержащий 49 статей догматико-полемиического содержания против католиков, лютеран и монофизитов. Сборник был составлен протопопом Архангельского собора Михаилом Роговым и издан в 1644 г. В сборник вошли тексты часто весьма противоречивого характера и неординарного достоинства. «Прение» в составе сборника подверглось довольно значительному сокращению: так, большая часть космологическо-естественнонаучной информации из сборника выпущена, лишь сделана ремарка: «Быша же у них многия глаголы о Божестве и о твари, о солнце, и о грому от Божественного Писания. И от философии, и от Бытия». См.: *Кириллова книга*, Москва 1644, л. 234 об.

⁶³³ *Кириллова книга*, л. 5.

памятника и служит исключительно в качестве иллюстративного материала для создания представления о том, какими мироведческими знаниями располагал начитанный человек изучаемой эпохи и какие вопросы его волновали в контексте миропонимания.

Текст открывается информацией о теории, что есть два начала: одно из них поднялось на небо, другое же осталось на земле.⁶³⁴ Автор компиляции резко возражает против этой теории, говоря о том, что Бог – Святая Троица – является единым и единственным творцом мироздания.⁶³⁵ Довольно значительная часть текста посвящена триадологии (мы ее здесь рассматривать не будем). Превечное Божество характеризуется в духе апофатического богословия, через отрицание, а не утверждение, через определение того, чем Бог не является. «Бог прежде всех век быше, присно и будет, присно начала не име ни конца. Един начаток безначален и несоздан и присносущен. Неописан и невидим, и неизменен, и неуставен, и неизследован, ни умом постижен и словом неизреченен. Сам себе достизает».⁶³⁶ Последующая вставка о началах мира довольно любопытна уже тем, что составитель предупреждает читателя, что информация, представленная в ней, сомнительна, и читать ее не обязательно – «аще хощеши чести чти, аще не хощеши и ты не чти». Речь здесь идет о хаосе. Согласно этой теории, хаос, который можно понимать как тьму, мрак или слияние, т.к. все четыре стихии существовали в еще неразделенном виде, существовал прежде сотворения мира. После разделения стихий стало возможно творение. Весь данный фрагмент заимствован из Луцидариуса, составитель нашего «Шестодневца» точно так же ссылается на некоего «Хугона папия».⁶³⁷

После «еллинской и фряжской» вставки составитель возвращается к процессу творения. Первым актом творения было создание небесных сил, ангелов. Подробно описав все ангельские чины, включая Сатанаила – десятый чин, составитель текста помещает вставку из «Палеи Толковой» о служебном положении духов, связанных с погодными явлениями: «Егда бо таинству Божию архагели, а егда дело служебнии дуси на службу посылаеми. Аггели облаком.

⁶³⁴ Речь идет, по всей видимости, о гностическом дуализме, представленном в т.ч. в апокрифах. См.: ПОРФИРЬЕВ И. Я., *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях*. Казань 1872., с. 294–305.

⁶³⁵ РГБ. ф.310 № 728, л. 6 об.

⁶³⁶ РГБ. ф. 310 № 728, л. 16 об.

⁶³⁷ Ср. АРХАНГЕЛЬСКИЙ А.С., *К истории древнерусского Луцидариуса. Сличение славяно-русских и древнемецких текстов*, Казань 1899, с. 13.

Аггели мраком. Аггели градом. Аггели ледом, аггели мглам, аггели голотем. Аггели инию, аггели мразу. Аггели росам. Аггели гласом. Аггели молниям. Аггели громом. Аггели зноем и зиме и леду весне и есени. И всем тварем Божиим созданием его».⁶³⁸

Сотворив ангелов, Бог создал бездну, темноту и воду, одновременно с огнем, мглой и «несветлыми местами преисподних». Вода при этом находилась в движении, т.к. носившийся над ней Дух (сотворенный в то же время и ставший материалом для создания ветра), согревал и направлял ее. Только после этих предварительных актов творения Бог решил сотворить весь мир.⁶³⁹ Первым шагом в этом творении было создание невидимого нами неба, светящегося больше Солнца, которое позже было закрыто видимым небом («заступи внутренним объятием»). При этом подчеркивается, что темнота является продуктом Божественного творения, которая не существовала сама по себе («не о себе сущу»), но возникла в результате деления светоносного неба и воды, ставшей «завязанным», т.е. закрытым местом. Далее была создана твердь из жидкой воды, похожая на хрусталь или лед, а половина уже имевшейся воды была поднята на твердь. Составителя текста восхищает то, что в отличие от обычного строителя, Бог сначала сотворил покрытие, и лишь потом основание («Бог же первые покры, да тожде основа»)⁶⁴⁰ Объяснение такого порядка действий Создателя находится в том, что небо больше Земли, и служит в качестве защиты Земли от исчезновения или распада.

В разделе третьего дня творения, повторив библейскую информацию о «собрании вод», составитель компиляции делает вставку «О устройении мира сего» из «Козмографии», имея в виду «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, правда, с некоторыми видоизменениями. Здесь представлена картина Земли как двух полукружий (а не прямоугольника), окруженных со всех сторон водой и разделенных посередине с востока на запад (по-видимому, морем). Солнце, проходя по северной стороне, оказывается скрытым за высокими горами.

⁶³⁸ РГБ. ф. 310 № 728, л. 20. Ср. в «Палее»: «Суть же убо служебнии дуси, на службу посылаеми. Аггели облаком, аггели мраком. Аггери градом, аггели ледом. Аггели мглам. Аггели голотем. Аггели росам, аггели гласом. Аггели молниям, аггели грому. Аггели зноеви. Аггели зиме. Лету, весне, осени. И всем зданием его». См.: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения, Ч. II*, с. 175.

⁶³⁹ Фрагмент заимствован из «Жития Андрея Юродивого», см.: *Великие Минеи Четы, Октябрь 1 – 3*, Санкт-Петербург 1870, стб.184.

⁶⁴⁰ РГБ. ф. 310 № 728, л. 20 об. Заимствовано из «Прения Панагиота с Азимитом», см. *Кирилова книга*, л. 234 об.

Сама Земля делится на пять частей, из которых средняя непригодна для жизни, поскольку там слишком жарко, а последние две слишком холодны. Из океана, окружающего Землю, изливаются четыре моря. Однако саму географию составитель обсуждать подробно не хочет: «От них же zde ныне недоволь глаголати куде и како текут, но инде глаголано есть во своей книзе».⁶⁴¹ Коротко упомянув плоскоотно-комарную концепцию, книжник возвращается к геоцентрической модели, сравнивая Землю с желтком, плавающим в белке-небе: «Но токмо мало нечто повем, яко сей есть мир около облян водами. И есть вправду кругол[...]. В нем же плавает земля, яко желток в яйце. И о сем свидетельствует Иоанн Дамаскин, по всему подобно небу и земли яйцо пременено ко всей твари. Скорлупа аки небо, плева аки облацы, белок аки вода, желток аки земля. А сырость посреди яйца аки в мире грех».⁶⁴²

Наиболее обширной компиляция становится в разделе о четвертом дне творения. Раздел открывается заимствованным из «Жития св. Андрея» размышлением на тему того, сколько всего небес было сотворено, предлагаются теории о трех и семи небесах, а также каноническая ветхозаветная версия о единственном числе небес. Однако версия о трех небесах (т.к. есть одно видимое и два невидимых неба) указывается как верная, поскольку об этом свидетельствует апостол Павел (имеется в виду апокрифический текст «Видение апостола Павла»). Бог же находится «выше всех гоних сил», одесную Его восседает Христос на престоле, грозном, как молния, и сияние его света питает все небесные воинства. Выше Бога находится воздух, который сравнивается с янтарем и снегом, он уходит в бесконечность: «Да той восходит на высоту нескончаемую. Да в том есть божество. И паки восходит на высоту воздух во страшну и велику пучину да и ту божество конца несть высоте той».⁶⁴³ К вопросу о трех небесах составитель возвращается и позднее, копируя текст «Луцидариуса». Согласно этому фрагменту, небеса троичны, первое небо – это твердь, оно «подобно зелене воде» и создано из четырех стихий, причем именно на этом уровне располагаются демоны, второе – это надлунный мир до звездной границы, этот уровень наполнен горячим воздухом и там находится

⁶⁴¹ РГБ. ф. 310 № 728, л. 21 об.

⁶⁴² РГБ. ф. 310 № 728, л. 21 об. Сравнение Вселенной с яйцом было известно древнерусским книжникам по нескольким текстам – «О земном устроении», «Указ о земли Ивана Дамаскина», «О яйце». См.: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.И., *Космологические произведения Ч. I*, с. 26–27.

⁶⁴³ РГБ. ф. 310 № 728, л. 23 об.

местопребывание ангелов, а на третьем огненном небе находится Бог со всеми своими святыми, ср.:

Луцидариус	Хронограф
<p>Ученик вопроси: Каково есть небо? Учитель рече: Небе еже мы твердь именуем то есть сотворено от четырех состав. И есть подобно зелене воде. Ученик вопроси: Колико суть небес? Учитель рече: небеса суть трои. Едино есть от земли даже до луны. Второе от луны даже до звезд. Третие есть над твердию и бе именуемо огненное небо. На том есть Бог сам со всеми святыми своими. Ученик вопроси: И есть ли на двух небесех что сотворено? Учитель рече: От земля даже до луны, лукавии дуси идеже именуется и демони те суть тамо поставлены даже человеки от юностных дней от воздуха прельщающе душа егда того осияют, а от луны даже до звезд воздух есть огнен велми. Тамо пребывают святии аггели. Сии суть поставлены да человеки хранят от лукавых бесов.⁶⁴⁴</p>	<p>Каково есть небо мы именуем твердь то есть сотворено от четырех состав. И есть подобно зелене воде. и колико суть небес, небеса суть трои, второе есть от луны даже до звезд. Третие есть над твердию и бе именуемо огненное небо. На том есть бог сам со всеми святыми своими. Есть ли что сотворено на двух небесех от земли даже до луны. Суть лукавии дуси иже именуется тамо демони. Те суть тамо поставлены даже человеки умучают от юностных дней от воздуха приемляше тех егда они нас озияют. От луны даже до звезд есть возух велми огнен. Тамо пребывают святии аггели. Тии суть поставлены даже человеки хранят.⁶⁴⁵</p>

Далее следует подраздел, посвященный солнцу, составленный из как минимум трех источников, включающих «Житие св. Андрея», «Прение Панагиота с Азимитом», и «Книгу Еноха». Что касается информации о солнце, то она членится следующим образом. Во-первых, сообщаются разные версии размеров «круга небесного огня яко яблока круга»: 30 легионов верст, больше всей земли, размером с Константинополь. Далее приводится статья «О хождении Солнца и прехождении его», заимствованная из «Книги Еноха», где солнце движется на колеснице, окруженное восьми звездами, по четыре с каждой стороны, колесницу

⁶⁴⁴ Луцидариус. In: ТИХОНПРАВОВ Н. С. (ed.), *Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым*. Т. 1, кн. 1, Москва 1859, с. 44.

⁶⁴⁵ РГБ. ф. 310 № 728, л. 29 об.

мчат двенадцатикрылые ангелы. На востоке расположены врата, из которых солнце выходит каждое утро, всего их 6 пар, на западе же расположены врата, в которые солнце входит, когда заканчивается день.⁶⁴⁶ Следующее фантастическое представление о солнце, обозначенное самим составителем как «философское искусство», заимствовано из «Прения». Здесь представлено антропоморфное («человеку подобно») существо, носящее солнечный венец на голове, которое по небу водят ангелы, которые к тому же обеспечивают его сияние тем, что надевают на него светоносные одежды, снимаемые ночью. Различия в движении небесной сферы и больших светил объясняется также тем, что светила «висят на аере треть от небеси а две доли до земли». Здесь же передается еще одна легенда – под Солнцем летают птицы-фениксы, смачивающие свои крылья в океане и окропляющие светило, чтобы оно не сожгло весь мир. Версия об антропоморфном Солнце, однако, опровергается с привлечением текста «Жития св. Андрея», где Епифаний, введенный в смущение изображениями солнца с человеческим лицом, спрашивает учителя о его форме. Святой отвечает, что «тако человеческого образа Солнце не имело николиже. [...] Огнь составлен, сиречь круг огнен от Бога узжен не угасая».⁶⁴⁷ В этом же фрагменте более ясно обозначается плоскостно-комарная интерпретация космоустройства: «<Солнце> видимое же есть мало, понеже от земли отстоит в высоту велику. Ангел же Господень водит посреди его. И словом силы его повинуюся, ходит правым течением ладным, уставлено яко к западному месту. Течет бо в нощи и во дни со дщанием, егда бо на западе будет и тогда сходит с тверди. Где же небо яко комара есть утвердила. Да к тому яко по водах ходит чрез всю ночь. Егда же на восток приидет [...] вскочит на небесную твердь и потом восток творит».⁶⁴⁸ Сам составитель компиляции⁶⁴⁹ объясняет антропоморфные изображения стихий и светил тем, что Бог их сотворил как и живых существ, и их изображение в человеческом виде следует понимать исключительно в аллегорическом смысле, так как Христос изображается в виде агнца, Дева Мария как гора, дьявол как змей.

⁶⁴⁶ Весь этот фрагмент был опубликован А.Н. Поповым, как и статья «О лунном хождении» см.: ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 164–169.

⁶⁴⁷ РГБ. ф. 310 № 728, л. 26.

⁶⁴⁸ РГБ. ф. 310 № 728, л. 26 об.

⁶⁴⁹ В тексте форма «Аз бо глаголю сице», за которой следует объяснение, отделена киноварью от заимствованного из «Жития» фрагмента, что дает нам основание предполагать, что в данном фрагменте составитель говорит от своего имени.

Раздел, посвященный Луне, менее подробен, здесь, помимо информации о том, что луна и звезды являются ночными светилами, заимствующими свой свет от солнца, снова присутствует фрагмент из «Книги Еноха», где светило перемещается в колеснице, влекомой шестикрылыми духами, причем у луны, круг которой подобен небу, есть двенадцать ворот, в отличие от солнца.

Следующий раздел посвящен звездам и небесному движению, он дробится на пять частей, из которых первая снова отсылает к «Книге Еноха», однако здесь приводится лишь весьма обобщенная информация о том, что небо украшено звездами, число которых не может быть постигнуто ни человеком, ни даже ангелами. Вторая часть повествует о семи звездах и вводит понятие семи поясов, состав которых напоминает тонкий дым. Тем не менее, порядок поясов, приведенный в тексте, сильно отличается от классической Аристотелевско-Птолемеевой системы, ср.: «На первом поясе небеси звезды Солнце. На другом же поясе под солнцем звезды имена их Аррис. На тех же смотрят корабли и плавают. На третьем поясе звезды Ермии сих видевша звери усыпают. На четвертом поясе звезды имена их Зевес, на тех смотрят птицы и летают. На пятом поясе звезды имя их Афродит, на тех смотрят рыбы и ядят. На шестом поясе звезды имя их Крон. На тех смотрят гади и ядят. На седьмом поясе Луна звезда велика. Афродит же звезда овогда же денница, овогда же заходная».⁶⁵⁰ Предпоследняя часть о звездах посвящается критике астрологии и утверждению о том, что лишь Богу известен его промысел, завершающийся проклятием астрологов: «Звездословцы же да истлеют, и анафема да будет».⁶⁵¹ Последняя же часть, озаглавленная «О небесном течении», снова заимствована из Луцидариуса. В этом фрагменте говорится о том, что небо постоянно движется по направлению с востока на запад. Однако светила движутся в противоположном направлении. Это вызвано тем, что небо настолько сильно, что тянет за собой светила на запад, хотя, по идее («по правде»), им следует двигаться в восточном направлении. Весь этот процесс немного похож на мельницу, где «идет камень противу колеса», но

⁶⁵⁰ РГБ. ф. 310 № 728, л. 27 об.–28. Данный фрагмент заимствован из «Палей Толковой», на этот факт обратил внимание А.Н. Попов. Однако, следует отметить, что палейный порядок поясов здесь нарушен, в «Палее» он выглядит следующим образом: Марс – Меркурий – Юпитер – Солнце – Венера – Сатурн – Луна, тогда как в тексте хронографической компиляции Солнце поставлено на первой место. См.: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения, Ч. II*, с. 320.

⁶⁵¹ Текст обличения известен по целому ряду источников, включая повесть «Иное сказание», в которой рассказывается о том, как Богис Годунов был введен в заблуждение астрологами. См.: СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 62.

никакого конфликта на самом деле нет («не сражаются солнце и луна и звезды сопровтив небесом»).

В раздел четвертого дня творения включены также статьи о солнечном жаре, о холоде, коротких и длинных днях, неравномерности месяцев, кометах, восстании и свержении Сатаны, ангельских чинах, аде и его локализации. В другие разделы, следующие уже за рассказ о пятом и шестом дне, помещены объяснения грома и дождя, снега, большая вставка из «Книги Еноха» «О создании Божии и глаголах Его».

Целостной космологической системы данный текст не предоставляет: сведения, собранные в компиляции, слишком разрозненны и противоречивы, чтобы можно было отнести картину мира к геоцентрической или плоскоотно-комарной системе. Несмотря на то, что здесь превалируют сведения, почерпнутые из текстов с неопределенным отношением к структуре Вселенной или тяготеющих к плоскоотно-комарной традиции, геоцентрический взгляд на мироздание также занимает здесь достаточно прочные позиции. По ознакомлении с памятником складывается впечатление, что читателю предлагается самостоятельно сложить из фрагментов заимствованных текстов некий свой образ мироздания.

Состав данной компиляции был весьма подробно разобран А.Н. Поповым,⁶⁵² однако комментированного издания данного текста не существует, и нерешенным остается целый ряд вопросов, из которых главными нам представляются следующие:

- 1) Что вело компилятора к составлению текста? Какие причины побудили его собрать этот текст и какие цели он преследовал?
- 2) Какими принципами при составлении компиляции он руководствовался?

Поверхностное изучение памятника не может дать нам ответа на этот вопрос, однако мы можем высказать несколько предположений. Как было видно на примере редакторской правки «Катехизиса» Лаврентия Зизания, в первой половине XVII века существует некая борьба с любыми проявлениями заимствованной западной астрологической книжности, даже в тех случаях, когда информация подкрепляется святоотеческими текстами геоцентрической

⁶⁵² ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II.* с. 153–173.

традиции. Таким образом, намерение составить текст, опирающийся на проверенные русским читателем сочинения (проверенные именно читателем, а не официальными представителями церковных властей, т.к. все цитируемые автором тексты, вне зависимости от их одобрения или осуждения Церковью, были хорошо известны русским книжникам XVI – XVII вв.), объяснимо с точки зрения поиска источников, которые напрямую нельзя обвинить именно в астрологической направленности. С другой стороны, учитывая, что одним из оснований стал именно «Луцидариус», раскритикованный Максимом Греком, такое объяснение не представляется достаточно состоятельным. Другое возможное объяснение лежит в смежной, хотя и несколько отличной плоскости. Несмотря на отрицательное отношение Церкви к астрологии, поток переводных сочинений астрологического характера в XVII веке неумолимо растет, будучи связан с областью математики, ястроматематики или врачебной астрологии, и позже, уже при Алексее Михайловиче – политической прогностики.⁶⁵³ Кроме астрологических сочинений, растет и объем переводной географической литературы, включающей информацию о космоустройении. Неуверенность и недоверие к новым привозным знаниям вынуждает искать некие альтернативные точки отсчета, причем уже и шестодневы в такой ситуации могут вызвать сомнения: ведь там представлена информация, на которую могут успешно опираться как тексты астрологического характера, так и тексты, в которых описание космоса «математизируется». Именно поэтому реакцией на столь сложную эпистемологическую ситуацию мог стать своеобразный «откат назад» – возврат к источникам, описывающим мироздание метафорически и представляющим пусть запутанную, но все же более простую и понятную систему.

Что же касается второго вопроса, то ответ на него требует большого самостоятельного текстологического изучения памятника. К тем общим замечаниям, которые мы можем сделать, бегло ознакомившись с космологической информацией в тексте, можно отнести следующие наблюдения. Во-первых, за системную основу берется именно шестодневный жанр, хотя сам по себе конкретный шестоднев практически не используется. Фрагменты составляются именно по принципу последовательности актов творения, текст не

⁶⁵³ СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность*, с. 138.

следует форме вопросно-ответных сочинений или «Книги Еноха». Вопросно-ответные пассажи перерабатываются в монологическое повествование, однако текст практически не подвергается видоизменениям, правка несет скорее стилистический, но не содержательный характер. Примечателен тот факт, что автор действует уже как «сознательный» компилятор, скрупулезно указывая источники заимствованных фрагментов, но, при этом, не пытается валидировать их с помощью цитат из Священного Писания или святоотеческой литературы. Авторские комментарии выделяются из основного текста, причем с использованием первого лица, таким образом, несмотря на некоторую хаотичность подбора фрагментов, авторский текст практически не смешивается с заимствованным. Незвестный нам составитель выступает как самостоятельное лицо, он вступает в прямой диалог с читателем, давая ему возможность самому выбрать правильное мнение и разобраться в известных по «философам» представлениях на структуру мироздания (ср. уже цитировавшийся фрагмент «аще хочещи чести чти, аще не хочещи и ты не чти»).

Кроме добавления вышеприведенной компиляции, в Хронограф третьей редакции встраиваются перед основным текстам такие памятники, как «Похвала к Богу о сотворении всея твари» Георгия Писида, «Шестодневце вкратце о сотворении небеси и земли и всея твари»⁶⁵⁴ и еще целый ряд переводных текстов из Тропника Папы Иннокентия III, уже не касающихся непосредственно космологической проблематики, но содержащих некоторую натурфилософскую информацию о человеке и обличение грехов. Всего в Хронографе третьей редакции насчитывается пять обширных компиляций, предваряющих основной текст (оставшийся в его космологической части неизменным), после которых следует общее заключение и комментарий составителя, обращающийся непосредственно к читателю и отсылающий его к дальнейшему изучению первоисточников, а также призывающий к вдумчивому и неспешному вниканию в составленные им тексты.⁶⁵⁵

Все вышеперечисленные факты, а именно на первый взгляд несколько хаотичное (что касается системы подбора информации, но не скрупулезности компилятора), при этом весьма объемное насыщение текста Хронографа

⁶⁵⁴ Компиляция из «Палеи Толковой».

⁶⁵⁵ Послесловие издано Поповым, см.: ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 171–172.

космологическо-географической информацией свидетельствуют о том, что для составителя (и не только для него, но и для его читателей, как следует из числа рукописных копий редакции) или другого компилятора вопросы космоустройства были исключительно важными. Вернемся еще к той концепции универсального труда, о которой мы говорили выше. Если попытаться взглянуть на весь комплекс текстов космологического содержания, включенными в Хронограф, как на целое, то перед нами открывается следующая картина. Мы можем встретиться в рамках одной книги сразу с тремя разными подходами к миропониманию. Во-первых, это традиционная часть основного текста Хронографа, в которой представлена информация, открывающая простор для разнообразных интерпретаций. Во-вторых, это «Шестодневце», опирающийся на «Палею Толковую», отсылающий к древнерусской традиции миропонимания. В-третьих, это новая компиляция, которая, однако, отражает в первую очередь апокрифические, сокровенные знания. Таким образом, пусть и не эксплицитно, текст может одновременно отражать различные этапы миропознания, и, не акцентируя ни один из них, предлагает читателю вникнуть в текст «не с мятежем, ни спешащим оком и помыслом, но разумно рассмотря и в свою память внутрь приводя и на сердце своем живо да писует, яко же рукою помыслы написуя выну, слышащим убо воспоминание, не слышащим учительство».⁶⁵⁶ То, что эти тексты переписывались не только в составе Хронографа, но и самостоятельно (см. цитировавшиеся нами рукописи), свидетельствует о том, что для читателей эта тема была важна и интересна.

Таким образом, мы сталкиваемся в доступной русскому читателю историографической литературе с несколькими подходами к встраиванию в текст картины космогенеза и модели мироздания и их интерпретации. Здесь можно отличить, во-первых, структурный компонент, и, во-вторых, системный компонент. Если говорить о структуре, то мы можем отличать классическую структуру, где повествование выстраивается от момента сотворения мира (сочинения польских историографов здесь не отличаются от Русского Хронографа), и разветвленную структуру, где повествование о сотворении мира и альтернативных интерпретациях модели бытия выносятся за рамки основного историографического сочинения (как это сделано в т.н. первом разряде

⁶⁵⁶ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 172.

Хронографа третьей редакции). Кроме того, следует учесть, что состав хронографов третьей редакции варьировался, и в т.н. «третьем разряде» Хронографов третьей редакции по классификации А.Н. Попова в состав иногда включались и приписанные сразу вслед за основным текстом различные космографии⁶⁵⁷ с весьма скудной космологической информацией, поданной как констатация геоцентризма. Т.е. с точки зрения структуры подачи космологического материала историографическую литературу можно разделить на следующие три типа:

- 1) Повествование от сотворения мира, где картина космоустройства встраивается в общее описание космогенеза (Хронографы 1-й и 2-й редакции)
- 2) Тексты с добавленной выносной компилятивной частью о сотворении мира, опирающиеся на апокрифические и палейные представления (т.н. 1-й разряд Хронографа третьей редакции)
- 3) Тексты с приписанными за основным текстом космографиями (т.н. 3-й разряд Хронографа третьей редакции, переводная Хроника Мартина Бельского – см. выше).

Космография – более поздний для русской письменности жанр (если не считать «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова), и присоединение текста космографий к главному тексту о всемирной истории свидетельствует о повышении уровня значимости географической информации. Добавление космографий к основному тексту Хронографа отражает возросшую потребность русского читателя в расширении не только знаний о течении истории, т.е. диахронной картине мира, но и в получении синхронного образа мира и свидетельствует об изменении эпистемологической парадигмы. Космографии, помещаемые после основного текста Хронографа, дают несколько отличную картину мира по сравнению как с гомогенным повествованием от сотворения мира, так и представленным образом мироздания в сборниках с двумя космологическими компиляциями, о которых мы говорили выше. Мир здесь уже изображается вне соотнесения с сокровенной сферой, и основой картины является более-менее объективная и эмпирическая информация. И если мы в случае первого вида Хронографа третьей редакции можем говорить о некой

⁶⁵⁷ ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, с. 215.

ретроспекции, попытке связать миропонимание с древней традицией трактовки космологических вопросов, то последний вид компоновки материала является новым подходом к созданию представления о связи истории и мира, оторванном от вопросов ноуменальной сферы и сосредотачивающимся на эмпирически постигаемой реальности.

Космографии и хронографы представляют как бы два образа мира – синхронный и диахронный. И если синхронный образ мира на русской почве был представлен в первую очередь в переводной книжности, то привязка миропонимания к истории была характерна для русской традиции. Византийская литература не воспринималась и не могла восприниматься на русской почве как заимствованная, тогда как западная книжность была маркированной чужеродностью, и в момент религиозного кризиса в XVII веке вопрос «своего» и «чужого» стал равен вопросу «истинного» и «ложного». Один из поборников «истинности», протопоп Аввакум, вошедший в историю как первый русский автобиограф, описал свое видение мироздания, разительно отличающееся от структурированной модели Аристотеля-Птолемея.

4.2 Космологические воззрения протопопа Аввакума

Протопоп Аввакум Петров (1620 – 1682), пожалуй, может быть представлен как самый яркий полемист и литературный деятель XVII столетия. Это автор первой в Московской Руси автобиографии – «Жития протопопа Аввакума, им самим написанного», которая может служить и основным источником сведений о его жизни. Родившийся в семье священника в Нижегородском уезде, «не учен диалектики, и риторики и философии», он в первый раз попал в Москву после конфликта с местными властями в 1647 году, где нашел поддержку у царского духовника Стефана Вонифатьева и начал поддерживать контакты с кружком «ревнителей благочестия» – объединения духовных и светских лиц, стремившихся к исправлению церковной и гражданской жизни на основе строгого следования постановлениям Стоглавого Собора 1551 года. В 1652 году Аввакум снова направился в Москву и в 1653 году староверческую оппозицию. Позже в том же году он был арестован и заключен в Андрониковом монастыре, после чего был сослан вместе с семьей в Тобольск, откуда в 1655 году отправился в Даурию.

Свои тяготы и многочисленные конфликты как по пути в Забайкалье, так и на обратной дороге, занявшей более трех лет, Аввакум позже описал в своем «Житии». Проведя в ссылке почти одиннадцать лет, Аввакум не изменил своих убеждений и, вернувшись в Москву в 1664 году, он начал вести полемику с Симеоном Полоцким и Епифанием Славинецким, становится духовником боярыни Ф.П. Морозовой и ее сестры Е.П. Урусовой и других московских «старолюбцев». Пребывание Аввакума в Москве было недолгим, и в августе 1664 года Аввакум снова был сослан, уже на север. В 1666 году Аввакум был привезен в Москву, где на церковном соборе был вместе с другим значительным расколоучителем дьяконом Федором Ивановым расстрижен и предан анафеме. В 1667 году Аввакум был сослан в Пустозерск, где, несмотря на заключение, он активно вел корреспонденцию со своими сподвижниками и занимался литературной деятельностью вместе с попом Лазарем и иноком Епифанием. Эта корреспонденция не прекратилась и в 70-е гг., когда ужесточилась волна репрессий в отношении староверов. В 1682 году Аввакум, Лазарь, Епифаний и Федор были сожжены на костре «за великие на царский дом хулы».⁶⁵⁸

Протопоп Аввакум был одним из немногих полемистов раскола, уделивших значительное внимание космологической тематике в своих произведениях. Данные аспекты его мировоззрения по сей день остаются малоизученными, поскольку основной интерес исследователей вызывали демократические и эсхатологические мотивы его сочинений, религиозная, догматическая и обрядовая проблематика, восприятие человека и его места в мире, морали, не говоря уже о своеобразии стиля этого оригинального и, вне всякого сомнения, выдающегося автора.⁶⁵⁹ Между тем, мы можем встретить отражение космологических воззрений Аввакума сразу в нескольких его произведениях, к которым относятся:

⁶⁵⁸ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 1, с. 16–21. Исследование жизни и творчества Аввакума см.: ПАСКАЛЬ П., *Протопоп Аввакум и начало Раскола*, Москва 2010.

⁶⁵⁹ Библиографию работ, посвященных протопопу Аввакуму, включая новейшие, см.: ЛЫТКИН В.В., ОСИПОВА А.В. Источники и методы изучения биографии протопопа Аввакума. In: *Наука, искусство, культура*. Вып. 3 (7), 2015, с. 77–88.

- 1) «Житие протопопы Аввакума, им самим написанное»;⁶⁶⁰
- 2) Сочинение «Снискание и собрание о Божестве и о твари» (в некоторых списках «Собрание о сотворении мира и человека», также «Списание и собрание о Божестве и о твари и како созда Бог человека»);⁶⁶¹
- 3) «Книга обличений» или «Евангелие Вечное» – полемика по вопросу о Св. Троице и по некоторым другим вопросам против диакона Феодора Иванова и старца Ефрема Потемкина;⁶⁶²
- 4) Нравоучение «Как нужно жить в вере»;⁶⁶³
- 5) Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне;⁶⁶⁴
- 6) Беседа «О внешней мудрости» (в составе «Книги бесед»);⁶⁶⁵

В пяти упомянутых произведениях космологические аспекты либо затрагиваются вскользь, либо служат иллюстрацией для других идей Аввакума, тогда как сочинение «Снискание и собрание о Божестве и о твари»⁶⁶⁶ отталкивается от космологической перспективы, поскольку импульсом для его создания послужили ошибочные, по мнению автора, представления, распространившиеся в раскольничьей среде по причине популярности апокрифического сочинения «Беседа трех святителей».⁶⁶⁷

Данный апокрифический памятник построен в форме вопросов и ответов, изложенных от имени Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова. Сам по себе текст известен в Древней Руси по меньшей мере начиная с XIV века (т.к. текст включается в списки отреченных книг), древнейший

⁶⁶⁰ В нашей работе цитируется издание: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопы Аввакума и другие его сочинения*, Москва, Ленинград 1960, с. 53–122.

⁶⁶¹ Снискание и собрание о божестве и о твари. In: ДЕМКОВА Н. С., ДРОБЛЕНКОВА Н. Ф., САЗОНОВА Л. И. (eds.), *Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания*, Ленинград 1975, с. 93 – 112. Далее – *Пустозерский сборник*.

⁶⁶² *Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1, Серия Русская историческая библиотека*, Т. 39, Ленинград 1927, стб. 577–650

⁶⁶³ В составе «Книги толкований и нравоучений». Издание: *Памятники истории старообрядчества XVII в.*, стб. 531–552.

⁶⁶⁴ ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопы Аввакума и другие его сочинения*, Москва, Ленинград 1960, с. 260–276.

⁶⁶⁵ В данном сочинении космологические воззрения представлены лишь косвенно, посредством отношения автора к наукам, изучению природных явлений и астрологическим практикам. *Памятники истории старообрядчества XVII в.*, стб. 287–294.

⁶⁶⁶ В разных списках у этого сочинения отличаются названия – это также «Собрание о сотворении мира и человека», «Списание и собрание о Божестве и о твари».

⁶⁶⁷ Апокриф подробно исследовался М.Г. Бабалык, см.: БАБАЛЫК М.Г., *Апокриф "Беседа трех святителей" в русской рукописной книжности XV–XX веков*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Петрозаводск 2011.

сохранившийся древнерусский список относится к XV веку.⁶⁶⁸ В тексте, где весьма сильно прослеживаются фольклорные влияния, рассматриваются разнообразные вопросы: первое существо на Земле (Сатанаил), трактовка высоты, широты и глубины как трех лиц Троицы, местопребывание Бога до момента творения, создание ангелов из света и огня, создание небесных светил из риз Бога, воздуха и престола господня, грома и молнии из колесницы господней, количество ветров, образы евангелистов как четырех частей света, сотворение Адама из восьми частей (земли, камня, Красного моря, солнца, облаков, дыхания, света и божественного дыхания), количество морей, высоких гор, рек, островов, количество костей и суставов и др. «Беседа трех святителей» стала источником загадок, отразившихся в таких литературных памятниках, как Повесть о Дмитрие Басарге, Азбуковники и т.д., кроме того, можно обнаружить связь отдельных редакций Беседы с Палеей Исторической.⁶⁶⁹ Сам по себе факт распространения этого текста в раскольничьей среде заслуживает, вне всякого сомнения, отдельного внимания, однако мы сосредоточимся на той космохимии, которую представил протопоп Аввакум в своем сочинении, направленном на полемику с апокрифом.

«Снискание» является текстом, дошедшим до нас в составе «Пустозерского сборника» – автографа (автографов) сочинений Аввакума и Епифания.⁶⁷⁰ И если вошедшие в состав сборника жития являются исключительно ценными по своему значению памятниками литературного творчества, то «Снискание» проливает свет на глубинные онтологические представления, бытующие в среде раскольников XVII века. Сочинение было написано в 1672 году, когда Аввакум провел уже пять лет в Пустозерске. Американская исследовательница П. Хант высказала предположение, что данный текст крайне важен для понимания творчества Аввакума в целом, поскольку именно в нем полно раскрываются те

⁶⁶⁸ ЛУРЬЕ Я.С. Беседа трех святителей. In: ЛИХАЧЕВ Д.С., (ed.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI вв. Ч. 1. А–К*. Ленинград 1988, с. 89–93.

⁶⁶⁹ БУСЛАЕВ Ф.И., О народной поэзии в древнерусской литературе (Речь, произн. в торж. собр. имп. Моск. унив. 12 января 1859 г.) In: БУСЛАЕВ Ф.И., *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*, Т. 2, Санкт-Петербург 1861, с. 15–31 (посл. изд. Санкт-Петербург, 1910).

⁶⁷⁰ Название «Пустозерский сборник» закрепилось благодаря В.Г. Дружинину, издавшего приобретенный им в 1912 году сборник с автографами Жития Аввакума и Жития Епифания. См.: ДРУЖИНИН В.Г., *Пустозерский сборник*, Санкт-Петербург 1914. В 1966 г. И.Н. Заволоко был обнаружен еще один сборник, несколько отличающийся от сборника В.Г. Дружинина. Этот сборник был издан в 1975 г., см.: ДЕМКОВА Н.С., ДРОБЛЕНКОВА Н.Ф., САЗОНОВА Л.И. (eds.), *Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания*, Ленинград 1975.

онтологические аспекты, которые только намечены в «Житии».⁶⁷¹ Ее выводы нам представляются оправданными, в том числе и с точки зрения понимания, каким образом Аввакум и его современники воспринимали мир как целое в контексте трансцендентности, понимали Бога и его всеприсутствие, процесс истории и роль человека в эсхатологической перспективе.

По своей структуре «Снискание» делится на следующие разделы:

1. Вводная «обличительная» часть, открывающаяся цитатой из Евангелия (Ин 8: 42–44), в которой Аввакум обозначает главный тезис, с которым ведется полемика – местопребывание Бога до момента сотворения мира (согласно «Беседе трех святителей» – некие три «камары», или свода).⁶⁷²

2. Развитие полемики – аргументы в пользу неместимости и безграничности Бога, подтверждаемые примерами из Ветхого Завета и Откровения (наиболее развернутые цитаты).

3. Следующий «ложный» тезис – происхождение ангелов от Святого Духа и его опровержение с аргументами в пользу «приведения от небытия в бытие».

4. Тезис «Беседы трех святителей» о происхождении солнца от ризы господней, месяца от престола господнего, земли от пены морской и утверждении земли на трех больших китах. Опровержение тезиса и описание мира согласно представлениям автора, отталкивающееся от первой книги Бытие.

5. Рассказ о сотворении человека и его грехопадении.

6. Рассказ о жизни Адама и его потомков после грехопадения.

7. Рассказ о потопе и его последствиях.

8. Обличение «волхвов и звездочетцев», пытающихся выяснить будущее, рассказ о Невроде и вавилонском столпотворении.

9. Краткий пересказ последующих событий Пятикнижия, после чего следует заключение, в котором идет речь о вочеловечении Иисуса Христа.

⁶⁷¹ HUNT P., The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function. In: *Ricerche slavistiche*, Vol. 2, 1975–76, p. 159–163. Также см.: ПЛЮХАНОВА М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле. In: *Из истории русской культуры, Т. 3 (XVII – начало XVIII века)*, Москва 1996, с. 414.

⁶⁷² Беседа трех святителей In: ПЫПИН А. Н. (ed.), *Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным*, Санкт-Петербург 1862, с. 169–178, BADALANOVA GELLER F., "These Blasphemous Rustic Scriptures" (Indigenous Apocryphal Heritage of Slavia Orthodoxa). In: *Triantaphyllo: юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.фил.н. Христо Трендафилов*, Търново 2013, p. 66–106.

Таким образом, в тексте, начатом полемикой с апокрифическим сочинением, описываются события первых дней творения и коротко освещаются события библейской истории вплоть до рождения Иисуса Христа, что сближает его по структуре с «Палеей Толковой», точно так же отталкивающейся от полемической интенции и далее представляющей мир и историю в их эсхатологической перспективе.⁶⁷³ Но основа этого текста не абсолютна, поскольку Аввакум в течение всего текста постоянно ведет диалог с читателем, а ветхозаветные события соотносит с современностью.

Ветхозаветное основание данного текста представляет собой лишь первый уровень: помимо цитат из Священного Писания, причем не только из книги Бытие, но и других разделов Ветхого и Нового Завета, текст пестрит ссылками на множество других источников – Гранограф, «Маргарит» Иоанна Златоуста, Дионисия Ареопагита, Василия Великого, гимнографические тексты, Иоанна Дамаскина, Патрикия Прусского, Филона, Палею. Связь с некоторыми другими святоотеческими текстами можно проследить косвенно, на основании прямых отсылок Аввакума на тексты космологического содержания в других сочинениях – в первую очередь, речь идет о «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского.⁶⁷⁴ Еще более интересным, но не цитируемым прямо источником представлений, тем и мотивов, проявленных в тексте, можно считать апокрифические тексты.⁶⁷⁵ Так, в тексте отмечено влияние таких апокрифов, как «О небеси», целый комплекс апокрифов о создании Адама и Евы и о грехопадении, апокрифы о Енохе, «Слово Мефодия Патарского».

Рассмотрим, каким образом предстает Вселенная в «Снискании» и как она дополняется космологическими фрагментами из других текстов Аввакума. В модели, представленной Аввакумом, мир имеет дуалистическую схему, разделяясь на феноменальную и ноуменальную сферы. Аввакум выстраивает свою картину мира, отталкиваясь от сферы ноуменальной, во-первых, поскольку именно еретические представления о «объемлемости местом» послужили изначальным импульсом для создания текста, во-вторых, потому как сфера

⁶⁷³ МИЛЬКОВ В.В., «Палея Толковая» и содержащаяся в ней проблематика космологического характера, In: МИЛЬКОВ В.В, ПОЛЯНСКИЙ С. М., *Космологические произведения Ч. II*, с. 158–166.

⁶⁷⁴ САРАФАНОВА-ДЕМКОВА Н.С., Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума In: *ТОДРЛ*, Т. 19, Москва–Ленинград 1963, с. 367–372.

⁶⁷⁵ САРАФАНОВА Н.С., Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума. In: *ТОДРЛ*, Т.18, Ленинград 1962, с. 329–340.

феноменальная для Аввакума является лишь дополнением к вертикали Бог – человек. Вот как Аввакум вводит тезис о возможности ограничения божества и реагирует на него: «В ложном писании пишет вопрос Василиев сицев: где бе Бог, егда не бе свет? А Григорий бытто толковал сице: есть на небеси три камары, тамо бысть в тех камарах Отец и Сын и Дух Святый. Виждь, слышателю, и внимай: али Бог объемлется местом? Увы блядословия сего! Как стерпе непостижимый, и неприступный, и неосязаемый, божеством всевидящее око! [...] Неприступно божество и непостижно, и непостоянен Бог во едином месте. Божество всеобъятно, сиречь вся тварь в Бозе. Лица Бог не имат по непостижению, но везде суть – на небеси, и на земли, и под землею».⁶⁷⁶

Тезис о неограниченности Божества, активно защищаемый Аввакумом и выводимый им в качестве краеугольного камня мировоззрения, несомненно, имеет свои корни в «Ареопагитиках» – текстах, оказавших на его мышление весьма значительное влияние. Аввакум активно цитировал сочинения Псевдо-Дионисия, а также воспроизводил фрагменты в свободной авторской интерпретации. Более того, по словам В.В. Милькова, восприняв идею всепронизанности бытия Божественным, Аввакум «не только был склонен отождествлять Бога со всем существующим, но также подчеркивал собственную сопричастность Богу и уподоблял выпавшие на его долю страдания крестному пути Христа. Соответственно, и приговор миру подается не как субъективное личное мнение, а как суд самого Всевышнего».⁶⁷⁷

Если говорить о пространственном восприятии ноуменальной сферы (которое, несмотря на постулируемую необъятность, является своего рода необходимостью), то Аввакум исходит из восприятия мира как вертикали: это и ангельская сфера, выстроенная по иерархическому принципу, и само противопоставление локализации Божества в «камарах» его «явлению на престоле», ср.: «Не в камарах явился ему <Иоанну Богослову> Бог, но на престоле, яко и древле пророкам сице».⁶⁷⁸ Вертикальный характер ноуменального мира подчеркивается и в понимании процесса творения как «схождения» сверху вниз, ср.: «А все Господь схождением творил».⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ *Пустозерский сборник*, с. 92–93.

⁶⁷⁷ МИЛЬКОВ В.В., *Ареопагитики: древнерусская традиция бытования*. In: МАКАРОВ А.И., МИЛЬКОВ В.В., СМЕРНОВА А.А., *Древнерусские ареопагитики*. с. 22–24.

⁶⁷⁸ *Пустозерский сборник*, с. 95.

⁶⁷⁹ *Пустозерский сборник*, с. 94.

Пространственная проблематика описания мироздания в произведениях Аввакума сопряжена с временной. Невозможность локализации Бога в едином месте связана также с его бытием вне темпоральной плоскости, «прежде век вечных». «Един век» – век Адама, противопоставлен множественности «веков Бога», что можно интерпретировать как допущение возможности существования иной темпоральности, «многих веков», предшествовавших временной истории человечества и конкретного пространственно-временного континуума, возникшего в момент сотворения первого человека и неизбежно стремящегося ко Второму пришествию. При этом ключевое событие истории – вочеловечение – было предопределено еще до возникновения времени и человеческой истории. Данная проблематика, затрагивавшаяся Василием Великим и Иоанном Дамаскиным, может быть также интерпретирована в контексте парадигмы «прошлое-настоящее-будущее», касающейся исключительно тварного существования и физического мира. Бог при этом противопоставлен «векам», т.е. самому представлению о времени, существуя вне его, являясь его творцом, отправной и конечной точкой одновременно. Это противопоставление двух темпоральных пластов – вечности и преходящего времени – выражен еще в важном для Аввакума источнике – «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского.⁶⁸⁰ Аввакум выражал его не только прямо, но и посредством использования различных временных конструкций, описывавших те или иные события, разделяя их по принадлежности к различным пластам реальности.⁶⁸¹

Видимый мир в понимании Аввакума схематичен и является продолжением, следствием и неделимой частью мира трансцендентного вследствие всепроникающей сущности Бога. Физический мир служит лишь дополнением к божественной вертикали и, как нетрудно догадаться, представляет собой в первую очередь горизонталь. Эта горизонталь проявляет себя не только в пространственной, но и в темпоральной плоскости, где движение времени является линейным следованием событий от сотворения мира до двух ключевых моментов истории – Первого и Второго Пришествия.

Несмотря на то, что Божество всеобъятно и пронизывает собой мироздание, ноуменальная сфера все же отделена от видимого мира весьма определенной (и зримой) границей: «Небо небес, на нем же престол Божий, то

⁶⁸⁰ MATHAUSEROVÁ S., *Cestami staletí*, s. 44.

⁶⁸¹ MATHAUSEROVÁ S., *Cestami staletí*, s. 71–74.

небо огнено, а сие видимое, глаголется твердь быти; под тем небом ангельское ликостояние и служение бывает к Богу».⁶⁸² В данном пассаже Аввакум ссылается на Гранограф, однако если сравнить космохему, представленную в тексте «Хронографа русского» редакции 1512 года, то упоминания огненного неба мы там не обнаружим, оно будет представлено, как небо светоносное (см. выше). В «Палее Толковой», служившей, по-видимому, важным источником для представлений Аввакума о космогоническом процессе и структуре мироздания, небо превыспреннее также не характеризуется как огненное, но как светоносное.⁶⁸³ Из этого фрагмента очевидно, что Аввакум, по всей видимости, имел в ту самую компиляцию из Хронографа третьей редакции, в которой соединились апокрифические представления из Книги Еноха, Жития св. Андрея Царьградского и Луцидариуса, где представлен в том числе и концепт огненного неба.

Следующим уровнем является твердь: «а сие видимое, глаголется твердь быти; под тем небом ангельское ликостояние и служение бывает к Богу».⁶⁸⁴ Аввакум при этом не развивает характерную для апокрифов идею о многоярусности небес, ограничиваясь лишь разделением духовного, огненного неба и плотского, водного по своей структуре уровня, что возвращает нас к более «каноническим» источникам, а именно Палее и основному тексту Русского Хронографа, где также идея о многоуровневости небесных сфер не поддерживается.⁶⁸⁵ Нахождение ангелов не только под уровнем Божества, но и под твердью можно интерпретировать как полную их принадлежность к миру физическому, а не ноуменальному. Видимое небо, согласно Аввакуму, было сотворено из воды как некая твердая перегородка: «И разлучи Бог между водою и водою и рече: «Да будет твердь!»... Слово – и дело вскоре: от тое же воды згустилося, его же видим, небо»⁶⁸⁶. Подобные описания мы найдем в Хронографе: «И сътвори небо сие, а не горнее, но видимое, от воды згустив е яко лед, и нарече твердь, сиречь небо, и въздвиже половину отъ вод горе и учини над твердию: понеже бо ледено небо от воды згустившееся, яко да не растається солнечным

⁶⁸² *Пустозерский сборник*, с. 98.

⁶⁸³ Ср. Палея Толковая, In: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения Ч. II*, с. 173.

⁶⁸⁴ *Пустозерский сборник*, с. 98.

⁶⁸⁵ МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения, Ч. II*, с. 162

⁶⁸⁶ *Пустозерский сборник*, с.99.

пламенем и лунным и звездным». ⁶⁸⁷ В отличие от составителей Палеи и Хронографа, черпавших представления о мироустройстве из антиохийской традиции, Аввакум не приписывает водной структуре неба охлаждающей функции, лишь констатирует локализацию половины всей изначальной воды, удерживаемую божественным повелением: «там половина воды, яко на полатах, лежит и николи к нам не сходит, токмо в потоп». ⁶⁸⁸

Земля представляется Аввакуму как плоскость, покоящаяся на воде: «И повеле Господь на воде лежать, а не на китах. Дамаскин пишет: «Утвержей ни на чем же землю повелением си и разпростири неодолимую тяготу». ⁶⁸⁹ Что касается формы земной поверхности, данный вопрос Аввакум не рассматривает. Использование Аввакумом «Палеи Толковой» и «Хронографов» в качестве отправной точки для представлений о космоустройстве, наводит на мысль, что и в представлениях автора земля имеет округлую форму ⁶⁹⁰ и покоится в центре мирового океана. Вода, таким образом, является структурообразующим элементом для тварного мира, поскольку присутствует на нескольких уровнях, включая видимое небо (твердь), землю и основание для земной поверхности. Об остальных стихиях в описании мироздания в тексте «Снискания» Аввакум не упоминает, однако они встречаются в других текстах автора, связанных с его космологическими представлениями. Вот как описывает сотворение мира Аввакум в поучении «Как нужно жить в вере»: «Твоею бо волею от небытия в бытие привел еси вся. Твоим промыслом строиши весь мир. Ты от четырех стихий тварь составил еси, четырьмя времены круг лету венчал еси. Тебе трепещут умныя силы вся; Тебе поет солнце; тебе славит луна; Тебе молятся звезды; Тебе послушает свет; Тебе боятся бездны; Тебе работают источницы. Ты простерл еси небо яко кожу; ты утвердил еси землю на водах; ты оградил еси море песком; ты ко отдыханию воздух пролил еси». ⁶⁹¹ Здесь нам встречается пифагорейская мысль о стихиях как первоэлементах, из которых позже создается вещественный мир.

Важным элементом космологической картины мира в понимании Аввакума является происхождение составляющих мироздания. В «Снискании» для Аввакума крайне принципиальной становится цель противопоставить

⁶⁸⁷ *Русский хронограф*, с. 22.

⁶⁸⁸ *Пустозерский сборник*, с. 99.

⁶⁸⁹ *Пустозерский сборник*, с. 99.

⁶⁹⁰ Более подробно см.: МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения*, Ч. II, с. 12.

⁶⁹¹ *Памятники истории старообрядчества XVII в.*, стб. 534.

вербальное творение («повелением») творению из первоэлементов, или, как представлено в апокрифической «Беседе трех святителей», божественных атрибутов – ризы Господней как первоэлемента для солнца, Духа Святого для месяца, пены морской для земли.⁶⁹² Аввакуму подобные спекуляции кажутся возмутительными, как и представление, что земля покоится на «трех больших китах да на тридцати малых», а море – «на столбах утверждено». Вербальная природа творения активно постулируется Аввакумом: «А сотворил его Бог словом своим от несущества, сиречь от небытия в бытие приведе. Слово Божие живо и действенно».⁶⁹³ Интересно, что практически сразу Аввакум вступает в противоречие с предшествующим тезисом, поскольку утверждает, что «землю [Бог] взял от воды, а не от пены, потому и земля тяжела, а пена – легкое дело».⁶⁹⁴ Очевидно, что богословские догмы здесь накладываются на житейский опыт и элементарную логику автора, предпочитавшего доступные и понятные аналогии. Если земля соестественна воде (ибо тяжела), и то же касается неба, то звезды «имеют сродство» огненному небу, являются украшением неба. Подобное представление мы встретим именно в Палее⁶⁹⁵ и в Хронографе.⁶⁹⁶

Сложно определить, является ли система Аввакума плоскоотно-комарной или геоцентрической. С одной стороны, в текстах нигде не говорится прямо, что Земля является плоской, с другой стороны, тяготение Аввакума к текстам антиохийской традиции может указывать именно на плоскоотно характер Земли. Скорее всего, данная система несет в себе черты того эклектизма, которым отмечен и текст «Палеи Толковой». Земля в описании Аввакума *лежит* на воде, «а не на китах», т.е. имеется в виду именно плоскоотно. Солнце и луна по описанию автора распределены в «область дня» и «область ночи», что снова отсылает к плоскоотно-комарной системе. Однако в другом тексте Аввакума – послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне, являющемся более поздним по сравнению со «Снисканием» сочинением (1678 – 1679г.),⁶⁹⁷ проявляется геоцентрический элемент: «Небо сие видимое распростерто, кругом

⁶⁹² См. Беседа трех святителей. In: ТИХОНРАВОВ Н. С., *Памятники отреченной русской литературы*, Т. 2, Москва 1863, с. 433-434.

⁶⁹³ *Пустозерский сборник*, с. 98.

⁶⁹⁴ *Пустозерский сборник*, с. 98.

⁶⁹⁵ МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения Ч. II*. с. 206.

⁶⁹⁶ *Русский хронограф*, с. 23.

⁶⁹⁷ САРАФАНОВА Н.С. Неизданное сочинение протопопа Аввакума. In: *ТОДРЛ*, Т. 16, Москва – Ленинград 1960, с. 257–269.

грядый над нами по повелению хитреца-Бога, еже повеле исперва: «небо, вертися скоро, звезды, теките борзо, и друг другу не препинайте». На нем же воды недвижимы пребывают, а твердь под водами в посолонь кругом грядый. Звезды же под ним отлучене, разлучне со *своими круги* летяще под землю и по малой тверди под землю шедше, паки на око ю восходят, коловратствуя непрестанно» (курсив мой – О.Ч.).⁶⁹⁸ Здесь мы уже можем наблюдать представление о тверди как о сфере, вращающейся вокруг земли, а также информацию о круговом движении планет и звезд, более того, планеты здесь размещаются в кругах, т.е. сферах.

Что касается расположения и роли планет, в «Снискании» Аввакум перечисляет их следующем порядке: Аррис (Марс), Ермис (Меркурий), Крон (Сатурн), Артемида (Венера), солнце, луна, звезды. Кроме самого нарушенного порядка с пропущенным Юпитером и несколько нетипичного названия Венеры, заслуживает внимание и то, что Аввакум нарушает хронологию событий первой книги Бытие, согласно которой светила были созданы на четвертый день творения, и описывает хронологию следующим образом: Аррис (1 день), Ермис (2 день), Крон (3 день), Артемида, Солнце (4 день), луна, звезды (5 день): «И в первый день Бог звезду сотворил и положил на тверди небесней, – ей же имя Аррис; а во второй день звезду сотворил, – ей же имя Ермис; а в третьей день Крон; а в четвертый Артемиду, и солнце в той же день сотворил; а в пятый день месяц сотворил. И небо звездами украся, солнце положил во область дни, а луну – во область ноци».⁶⁹⁹ Этот фрагмент разительно отличается от текста книги Бытие, в которой все небесные тела были созданы на четвертый день творения. (Быт. 1:16–19). Сложно определить, идет ли речь об ошибке автора или же цитируется некий текст, где именно таким образом интерпретируется расположение планет и порядок их сотворения. Возможно, Аввакум, писавший «Списание и собрание» в Пустозерске, не имея возможности свериться с источником, допускает непреднамеренную ошибку.⁷⁰⁰ Возможно, нетрадиционный порядок перечисления планет связан с палейным повествованием, где планеты располагаются в

⁶⁹⁸ Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения*, Москва – Ленинград 1960, с. 264.

⁶⁹⁹ *Пустозерский сборник*, с. 100.

⁷⁰⁰ САРАФАНОВА Н.С., Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума, с. 330.

следующем порядке: Марс, Меркурий, Юпитер, Солнце, Венера, Сатурн, Луна.⁷⁰¹ Что же касается порядка творения, то нельзя исключить и влияние типичной для апокрифических текстов связи небесных тел с определенными днями недели,⁷⁰² и если дни недели интерпретировать как метафору дней творения, то и светила могли создаваться постепенно, а не в один определенный день. Вспомним и нарушенный порядок перечисления небесных тел в Хронографе третьей редакции, где планеты расположены следующим образом: Солнце, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера, Сатурн, Луна (см. выше). В «Житии» Аввакума локализация планет или «лун» характеризуется следующим образом: «есть на небеси пять звезд заблудных, еже именуются луны. Сии луны Бог положил не в пределах, якоже прочии звезды, но обтекают по всему небу».⁷⁰³ Данное «свободное» положение планет, в отличие от закрепленных «в пределах» звезд, Аввакум объясняет их пророческой и символической функцией: планеты творят знамения «во гнев или в милость», в зависимости от направления «подтекания» под Солнце. Так, затмение по направлению с запада означает Божий гнев. При этом планеты наделяются антропоморфными чертами, что можно наблюдать в применении к ним категорий модальности в эпизоде изгнания Адама из рая: «Солнце сожещи ево хотело, луна и звезды примрачились, небо простерто не восхотело стояти...»,⁷⁰⁴ т.е. описываются желания, активные действия небесных тел, а не просто явление как таковое. Основная же роль планет – это освещение и украшение неба. По своему составу светила сродственны небу небес: «А имал звезды, и солнце, и месяц от вышняго неба».⁷⁰⁵ Они являются в том числе сосудами огня, которым «во второе пришествие свое Господь тварь видимую сию переновит, сиречь переполощет негасимым огнем, и будет небо ново и земля нова».⁷⁰⁶ Светила прекратят свое существование в преддверии Страшного суда: «...небо, яко свиток свиется, солнце и луна, и звезды спадающе с небес, якоже смоковница отмест листвие от себе, тако то звезды полетят на землю».⁷⁰⁷ Циклическое круговое движение планет и звезд соответствует кругу человеческой

⁷⁰¹ МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения, Ч. II*, с. 232.

⁷⁰² ТУРИЛОВ А.А., ЧЕРНЕЦОВ А.В., *Отреченная книга Рафли*. In: *ТОДРЛ*, Т. 40, Ленинград 1985, с. 320–321.

⁷⁰³ *Житие протопопа Аввакума* In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума*, с. 56.

⁷⁰⁴ *Пустозерский сборник*, с. 105.

⁷⁰⁵ *Пустозерский сборник*, с. 100.

⁷⁰⁶ *Пустозерский сборник*, с. 100.

⁷⁰⁷ *Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне*. In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума*, с. 275.

жизни. В полемическом послании Федору Аввакум приводит следующую метафору: «Якоже коловратящуся солнцу, и луне, и звездам, на так же возвращаются, тако и мы, кругом шедше, на таяж-де знаменья, паки приемше, обретаем: яко коловертящуся человекю житию, и паки на тожде знамение суще воспящающеся, рекше, в землю, и от нея же взяты есмы и сотворени, на ту же возвращающеся». ⁷⁰⁸ Циклическое движение в таком понимании – это не гармоничное движение сфер Аристотеля, а архаичное вечное возвращение. С одной стороны, это ловушка брэнной жизни, которую необходимо преодолеть, вырваться из нее, так как круговое движение – это жизнь человека-Адама, а линейное – движение к Христу, эсхатологическая перспектива вечно сияющего Солнца. ⁷⁰⁹ С другой стороны, и смерть является возвращением к ноуменальной плоскости бытия, возвращением к истокам. В этом метафорическом контексте движения светил любая ночь – это смерть, неверие, а солнечный свет – это вера: «Преводне: ночь — неведения Божия; без солнца — праведнаго Христа — во тьме неверия всяк, яко зверь, шатается, ища, яко волк, сожрати искренняго». ⁷¹⁰

Описание украшения земли Богом в «Снискании и собрании» изумительно поэтично. Сначала Аввакум создает цветовой фон: «И изростоша былия прекрасная, травы цветныя разными цветы: червонныя, зеленыя, лазоревыя, белыя, голубыя...». Далее к цветовому и ароматическому фону добавляются образы деревьев: «Тако же и древа изростоша: кипариси и певги, и кедри, мирсины и черничие, масличие и виноградие, и финики и иное садовие...». ⁷¹¹ Вертикаль расчерчивается горизонталью рек, протекших среди гор. Позже появляются оживляющие статичную картину живые существа – созданные из земли животные, созданные из воды птицы, а также пресмыкающиеся и насекомые. В этом фрагменте представлено то удивительное владение словом, которое в творчестве Аввакума используется как инструмент визуализации. Создаваемая им картина начинается с определения цветовой палитры, далее вертикаль и горизонталь создают перспективу, и, в последнюю очередь, добавляется динамичный элемент – живые создания.

⁷⁰⁸ Книга обличений или Евангелие вечное In: *Памятники истории старообрядчества XVII в.*, стб. 586.

⁷⁰⁹ HUNT P., *The Autobiography of the Archpriest Avvakum*, p.162.

⁷¹⁰ Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума*, с. 268.

⁷¹¹ *Пустозерский сборник*, с. 101.

Космологическая часть «Снискания» заканчивается описанием рая, который делится на две части. Первая – это Рай Едемский, который распространится в будущем по всей земле, а вторая – град святой Сион – будет находиться на воздухе. Данное представление связано с эсхатологическими ожиданиями и основывается, прежде всего, на тексте Откровения Иоанна Богослова. При этом локализация рая до второго пришествия также связана с буквалистской традицией, характерной для плоскостной космографии: «Посем насадил рай во Едеме, на востоце».⁷¹² Рай, не подверженный процессам старения и тления, является одновременно физическим и духовным местом: «Аще и на земле рай, но посреде плотна и духовнаго жития устроен».⁷¹³ Рай возвышается над всем остальным миром и временно запечатан в результате грехопадения Адама.

Отдельным и крайне интересным вопросом для изучения текстов Аввакума является представленная автором локализация ада. В «Снискании и собрании» представлен «преглубокий» ад, находящийся «в пустошных земли над твердию». Под адом находится небо звезд, «зодий» и планет⁷¹⁴, которое, благодаря воде, составляющей его основу, охлаждает ад и создает «лютую студень». Данное описание косвенно указывает на тот факт, что, несмотря на отсутствие прямого указания на шарообразность неба и внешнее почти полное соответствие классической плоскостно-комарной системе, небо в представлении Аввакума все же является сферичным и вращающимся, т.е. мы имеем дело с синкретической моделью, совмещающей как космос Севериана Гавальского, так и космос Иоанна экзарха Болгарского, плоскостную и геоцентрическую модели. Здесь снова прослеживается влияние космологической компиляции, включенной в Хронограф третьей редакции. В фрагменте, заимствованном из «Луцидариуса», точно так же описывается ад, расположенный, вопреки общей традиции, не под землей а на нижнем уровне небес (см. выше). Тем не менее, представление о локализации ада, по-видимому, у Аввакума меняется или же не является последовательным, т.к. в Послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне, ад ясно размещается под землей: «Низу же есть твердь под землею, под твердию же бездна, глаголемый тартар. Тамо по тверди зодии ходят, тамо планиты обтекают,

⁷¹² *Пустозерский сборник*, с. 101. См.: Бытие, 2:8.

⁷¹³ *Пустозерский сборник*, с. 103.

⁷¹⁴ *Пустозерский сборник*, с. 101.

и от них в тартаре строится лютая студень. Тамо река огненная в день последний снидет»⁷¹⁵. В данном фрагменте Аввакум ссылается на Слово св. Патрикия Прусского о исходящем огне от земли, однако в этом тексте мы найдем лишь краткое каноническое описание ада как места в глубинах земли, без какого-либо описания «зодий» или «малой тверди». ⁷¹⁶ У Аввакума же мы наблюдаем размещение ада вне земли и под землей. Упоминание «малой тверди» связано здесь с восприятием земли как статичной плоскости, окруженной небесной сферой, т.е. «малая твердь» - это обратная сторона, изнанка, кривое зеркало мироздания, отражающее время ночи (примечательно, что солнце здесь отсутствует, оставаясь исключительно в «области дня»).

Аввакум, опираясь на «Палею Толковую», затрагивает также тему природы физических явлений. Одним из первых явлений, описываемых автором, является потоп – отпущенная вода с тверди по божьему повелению. Интересно, как Аввакум объясняет кругооборот воды в природе, смешивая рациональные и иррациональные элементы: «Како же, да слыши, дождь строится? Егда бо солнце, пришед развратить воды морския, заидет под землю, влага же от вод на воздух вземся, бывает мгла, и ста вся на воздухе, состынув, бывает облако, идеже богу хотящу, тамо по воздуху и носится, воды исполнено, иде же Бог повелит, тамо проливается»⁷¹⁷. При этом такие природные явления, как гром и молния, равно как и движение планет, Аввакум объясняет исключительно проявлением воли Божией, и реальная причина, почему именно происходит гром, его не интересует: «Да вольно Христу: чем изволит, тем и шумит». ⁷¹⁸ Аввакум здесь несколько бравирует крайним буквализмом в восприятии библейских символов, в очередной раз противопоставляя свое видение действительности «мудрованию» своих оппонентов.

Частью космологического контекста в произведениях Аввакума является сотворение человека. По его словам, человек является единственным творением, которое Бог создал не вербально, а «боголепными руками». Здесь прослеживается

⁷¹⁵ Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне. In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума*, с. 265.

⁷¹⁶ См.: Пролог, сиречь всепрелетное писание всех древних святых отец и святых жен от житий их и мучения в кратце сложенныя словеса и повести чудны от отец же. Вторая половина (март – август), Москва 1643, online: <http://sobornik.ru/text/prolog/prolog03-05/page/prolog03-06.htm>. Дата обращения 18.07. 2016.

⁷¹⁷ Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума*, с. 267.

⁷¹⁸ *Пустозерский сборник*, с. 109.

влияние апокрифов, с которыми Аввакум был знаком, в том числе весьма распространенного «Како сотвори Бог Адама», а также интерпретация слов Иоанна Златоуста в «Слове о вочеловечении».⁷¹⁹ Как было наглядно показано А.К. Бороздиным, эпизод сотворения человека в произведении Аввакума во многом заимствован из «Маргарита» Иоанна Златоуста.⁷²⁰ Создание человека буквалистски описано как работа горшечника, чтобы подчеркнуть непосредственное, физическое участие Бога. Сотворение Адама предопределило вочеловечение сына Божия, и сам этот момент изображен Аввакумом, вслед за текстом Иоанна Златоуста, как узловое событие, направляющее конечную историю вновь созданного мира.

Завершая рассказ о творении, Аввакум суммирует свою картину мира: «...Господь землю общу сотворил и небом, яко камарою, покрыл. День равно всем светит, солнце також сияет равно, чтоб друг друга жили любя, яко во едином дому...».⁷²¹ Однако человек, нарушивший заветы, становится динамическим элементом в гармоничном, но статичном космосе. Неслучайно именно после грехопадения начинает отсчитываться хронология: время, проведенное Адамом в Эдеме, относительно и не событийно, здесь не является важным, какова была длительность безгрешного пребывания Адама в раю, динамика появляется после того, как Ева и Адам нарушают запрет. В произведении «Снискание и собрание» этот момент библейского сюжета является переломным, когда автор переходит от повествовательно-описательной части к историческо-событийной части. Помимо уже знакомой нам картины мира-дома, мы можем наблюдать в этом фрагменте исключительно важную мысль, отличающую систему Аввакума от иерархизированного физического космоса у западнорусских писателей. Если иерархическая система у западнорусских авторов проецируется в том числе на стратификацию общества, определяя для разных его членов различное положение, то в представлении Аввакума иерархическая система касается исключительно сферы ноуменальной, а не феноменальной. На физическом, событийном уровне вся иерархия чуть ли не анархически снимается, т.к. «Бог землю общу сотворил», а связь с трансцендентной вертикальной осью бытия не

⁷¹⁹ БОРОЗДИН А. К., *Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке*, Санкт-Петербург 1900, с. 225; САРАФАНОВА Н.С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума, с. 334; ПАНЧЕНКО А.М., Аввакум как новатор, с. 150–151.

⁷²⁰ БОРОЗДИН А. К., *Протопоп Аввакум*, с. 226.

⁷²¹ *Пустозерский сборник*, с. 107.

ограничивается социальным статусом, заслугами или достижениями. Каждому существу доступна возможность прикоснуться к трансцендентности в любой момент их жизни в случае, если они обратятся к истинной вере. В данном аспекте такое упрощенное понимание Вселенной может служить рамкой для своего рода либерализации человека, его духовной жизни и социальной роли. Не случайно в пятой челобитной «анархизм» Аввакума достигает своего пика: он рассказывает о видении, что Бог на некоторое время вместил внутрь него всю тварь, и небо, и землю, именно он стал вместилищем мироздания. После рассказа Аввакум обращается к царю: «Видишь ли, самодержавие? Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное сидение и небо, и землю».⁷²²

Оппозиция вертикальной и горизонтальной плоскостей бытия предполагает принципиально иное понимание движения по сравнению с циклическим движением небесных сфер. Земная горизонтальная плоскость связана с историческим движением, как в контексте земной жизни человека, так и всем движением человечества по направлению к финальному моменту истории. Вертикальное же движение – это восхождение по пути трансцендентности, движение духовное, которое осуществляется сразу в двух направлениях: со стороны Бога это постоянное «схождение» и всепроникновение в физическом мире, со стороны человека – возможность как духовно возвыситься, так и упасть вниз в результате греховной жизни или падения веры. И если небесная иерархия, почерпнутая Аввакумом из «Ареопагитик», сохраняется в ее комплексности, то мир земной максимально упрощается, он похож на тот мир, какой мы наблюдали у Кирилла Транквиллиона, только без внимания к стихийному аспекту. В этой модели, однако, благодаря всепронизанности мира Божеством, укрепляется связь с духовными областями реальности, а значимость мира физического снижается. И если в физическом отношении этот мир практически статичен, то динамика мира духовного усиливается, как и ощущение динамизма в области исторического процесса, ускоряющегося по направлению к концу времен. Это мир, живущий в ожидании перерождения, и его стабильность – лишь иллюзия. Движение в нем неравномерно: если вертикальное духовное движение постоянно, то горизонтальная линия исторического процесса ускоряется, и точка опоры может

⁷²² Памятники истории старообрядчества XVII в., стб. 764.

быть только в трансцендентной вечности. При этом коммуникация Бога и человека не прерывается каким-либо числом перегородок, кроме тверди, между сферой Божества и сферой человека получается лишь одна граница, и субъективно человек в системе Аввакума оказывается ближе к трансцендентности, чем в схоластических вариантах геоцентрической системы.

Если говорить о тексте «Снискания», то он разительно отличается от большинства уже анализированных нами текстов. В «Снискании», во-первых, роль автора исключительно ярко выражена, он говорит от первого лица, устанавливает контакт с читателем, чередует стили и методы заимствования. Некоторые тексты попадают в «Снискание» целиком и без изменений (в первую очередь это касается цитат из Священного Писания), другие же являются объектом свободной интерпретации. От высокого стиля, использованного в цитировании, Аввакум перескакивает к разговорному, употребляет императив, фразеологизмы, инвективы. С подчеркнутым авторским «я» возникает и «ты», образ адресата, «слышателя», не ученого и не студента, но последователя, ученика, заблудшего и запутавшегося, которому как предоставляется информация, так и ссылки на авторитетные тексты, которые должны войти в круг его чтения. Это не «возлюбленный слышатель» барочных гомилий, являющийся скорее отвлеченным, абстрактным реципиентом, но вполне конкретный и живой адресат, знакомый с конкретными источниками. И автор здесь выступает с других позиций. Он не ученый, не книжник, не учитель в смысле педагогики: его авторитет зиждется на его вере, а не на информации. Он не сверяет и не связывает воедино целостную картину бытия, в цитировании полагается как на текст, так и на память, но он уже не предоставляет «непроверенных» или «сомнительных» сведений – он сообщает лишь то, во что верит, даже если эта информация противоречива. И вера эта исключительно сильна: в отличие от Полоцкого, использующего пассивные конструкции типа «ведети треба», «ведети годствует», Аввакум употребляет повелительное наклонение – «виждь», «зри», «чти», «внимай», «слушай». И он говорит не о знании, но о восприятии и приятии информации, что разительно отличается от образовательного пафоса барочных авторов. Миром и божественной мудростью следует восхищаться, смиренно

достигать ее «в сопребывании с мудрыми», а не изучать, усваивать или измерять.⁷²³

Большинство попыток понять и объяснить природные явления с позиций разума в понимании Аввакума являются греховными, в особенности то, что связано с небесной механикой. В его сочинениях мы не найдем никаких числовых данных ни о размерах, ни о расстояниях до небесных тел. И вряд ли здесь можно говорить об отсутствии познаний: учитывая, насколько важным источником для него был «Шестоднев» Иоанна экзарха, содержащий и конкретные числовые данные, такое предположение не выдерживает критики. Здесь мы можем говорить, скорее, об отрицании математизации и структурирования мира физического. В глазах Аввакума наука и ересь смешиваются. Он крайне резко отзывается об «алманашниках, звездочетцах и зодийщиках», посвящает их обличению отдельную беседу.⁷²⁴ И в тексте «Снискания» те, кто пытается проникнуть в тайны мироздания, не избежали критики: «Так-то и нынешние алманашники, слышал я, мало покоя имеют себе. [...] Бедные, бедные, как вам не сором себя! Оставляя промысл творца своего да дьяволу работаете, невродяне, безчинники».⁷²⁵ Аввакум здесь выступает как против суеверия и гадательных практик, так и против попыток объяснить физический мир и процессы, в нем происходящие. О позиции Аввакума по отношению к рационализации и секуляризации культуры было написано много.⁷²⁶ Добавим лишь, что и в отношении космоса, его строения и значения отдельных элементов Аввакум выражает протест против попыток рационального объяснения функционирования мира как системы, не связанной с божественным провидением. В его космосхеме мы сталкиваемся с нарочитой симплификацией, упрощением и без того не самой насыщенной модели, поскольку упор делается на духовных, а не физических аспектах бытия, на вере, а не на познании. И это не значит, что влияние небесных явлений или способность небесных тел предсказывать будущее отрицалось Аввакумом. В «Житии» небесные тела «обтекают по всему небу, знамение творя

⁷²³ НИКОЛАЕВ С. И., Что такое «острота телесного ума» протопопа Аввакума? In: РОМОДАНОВСКАЯ Е.К., ред., *Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания*, Новосибирск 2000, с. 75.

⁷²⁴ Беседа о внешней мудрости In: ГУДЗИЙ Н.К. (ed.), *Житие протопопа Аввакума*, с. 138.

⁷²⁵ *Пустозерский сборник*, с. 110.

⁷²⁶ См: МАТХАУЗЕРОВА С. Две теории текста в русской литературе XVII в., с. 271–284; ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура*, с. 62; ЧЕРНАЯ Л.А., *Русская культура переходного периода*, с. 69. HERETZ L., *Russia on the Eve of Modernity*, p. 53.

или во гнев, или в милость» (см. выше). Таким образом, он признает, что связь между явлениями мира физического и событиями человеческой жизни может существовать, но осуждает попытки человека проникнуть в тайны этой связи. Если же таковая связь указывается, то исключительно в эсхатологическом контексте, как феномен, связанный не с постоянным функционированием мироздания, но нарушением заданного порядка, предзнаменовани­ем конца времен или указания на грехи.⁷²⁷

Космологические представления протопопа Аввакума занимают важную, пусть и не центральную часть его мировоззрения, поскольку представлены в нескольких текстах и являются главной темой целого самостоятельного произведения. Однако сама по себе схема мироустройства не является для него принципиальным вопросом, что проявляется, например, в комбинировании элементов плоско­стно-комарной и геоцентрической традиций и свободном обращении с авторитетными для Аввакума источниками. Его позиция нарочито синтетически-умозрительна, так как в его задачи входит составление некоего краткого руководства по основам мировоззрения, а не попытка описать мир во всей его полноте.

Структура мира Аввакума близка к визуальному восприятию иконописцев, изображавших мир как вертикальную иерархию в таких типах икон, как «Страшный Суд», «Всякое дыхание да хвалит Господа», «Единородный сыне», «Шестоднев» и др. (см. рис. 3).

⁷²⁷ Любопытно, что вопрос принципов интерпретации движения небесных светил и небесных явлений стоял и перед представителями совершенно иной группы протестного движения XVII века – чешскими эмигрантами, покинувшими страну после поражения при Битве на Белой Горе. И если некоторые из протестантских мыслителей опирались на классическую теорию трактовки астрологических явлений, то другие сосредотачивались исключительно на эсхатологической символике и поисках параллелей с пророческими библейскими текстами. Подробнее см.: URBÁNEK V., Proroctví, eschatologie a chronologie v dílech exulantů. In: *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 170–171.



Рис. 3. Икона «Шестоднев», XVIII век, Москва.
Государственная Третьяковская галерея, Москва.

Такое упрощение и схематичность, контрастирующее со все усложняющимися представлениями о мире представителей культуры Нового времени, имеет свое объяснение. Цель упрощенной картины состоит в переносе фокуса внимания с «внешнего» на внутреннее содержание, с мира феноменального на мир ноуменальный, с вопросов познания на вопросы веры. Поиск максимально упрощенной космологической модели может служить примером реакции консервативного и охранительного сознания на мировоззренческий перелом XVII века. Аввакум апеллирует к платоновско-плотиновской эстетике, абсолютной красоте мира, недоступной чувственному восприятию человека, что неизбежно ведет к схематизации и упрощению образа бытия.⁷²⁸

В то же время, несмотря на постоянную акцентуацию промысла Божия и роли Божественного в космосхеме, на первый план в произведениях Аввакума постепенно выступает человеческий элемент. Это происходит независимо от воли автора и проявляется в авторской интерпретации событий шести дней творения, разработанности тем, выборе лексических средств, динамике повествования. В возвышенный ноуменальный мир начинают проникать

⁷²⁸ MATHAUSEROVÁ S., *Cestami staletí*, s. 61.

сниженные элементы, а повествование оживает в момент появления в нем Адама, человека. События космогенеза становятся предметом вольной авторской интерпретации, Аввакум вводит разговорный язык, повествуя о сакральном⁷²⁹. Статичный упрощенный космос становится, таким образом, фоном, на котором перед читателем разворачивается драматичная картина очеловечивания культуры, транслируемая протопопом Аввакумом, новатором, который сам себя таковым не считал. Как отметила П.Хант, для Аввакума центральной темой сочинений были взаимоотношения человека и Бога. Будучи убежденным, что он решает эту проблему в пользу Бога, и что новообретенное чувство силы индивидуума не будет угрожать иерархии абсолютного мира, Аввакум, напротив, разрушал эту иерархичность как в своей жизни, так и в литературной деятельности.⁷³⁰ И космос Аввакума становится первым русским оригинальным именно литературным космосом, в отличие от компилятивных и жестко привязанных к источникам сочинений его предшественников.

Почти в то же самое время, когда Аввакум создавал свое видение мироздания, возникает и сочинение, завершающее многовековую традицию, ставящее своеобразную точку в области традиционных космологических сочинений – «Шестоднево». Речь здесь о «Шестодневе» Афанасия Холмогорского.

4.3 Афанасий Холмогорский

Наиболее позднее из рассматриваемых нами оригинальных богословских сочинений, полностью посвященных космологической тематике, парадоксальным образом связано с древнейшей традицией. Спустя столетия существования традиции толкований на шесть дней творения, этот текст становится первым именно русским «Шестодневом», у которого мы можем установить авторство. Речь идет о «Шестодневе» Афанасия Холмогорского.

Архиепископ Афанасий (Любимов) (1641 – 1702) был первым епископом Холмогорским и Важским (в настоящее время Архангельская епархия) и автором

⁷²⁹ ВИНОГРАДОВ В. В. О задачах стилистики: наблюдения над стилем Жития протопopa Аввакума In: ВИНОГРАДОВ В. В., *О языке художественной прозы*, Москва 1980, с. 45.

⁷³⁰ HUNT P., *The Autobiography of the Archpriest Avvakum*, p. 178. ХАНТ П., Самооправдание протопopa Аввакума, с. 83.

нескольких литературных и полемических сочинений, владел греческим и латинским языками и был убежденным грекофилом и участником полемики против старообрядцев. Человек своего времени, он интересовался астрономией, медициной, архитектурой и географией, имел обширную библиотеку.⁷³¹ Вел переписку с ключевыми представителями культуры конца XVII века – патриархами Иоакимом и Адрианом, митрополитом тобольским и сибирским Игнатием, Евфимием Чудовским, боярином К.Ф. Нарышкиным, справщиками Печатного двора Николаем Семеновым Головиным и Феодором Поликарповым и др. Именно ему приписывается авторство сочинения «Увет духовный», главного практического наставления против старообрядцев во времена Петра I. Архиепископ Афанасий в середине 1690-х гг. основал первую на Русском Севере обсерваторию на колокольне Спасо-Преображенского собора в Холмогорах, наличие которой, как и общая просветительская атмосфера, принесенная Афанасием на русский Север, вполне возможно, вдохновили юного М. В. Ломоносова на получение образования и научные изыскания.⁷³² Литературное наследие Афанасия Холмогорского весьма разнообразно: помимо «Шестоднева» его перу принадлежат полемические антистарообрядческие сочинения «Увет духовный», «Книга православного исповедания» («Книга о пресуществлении») и «Щит веры», лечебник «Реестр дохтурских наук», географический труд «Описание трех путей России в Швецию», поучительные сочинения и др.⁷³³

Точное время написания текста «Шестоднева» нам неизвестно: В.М. Верюжский высказал предположение, что «Шестоднев» был написан Афанасием в Сибири в первый год его пребывания в Тюменском Далматовском монастыре, т.е. в 1666 г.,⁷³⁴ исследовательница Т.В. Панич, автор монографии о естественнонаучных сочинениях Холмогорского, ограничивает время написания 1676 г.⁷³⁵ Т.В. Панич провела весьма подробный разбор конкретных аспектов

⁷³¹ О библиотеке Афанасия Холмогорского см.: КОРОГОРДИНА М.В., Архиепископы Афанасий Холмогорский и Александр Устюжский – собиратели канонических рукописей. In: *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН*, Санкт-Петербург 2013, с. 81–92.

⁷³² ЛЕБЕДЕВ Е. Н., *Михаил Васильевич Ломоносов. След в истории*, Ростов-на-Дону 1997, с. 13–14.

⁷³³ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 1, с. 117–125.

⁷³⁴ ВЕРЮЖСКИЙ В.М., *Афанасий, архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII века*, Санкт-Петербург 1908, с. 11–12.

⁷³⁵ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 34.

мировоззрения автора «Шестоднева», поэтому мы здесь ограничимся лишь кратким обзором памятника со ссылками на работу исследовательницы.

«Шестоднев» Афанасия Холмогорского опирается на целый ряд источников – сочинения Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, «Толковую Палею», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского.⁷³⁶ Автор сам отмечает, что подобрал для своего труда обширный материал: «И о сих убо разумева и да разумеет. Мы же елика сила собрахом».⁷³⁷ Т.В. Панич, проведя подробное исследование возможных источников «Шестоднева» Афанасия Холмогорского, пришла к выводу, что «Толковую Палею» вряд ли можно отнести к основным текстам, повлиявшим на сочинение Афанасия, хотя был отмечен и ряд заимствований, которые, впрочем, могли быть опосредованы компилятивным сочинениями, где была представлена и информация из Палеи, наличествовавшими в библиотеке Холмогорского епископа.⁷³⁸ К главным текстам, на которые опирался Афанасий, были отнесены «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Богословие» Дамаскина и «Шестоднев» Василия Великого. Последнее предположение строится лишь на факте цитирования Афанасием в «Книге о пресуществлении» фрагмента из Иоанна Дамаскина по изданию Печатного двора, содержащего и переведенный Епифанием Славинецким «Шестоднев» Василия Великого и не подтверждается сличением текстов.⁷³⁹ Заслуживает внимание отмеченной исследовательницей факт некоторых заимствований из переведенной с польского языка Космографии Ортелиуса, включенной в состав Хронографа третьей русской редакции.⁷⁴⁰ Среди других источников указываются «Шестоднев» Георгия Писиды, «Луцидариус» (вполне возможно, что информация из «Луцидариуса» была заимствована из космологической компиляции Хронографа третьей редакции), «Диоптра» Филиппа Пустынника, полемические сочинения Максима Грека, «Шестоднев» Севериана Гавальского.⁷⁴¹ Тем не менее, текст нельзя назвать примитивной компиляцией, т.к. Афанасий Холмогорский использует разные принципы заимствований, включая прямое дословное цитирование (касается главным

⁷³⁶ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 19.

⁷³⁷ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев» Афанасия Холмогорского. *Ип: Христианство и церковь в России феодального периода*. Новосибирск 1989, с. 150.

⁷³⁸ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 38–41.

⁷³⁹ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 37.

⁷⁴⁰ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 43–44.

⁷⁴¹ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 45–57.

образом текстов Священного Писания и творений Святых Отцов), к которому позже добавляется авторский комментарий, дополнения и уточнения, а также творческую переработку заимствованных фрагментов.⁷⁴² Большинство фрагментов заимствуется лишь косвенно, как правило, они приводятся в свободном пересказе и подкрепляются собственными примерами автора. Так или иначе, мы имеем здесь дело с оригинальным сочинением, которое можно считать своеобразной точкой в череде шестодневов, постепенно утрачивающих в XVII веке свое значение и вытесняющихся специализированной научной литературой.⁷⁴³

Полное название «Шестоднева» Афанасия Холмогорского – «Написание и предложение от Божественных писаний о Пресвятом, Пребезначальном и Неизреченном в Троице Сиятельном Божестве. Толкование о бытии твари Его видимей и невидимей, и о преступлении Адамове, и о прочих от бытей составления». По своему составу «Шестоднев», с одной стороны, четко следует жанровой структуре, с другой стороны, можно наблюдать и некоторые отличия. Текст разделен на введение, посвященное определению Божества и Святой Троицы и самого принципа творения, опирающееся в первую очередь на поучения Григория Богослова (на два его слова, «Слово второе на Пасху» и «Слово на Пятидесятницу» ссылается сам автор) и главы к отдельным дням творения, завершающиеся седьмым днем (в отличие, например, от «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, содержащего пролог и шесть бесед на дни творения).

О вступлении к «Шестодневу» Афанасия Холмогорского стоит упомянуть отдельно, т.к. оно стилистически и по своему содержанию контрастирует с последующей основной частью, в более сжатой форме развертывает картину мира, начинающуюся с божественной безначальности и завершающуюся сотворением человека. Вступление открывается пространным определением Божества, в котором чувствуется влияние апофатического богословия. Утвердительные определения чередуются с отрицательными, ср.: «Существо Божие просто и несложно, ни сидит, ни стоит, присно движимо и всеможно, непременно суще и не требующе от иного ничто же. Не ино и ино, ни ино, паче иного, но еже в себе и о себе собою, един начаток безначален, ни начат, ни

⁷⁴² ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 57–58.

⁷⁴³ ЛИХАЧЕВ Д.С., *Развитие русской литературы X-XVII века*, Ленинград 1973, с. 141–142.

кончаем, ни мерим, ни доведом, присно не создан, ни уставен, ни умом постижен, ни словом изречен».⁷⁴⁴ Множественные параллели можно найти у Иоанна Дамаскина, ср., например: «Яко убо есть Бог безначальный, безконечный, вечный, и присносущный, несозданный, неизменный, непреложный, прост, несложный, безтелесный, невидимый, неосязаемый, неописанный, безпределный, неведомый, непостижимый, необъемлемый, благий [...]».⁷⁴⁵ Напомним, что подобный фрагмент апофатического описания Божества встречается в космологической компиляции к Хронографу 3-й редакции (см. выше). К Богу, в отличие от тварного сущего, неприменимы понятия качества, количества или объема, его осмысление невозможно. После определения Божества, ритмически выстроенного как динамичное чередование номинальных определений, страдательных причастий и прилагательных, следует определение Святой Троицы, где описывается понятие рождения «без страсти» Сына и исхождение Духа от Отца с использованием традиционной метафоры Троица-Солнце, где Св. Дух отождествляется со Словом и сравнивается с лучом или корнями дерева: «Слово и Дух от Отца, яко от солнца луча и свет, или яко от корене срасленные ветви».⁷⁴⁶ Далее разбирается процесс «обожения» плоти с рождением Христа и обожения человечества, после чего следует весьма интересный фрагмент, а именно обсуждение концепции движения применительно к Божеству и движение в принципе, с непрямым цитированием Аристотеля: «шестицею бо есть движение: по бытию, по тлению, по возвращению, по охудении, по изменении и еже от места на место прехождени».⁷⁴⁷ Однако к Божеству нельзя применить шесть аристотелевских понятий: Бог не возник, т.к. существует превечно, Он не исчезнет, не растет, т.к. является совершенным, и точно так же не может уменьшаться; изменяться Бог не может, т.к. к нему неприменимы категории качества, а вездесущность не предполагает перемещения. Божественное движение – это обращение Бога к себе самому и его разум. Необходимость созерцать самого себя привела Бога к потребности творить, чтобы изливать благодать, что в итоге

⁷⁴⁴ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 141. Влияние апофатического богословия может быть обусловлено в т.ч. тем, что Афанасий принимал участие в подготовке к изданию ареопагитиков, см.: ВЕРЮЖСКИЙ В.М., *Афанасий, архиепископ Холмогорский*, с. 510–512.

⁷⁴⁵ ДАМАСКИН И., *Изложение православных веры*, л. 2–2 об.

⁷⁴⁶ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 143.

⁷⁴⁷ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 145. Ср. у Аристотеля: «Имеется шесть видов движения - возникновение, уничтожение, увеличение, уменьшение, превращение и перемещение». In: АРИСТОТЕЛЬ, *Категории*. Гл. 14, online: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/kategorii.txt>. Дата обращения: 08.08.2017.

привело к созданию небесных ангельских сил, всех десяти чинов.⁷⁴⁸ Далее следует создание видимого и вещественного мира, в котором Бог показал, что способен творить не только сродное, но и чужое себе существо: «Не точию свое себе естество, но и всяко странно составити силен сый».⁷⁴⁹ Все тварные сущности располагаются по вертикали – «умное» существо, постижимое лишь разумом, чувственно постижимое и одушевленное существо – человек, а в самом низу находится бездушное существо.

В толковании к первому дню творения, следуя логике Иоанна экзарха Болгарского, Афанасий связывает первую фразу книги Бытие «Искони сотворил Бог небо и землю» с необходимостью Моисея дать правильное направление восприятию Божества и творения иудеям, находящимся под влиянием египетского многобожия. Ср.:

<p>Афанасий Холмогорский, «Шестоднев»⁷⁵⁰</p> <p>Того ради божественный Моисей, оставив вышня вся и, скоростью претекая, вписает, да оставят сынове израелевы египетских безбожествия [...] И дабы не мнели человецы, яко без начала суть небо и земля: начаток имать и бытию время указывает. (с. 149)</p>	<p>Иоанн экзарх Болгарский, «Шестоднев»⁷⁵¹</p> <p>[...] Моисей Великий, во Египте жившим людем евреом хотя сказати, яко тварь сия видимаа несть Бог [...] но създание Богом створено, рече бо, в начале сътвори Бог небо и землю. Се же глаголя, и другим еретиком загражает уста, глаголют бо, яко небо и земля присно есть с Богом без начала.</p> <p>(с. 310)</p>
---	---

Именно поэтому в книге Бытие творение начато не с ангелов, «умного мира», а с неба и земли. Стихии же не перечисляются, поскольку небо содержит в себе

⁷⁴⁸ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 145 – 146. Автор в целом следует в этом фрагменте логике Григория Богослова в «Слове на Пасху», однако текст видоизменен, информация (в т.ч. о шести видах движения и десяти ангельских чинах) дополнена. Ср.: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 45 на Святую Пасху*. Online: http://www.odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/45. Дата обращения: 11.08.2017.

⁷⁴⁹ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 147. Прямая цитата из «Слова на Пасху» Григория Богослова.

⁷⁵⁰ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев».

⁷⁵¹ БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*.

воздух, на земле есть реки, в небе и на земле присутствуют все элементы.⁷⁵² Кругловидное («облое») небо содержит в себе и видимое, и невидимое небо. Это небо является ограничителем тварного мира, емкостью, позволяющей «описать местом» все сущее, в отличие от Бога, неопишуемого местом. Небеса также делятся на уровни. На высочайшем уровне находится «небо небеси» (в латинской терминологии мы назвали бы его эмпиреем, но Холмогорский употребляет каноническое для славянской литературы определение). Под божественным уровнем находится «небо небесное», отличное от «неба небеси» – уровень ангелов и святых. Третий уровень – физическое небо, т.к. Бог стремится к троичности и в своем творении: «Обычай же трисоставному творцу свою тварь треобразно и тричисленно творити или множити, яко же зрится во многих тварех».⁷⁵³ Твердь автором «Шестоднева» трактуется как видимое небо, состоящее из сгущенной воды: «От вод сие сотвори и згустити, яко лет, или яко кристал».⁷⁵⁴ Данная перегородка необходима, чтобы отделить друг от друга вещественный и невестественный миры, кроме того, таким образом решалась проблема переизбытка воды на земле и термоизоляция, предохранение от жара первосозданных небес и небесных светил.⁷⁵⁵ Еще одна функция неба – пространство для размещения светил, отмечающих ход времени и освещающих Землю, и плотная твердь необходима, чтобы посылать свет вниз, а не вверх, как это свойственно естественному движению света.⁷⁵⁶ Плоскостно-комарную систему Афанасий не приемлет, ссылаясь на Григория Богослова: «Богословнейшии же Григорий и прочии богоноснии отцы облумяют всу тварь быти, глаголю же небо, и твердь, и землю».⁷⁵⁷

Есть и другое возможное трехчастное членение неба – Небо Троицы и небо ангелов – неподвижные сферические уровни, и небо звездное, движимое. Что касается состава небес, то упоминается концепция о происхождении всего

⁷⁵² Ср. выше подобные рассуждения у Кирилла Транквилиона-Ставровецкого. Стоит отметить, что «Зерцало богословия», как и «Евангелие учительное» имелись в наличии в библиотеке Афанасия Холмогорского, более того, в тексте «Шестоднева» Афанасий прямо ссылается на «Евангелие учительное». См.: ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 59.

⁷⁵³ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 150.

⁷⁵⁴ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 150. Данное представление может относиться как к «Шестодневу» Иоанна экзарха так и к «Шестодневу» Севериана Гавальского и генетически связанным с ним текстам.

⁷⁵⁵ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 156–157.

⁷⁵⁶ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 157.

⁷⁵⁷ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 158.

видимого от огня и осязаемого – от земли, хотя некто также говорит о «пятой плоти» (т.е. эфире).⁷⁵⁸ Автор «Шестоднева» остается на позициях Отцов Церкви, утверждавших, что природа небес непознаваема. Последнее трехчастное деление, предлагаемое Афанасием – членение на сферу «от земли даже до тверди», саму по себе твердь и небеса небес, небо первого дня творения.⁷⁵⁹

Тленные по существу, небо и земля сохраняются Богом в неизменном состоянии. Посреди огромного неба как точка в круге, ни на чем подвешена сферическая Земля вместе со всеми водами, она, как магнит, будучи самым тяжелым, что есть во Вселенной, притягивает к себе остальную тяжелую материю, тогда как небо (точно также утвержденное ни на чем) притягивает легкую: «Облу же глаголет землю и яко трафейному стречению посреди небеси висети и сопротивна небеси, зане вышняя, сиречь небесная – легчайшая вещь. Земля же – долнейшая, еже есть посреди, и тягчайшая вещь. И яко же магнит привлачит железо, сице же и небо привлачит железо, сице же и небо привлачит к себе свое легкое, яко дух, огонь. Земля же – свое тягчайшее, яко воду, камень, и прочая плоть».⁷⁶⁰ Землю также можно сравнить с шариком перца, т.к. она не является идеально круглой, имея горы и пропасти.⁷⁶¹ Как и Кирилл Транквилион, Афанасий использует метафору Земли как яйца, плавающей посреди белка – примордиальных вод. Не соглашаясь с Василием Великим, утверждавшим, что Дух Божий, носившийся над водой, мог быть либо Святым Духом, либо ветром, Афанасий снова повторяет текст «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, утверждая, что речь идет лишь о воздухе, расположенном над водным массивом.⁷⁶² Свет в понимании Афанасия Холмогорского практически тождественен огню, который сначала проявляет себя в форме света, и лишь потом в вещественной, т.е. материальной форме. Таким образом, в книге Бытие скрыто и сотворение стихий: сначала говорится о небе и земле (т.е. высшие небеса и земля как стихия), потом о Духе Божиим, носящимся над водой (т.е. воздух и вода), далее говорится о свете, т.е. огне. Понятия «дня» и «ночи» первого дня творения

⁷⁵⁸ Вслед за Иоанном экзархом Афанасий упоминает здесь о Платоне, как бы конспектируя текст Иоанна экзарха. Ср.: БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 326.

⁷⁵⁹ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 165.

⁷⁶⁰ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 151.

⁷⁶¹ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 161.

⁷⁶² ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 152; БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 688.

объясняются как свет, восходящий вверх, и темнота, вызванная парами и туманом. Бог в первый день творения сотворил 7 великих дел: ангелов и все небесные силы, небо, землю, свет, воды, воздух и ветер, огонь («еже в печи зрится», т.е. физический огонь, логически происходящий из изначального света).⁷⁶³

Второй день посвящен творению тверди, понимаемой в русле шестодневной традиции как густая и твердая водная перегородка, разделяющая мир умный и мир «дебелый», т.е. вещественный. Именно с помощью тверди Земля освободилась от избытка примордиальных вод и обнажилась. Твердь защищает землю от небесного огня, а внизу воздух и земля тоже охлаждаются водой. Эта твердь вращается в течение 24 часов вокруг неподвижной и сферической земли. Ноуменальный мир, твердь и видимый мир точно так же, как и в первоисточниках труда Афанасия, сравниваются с небом («подглавница»), отделяющего мозг от ротовой полости. Мозг нами не видим, а нижний мир-язык также является «чувственным», как и орган вкуса.

Небесные светила Бог сотворил в четвертый день бытия. Они необходимы для освещения земли, в отличие от изначального света, поднимающегося ввысь и отделенного от физического мира созданной во второй день твердью. Небесные светила являются лишь осколками света первого дня творения: «[...]яко же бы кто слиял слиток злат и потом на златницы разделил, тако убо и Всемошный Хитрец раздели перводневнога единаго света раздроби и раздели».⁷⁶⁴ Небесные светила не находятся прямо на самой тверди, но под ней, «на воздухе», а библейское выражение «светила на тверди небесней» следует понимать как расположение отдельных светил в собственных пределах, или кругах: «Седмь же светилник великих глаголет быти друг друга вышше, каяждо шествует по свему пределу или поясу, яже Моисей во образ сотвори. Вышши же сих осмый пояс или предел глаголет, на нем же вси звезды утвержени, кои от нас в нощи видятся».⁷⁶⁵ На

⁷⁶³ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 155.

⁷⁶⁴ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 164. Это сравнение света со слитком золота и светил с монетами характерно для палейного и хронографического повествования о сотворении мира и заимствовано у Севериана Гавальского, см. выше.

⁷⁶⁵ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 164. В данном месте Афанасий несколько отступает от текста своего главного источника – «Шестоднева» Иоанна экзарха, т.к. он сообщает лишь о солнечном и лунном круге, созданными, как тонкие и прозрачные тела, ср.: «Круг солнечный и лунный поведает телесем створен [...] Тонка же бе ста, и прозрачна круга телесе солнечнаго и луннаго сущия, и небесному телеси подобиа». БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 438.

восьмом круге находятся «дванадцать звезд [...] иже именованы домовныя звезды». Вот как перечисляются знаки зодиака: «Овен, Телец, Близнец, Каркин, Лев, Парфена, Ярем, Скорпиос, Стрелец, Козий рог, Водолиятел, Рыбы».⁷⁶⁶ Наименования планет следуют славянской традиции заимствований из греческого языка: Крон, Зевес, Аррис, Афродития, Ермис. Планеты на поясах расположены в классическом для Аристотелевско-Птолемеевой системы порядке. Название «планиты» объясняется характером их движения – «зане против шестиве имут [...] от запада на восток [...] каяждо по своему уставу и времени».⁷⁶⁷ Небесные светила, помимо утилитарной функции, имеют и метафорический смысл, обозначая собой уровень добродетели, подвластного человеку, где на первом уровне стоит Солнце, далее Луна, большая звезда и малая звезда. Затмения Луны приравниваются к смене Ветхого Завета Новым, фазы луны символизируют рождение и конец человека и человеческих родов.

Знамена небесных светил привязаны к природным явлениям (смена направления ветра, дождь, туманы, снег, росы и др.). Связано это с тем, что светильники, как и земля, воспринимают водные пары, которые позже снова превращаются в воду. Солнце управляет сменой времен года, чередование которых на разных полушариях Земли происходят в обратном порядке.⁷⁶⁸ На смену времен года влияют и стихии, т.к. «воздух тепл и мокр естеством, огонь – тепл и сух, земля – суха и студена, вода – студена и мокра. Тем же лето бывает от огня, еже есть от солнца. Зима же – от воды, и яко на мерилех борются друг со другом, сиречь естество против естества».⁷⁶⁹

Как и Иоанн экзарх, Афанасий резко выступает против идеи, что движение небесных светил влияет на человека, его характер и судьбу: «И се – отца лжи, диявола, оклеветающе, тако глаголет Творца и тварь Божию [...] Аще же бездушни суть светилници, то како одушевленными и словесными человеки владети могут? [...] Никако же!». ⁷⁷⁰ В качестве подтверждения своих слов Афанасий приводит аргумент, что в семье чернокожего рождается чернокожий, у

⁷⁶⁶ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 164. Интересно здесь смешение грецизмов – Каркин, Парфена и славянских названий: Овен, Телец и др. Подобное смешение характерно и для «Шестоднева» Иоанна экзарха, см.: БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 891, примечание №62.

⁷⁶⁷ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 165.

⁷⁶⁸ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 169.

⁷⁶⁹ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 169.

⁷⁷⁰ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 171.

грека будет грек, у князя – князь, а у крестьянина – крестьянин.⁷⁷¹ Будущего Бог тоже через «обычные» звезды не транслирует, «но некия странныя и необычныя звезды или огненные, яко столпы воздушныя, поставляет на пременение коеголюбо царства или града».⁷⁷²

Создав и структурировав небо и стихии, насадив землю растениями и осветив небо светилами, Бог подготовил Вселенную для живых существ, которые также находятся под влиянием небесных светил и времен года (имеется в виду сезонная миграция птиц и рыб). В отличие от светил и растений, живые существа получили Божественное благословение, поскольку животным «бъше требе множение по рождающимся приимати», т.е. Божественное благословение стало гарантией репродукции, продолжения рода.⁷⁷³ Творение же человека принципиально отличается от предшествующего создания сущего, т.к. к его творению были причастны все три ипостаси Святой Троицы, тогда как творение первых пяти дней бытия было единоличным делом Бога Отца.⁷⁷⁴ В «Шестодневе» следующим образом толкуется библейская фраза «по образу Нашему и подобию»: образ Божий трактуется как наличие разума и свободной воли, разум, душа и дух – отражение троичности Божества, образ также можно понимать как главенствующее положение над птицами и зверями. Подобие же понимается как способность творить добрые дела. Поскольку человек разумен и превосходит животных, он должен владеть ими, царить над ними, и страх перед человеком при этом является естественным проявлением для подчиненных существ.

В седьмом, заключительном слове Вселенная предстает перед нами следующим образом: «Видим бо и днесь глаголом силы Его небеса и звезды, и солнце, и луна беспрестанно обращаемы и нималым погрешаемы. Видим паки весну и лето, и есень, и зиму, и ночь, николи же преставляему. Видим луну, по обычаю ея вспять шествующу, и возрастаему, и умаляему. Видим облаки на пролитие дождя, и снеги, уготовляему и ни на чем же преносима, но по уставу

⁷⁷¹ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 171. Афанасий несколько трансформирует примеры, приведенные Иоанном экзархом, который в первую очередь говорит о власти, о том, что она передается по наследству, а не зависит от звезд. Ср.: «Шестоднев», с. 736. Афанасий же говорит также и об имущественных отношениях: «Редко же и зело скудно, аще по некоему прилучаю родится от нища отца – и богат будет детище, убо в сили се и по планитам и по прочим звездам тако неизменно раждаются». Панич Т.В. «Шестоднев», с. 172–173

⁷⁷² ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 173.

⁷⁷³ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 179.

⁷⁷⁴ Ср. аналогичную дискуссию о множественном числе в библейском тексте «Сотворим человека по образу Нашему и подобию» у Иоанна экзарха: БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 783–787.

своему шествующих. Видим деревья и травы во вся лета растущих и украшающихся, и от небытия в бытие раждающихся. Видим паки человеки, еже есть самых себе Божиим промыслом от небытия в бытие приводящихся, и овых – умирающих, овых же на бытие раждающихся». ⁷⁷⁵ Данная система является одновременно динамичной и статичной: динамика задана непрерывающимся движением небесных светил, сменой времен года и месяцев, чередованием погодных явлений, рождением и смертью людей, статика же состоит в отсутствии изменений в этой системе. Единственным подлинно динамическим элементом является вочеловечение Христа и грядущее Второе пришествие: «В первый же день миротворный, еже есть в неделю, воскресе Христос. Яко да тем нам явит осмаго будущего века день [...] протяженный Трисолнечным Богом во веки веком». ⁷⁷⁶

Если сравнить «Шестоднев» Афанасия Холмогорского с теми текстами, от которых он отталкивался, то можно выделить следующие аспекты. С одной стороны, это подмеченный Т.В. Панич отказ от типичных для жанра шестоднева статей о фантастических животных, который исследовательница интерпретирует как модернизацию, очищение жанра от развлекательности и занимательности, и, как следствие, научности. ⁷⁷⁷ Позволим себе несколько усомниться в этом утверждении. Не о «научности» здесь идет речь, а о богословии, выделяющем себя из естественнонаучного текста, отмежевывающемся как от литературы занимательной, так и текстов технического и прикладного значения. Отметим потому полное отсутствие в трактате числовой информации, здесь нет даже данных о размере Земли, Солнца и Луны имевшихся в «Шестодневе» Иоанна экзарха. ⁷⁷⁸ И это неслучайно: вспомним о возражениях Евфимия в адрес «Венца веры» Симеона Полоцкого, приводящего определенные количественные данные. Такой информации в труде, претендующем на богословское значение, не место, и Афанасий Холмогорский, поддерживавший с Евфимием переписку, разделявший его взгляды и сотрудничавший с ним, отразил похожую позицию в своем сочинении. И пусть эта позиция не выражена эксплицитно: в данном случае отсутствие информации, доступной хотя бы в первоисточнике – «Шестодневе»

⁷⁷⁵ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 193.

⁷⁷⁶ ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев», с. 193.

⁷⁷⁷ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 72.

⁷⁷⁸ БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*, с. 146.

Иоанна экзарха, является столь же говорящим, как и «математизация» Вселенной у Полоцкого.

В «Шестодневе» Афанасия Холмогорского прослеживается тенденция как отмежеваться от потока астрологических сочинений, западного схоластического подхода к объяснению и описанию системы мироздания, так и выделить некое нормативное понимание бытия, приемлемое с точки зрения православия и подкрепляемое библейскими и святоотеческими текстами. Его текст – это своего рода «откат назад», возврат к православной традиции во всей ее чистоте, той чистоте, найти которую стремились как грекофилы, так и поборники старообрядчества, пусть и выбирая разные точки отсчета. В отличие от Аввакума, свободно прибегавшего к апокрифическим текстам, Афанасий четко держится линии Отцов Церкви и заново собирает образ космоса, который мог бы быть представлен как православный норматив. И этим в том числе может объясняться очищение текста от «занимательности»: по сравнению с «Беседами» Василия Великого или «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского текст Холмогорского лаконичнее, даже суше, формулировки стремятся к краткости. Т.В. Панич, анализируя мотивацию Афанасия для создания текста «Шестоднева», объясняет ее следующим образом: «Писатель, по-видимому, ощущал определенную ущербность известных ему сочинений подобного рода, недостаточную степень их соответствия времени, может быть, неопределенность содержащейся в них концепции [...] С другой стороны, над ним тяготеют традиции, и по своим убеждениям он склонен им следовать, тщательно сберегая все то, что касалось духовной сферы». ⁷⁷⁹ Позволим себе выступить с предположением, что «ущербность известных ему сочинений подобного рода» не могла служить поводом для создания текста: ведь по сравнению с объемом естественнонаучной информации, содержащейся в творениях Василия Великого, Иоанна Дамаскина и Иоанна экзарха Болгарского не добавляется практически ничего нового, более того, некоторые части, которые мы можем отнести к области научных знаний, выпускаются! Скорее, текст Холмогорского стал реакцией на две противоположных тенденции, отмеченных, с одной стороны, в сочинениях западнорусских авторов и тех московских книжников, кто встал на их позиции, а именно абсорбцию и адаптацию схоластической натурфилософии, и, наоборот,

⁷⁷⁹ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 65.

своеобразный возврат в область фантастики и предпочтения символического описания мироздания, который прослеживается как в Хронографе третьей редакции, сочинениях Аввакума, так и в уже упомянутом нами факте – небывалом распространении «Космографии» Козьмы Индикоплова, соседствовавшей со вполне научными переводными космографиями. Наметившаяся в первой половине тенденция попросту обходить космологические вопросы (отмеченная нами в ситуации вокруг «Катехизиса» Зизания) не могла длиться вечно, а критическое восприятие сочинений Полоцкого и других западнорусских авторов могли послужить дополнительным импульсом для создания выверенной и не вызывающей противоречий с теологической точки зрения картины мироздания, представленной в труде Холмогорского.

Учитывая, что на сей день сохранились всего четыре списка «Шестоднева» Афанасия Холмогорского,⁷⁸⁰ можно предположить, что широкого распространения текст не получил и своего читателя не нашел. Тем не менее, факт его создания, авторский метод работы с текстом, использованные источники указывают в общей картине космологических текстов XVII века на сложные процессы адаптации новых знаний, пересмотра старых и общую тенденцию найти абсолютную точку отсчета, некую уверенность в пошатнувшихся представлениях о мире. Постепенно, с усиливающейся вестернизацией и окончательной сменой вектора культуры, эта потребность в поиске универсальной космологической точки отсчета будет сглаживаться, чтобы вновь возродиться уже на более абстрактно-философском уровне – в трудах русских мыслителей XIX века и русских космистов.

4.4 Шестоднев и поэзия

Жанр «Шестоднева» нашел свое, пусть и небольшое, отражение в поэтических текстах XVII века. «Шестодневу» посвящено стихотворное предисловие из сборника «Предисловия многоразлична», объединяющего анонимные сочинения и датированного 1630-ми гг.⁷⁸¹ Помимо предисловия к «Шестодневу» в сборник

⁷⁸⁰ ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского*, с. 25.

⁷⁸¹ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Ч. 4, с. 540. Какому именно из Шестодневов посвящено предисловие, определить сложно: в тексте автор говорит о «светильнике великом», что указывает на Василия Великого, но речь могла идти и о тексте Иоанна экзарха Болгарского.

вошли еще предисловия к «Повести о Варлааме и Иосафе», некоей книге против еретиков, «Прению» Григория Амиритского с Ерваном, «Песни Песней», «Лествице» Иоанна Синайского, «Притчам» Эзопа, Хронографу Русскому. Составитель этого сборника, как и автор самого предисловия (неизвестно, было ли это одно лицо) еще не принадлежит к группе барочных поэтов-силлабистов – это либо представитель т.н. «приказной школы» справщик Савватий,⁷⁸² либо Алексей Зюзин или Антоний Подольский (предшественники «приказной школы»⁷⁸³).

Содержание этого предисловия, состоящего из 58 стихов с парной рифмой – не пересказ самого «Шестоднева», а разсуждение о восприятии текста и мудрости. В начале автор сравнивает предлагаемый для изучения текст с Солнцем, освещающим мир:

Солнце светлостию своею аще и всю тварь озаряет,
Сия же писания вящши того всех человек неведение разрешает.⁷⁸⁴

Далее идет краткое перечисление того, что именно описывает текст:

С сотрвлении твари премудраго хитреца толико,
Небес удобрение и земли украшение быти колико.
Вся же суть владыко словом точию творяше,
Но и самыя превышшия вои аггельския чины устрояше, [...]
Не требова содетеля, ни советника верна совета,
Человека же аще и брэнна, не созидаше едина без совета.⁷⁸⁵

Автор пускается в размышления о понимании того, кто «ум имеет», сравнивая путь познания с воинским подвигом. Мужество невозможно без подвига, ему, с одной стороны, необходим вызов («искус», по-видимому, сравнимый с искушением ереси), а для подготовки на ратное поле ему необходим «трубный глас», и человеку, стоящему на пути познания, необходимо подготовиться для восприятия истины. Если же человек не готовится, ему «книги богословныя разума не будут преподавати». У воина с мудрецом есть и принципиальное отличие: если на поле боя хорош тот, кто, в первую очередь, охраняет своих людей, то в случае пути мудрости это совершенно иначе – необходимо ничего не

⁷⁸² ПАНЧЕНКО А.М., *Русская стихотворная культура XVII века*, с. 59–63.

⁷⁸³ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Ч. 4, с. 541.

⁷⁸⁴ ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (eds.), *Памятники литературы Древней Руси, XVII век*, с. 281.

⁷⁸⁵ ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (eds.), *Памятники литературы Древней Руси, XVII век*, с. 281.

скрывать от читателя. По мнению сочинителя предисловия, автор «Шестоднева» – именно тот светильник, что описал «всяк вид о тварех», «бездны и тмы [...] како быша» и все, о чем повествует книга Бытие. Это было необходимо, поскольку библейский текст нуждается в интерпретации, экзегезе: «несть тако, яко же речеса, разумевати». В «Шестодневе» все разъясняется, причем подробно, поскольку автор «изящне многословит», тогда как другие тексты кратки. В этой книге говорится о том, что человек может пройти в «породу райскую», и, потрудившись, можно мысленно воспарить и возвыситься, преодолеть «вражия коварства», молитва и вознесение сердца ввысь помогут избавиться от «прилепшей к ногам злобы». Предисловие завершается воспоминанием об Адаме, бывшем в раю и потерявшего его, тогда как у «нас», т.е. автора и его читателя сохраняется возможность попасть в «едино во Христе селение, вечных благ того заповедей сохранение».⁷⁸⁶

О чем может свидетельствовать это небольшое предисловие? А.М. Панченко предположил, что предисловия предназначались готовившимся к изданию на Печатном дворе книгам,⁷⁸⁷ однако время составления (1630-е) и время полного перевода и издания «Шестоднева» Василия Великого (1656 и 1665 г. соответственно) не позволяют подтвердить эту гипотезу. Является ли рассуждение о воинах, искушениях и «злобе» лишь нравоучительным клише, или речь идет о ссылке на некий дискурс, на проблематику толкования книги Бытие, астрологическую полемику и усиливающиеся западные влияния? Прямой ссылки на этот текст не дает, однако возникшая вокруг «Большого Катехизиса» Лаврентия Зизания дискуссия наводит на мысль, что и это «Предисловие» может быть интерпретировано в данном контексте.

Поэты «приказной школы» не обращались к космологической топике часто, в отличие от следующего поколения – московских силлабиков. В контексте космологической темы в силлабической поэзии отдельного упоминания заслуживает цикл подписей к гравюрам лицевой Библии Писактора, написанные в 1679 г. монахом, поэтом и переводчиком Мардарием Хоньковым (Хониковым).⁷⁸⁸ Всего «космологическими» можно с натяжкой назвать шесть подписей к

⁷⁸⁶ ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (eds.), *Памятники литературы Древней Руси, XVII век*, с. 282.

⁷⁸⁷ ПАНЧЕНКО А.М., *Русская стихотворная культура XVII века*, с. 62.

⁷⁸⁸ Историю определения авторства и публикацию текстов см.: БЕЛОБРОВА О. А., *Вирши Мардария Хонькова к гравюрам Библии Писактора* In: *ТОДРЛ*, Т. 46, Санкт-Петербург 1993, с. 334–435.

гравюрам, описывающим сотворение мира (мы не учитываем здесь весьма скудные и отрывочные упоминания небесных светил в стихах, относящихся к книге Откровения). С одной стороны, краткие стихотворные подписи к гравюрам ни в чем не отступают от строгой линии текста книги Бытие, с другой стороны, вырисовывается довольно любопытная картина, если сравнить латинский текст подписей к гравюрам и вирши Хоныкова. По сравнению с латинским текстом в подписях Хоныкова информация расширена, добавлены некоторые отсутствующие в латинских подписях сегменты, цитирующиеся из книги Бытие. Эти добавления указывают на важность данных космологических представлений для русского автора подписей. Сравним подписи к первым четырем дням творения:

<p>Да будет свет сей, Бог повелевает и от тмы его дивно разделяет. Свет убо день, тму же ночь нарицает и яко премудр сый ее содевает.</p> <p>Бог словом воды многи разделяет и твердь премудро зело устрояет. Часть убо вод сих горе возвождает, доле же паки их совокупляет.</p> <p>Воедино Бог воды собирает сушу же землю быти уставляет. Собрание же вод море назвася и земный красен всяк плод показася.</p> <p>Светил бытием вся Бог просвещает и красоту звезд преславно являет. Устрояя им чинно хождение, времен же и лет во управление.⁷⁸⁹</p>	<p>Lux Deus in tenebris, Lucem tristes que tenebras Separat, atque diem primo noctem que creavit</p> <p>En distinguit aquas ab aquis, elementaque verbo Et firmamentum Coeli, primordia rerum.</p> <p>Arida sit tellus vernanti gramine lacta Dixit, et Oceanus siet ingens aequor aquarum.</p> <p>Lumina magna diem noctequem regentia Expansumque ornent rutilantia sydera Coeli.⁷⁹⁰</p>
---	---

⁷⁸⁹ Цит. по: БЕЛОБРОВА О. А. Вирши Мардария Хоныкова, с. 346.

⁷⁹⁰ Цит. по лицевому экземпляру Библии Пискатора: РГБ, собрание Троице-Сергиевой Лавры (далее – ф. 304.2) № 370.1, л. 2–5.

В описании первого дня творения добавлена информация о божественном повелении и наречении дня и ночи, в отличие от латинского текста, где Бог создает день и ночь, также добавлено восхваление премудрости Творца. В описании второго дня нет информации о стихиях, наличествующей в латинском тексте. Если в латинском тексте твердь существует «от начала вещей» (*primordia rerum*), то в подписи Хоникова эта часть отсутствует, тогда как добавлена информация о двух частях воды – над и под твердью, причем вода под твердью «совокуплена», т.е. собрана воедино. Подпись к третьему дню Творения значительно отличается от латинского текста, т.к. в латинской подписи не уделяется внимания появлению суши из воды. В латинской подписи к четвертому дню светила управляют днем и ночью, тогда как в тексте Хоникова речь идет о времени, кроме того, это Бог устраивает чинное хождение звезд. Разумеется, некоторые добавления и изменения вызваны требованиями русского языка, а постоянное добавление субъекта (Бога), не требующееся в латинском языке, также может быть связано с чисто языковыми аспектами построения текста. С другой стороны, нельзя не отметить тот факт, что для автора русских подписей определяющим является именно текст книги Бытие, а не латинского стихотворного оригинала подписей к гравюрам. Данный пример демонстрирует, что у великорусских силлабиков не стояло цели лишь переводить и копировать западные образцы. При обращении с библейским текстом поэт ориентируется не только на латинский текст, но и на саму книгу Бытие, остающуюся для него определяющей. По мнению И. Э. Грабаря, текст Хоникова является «более длинным и выпяренным» переводом латинского оригинала.⁷⁹¹ Приведенное нами сравнение показывает, что речь не о «длине», но о поиске более близкого соответствия библейскому тексту.

Мардарий Хоников принадлежал к узловому кругу московской интеллигенции, он входил в корпорацию поэтов-профессионалов, владел латинским и греческим языками.⁷⁹² В конце же XVII – начале XVIII века абсорбция западной традиции в конце стала проявляться уже не только на уровне образованной столичной элиты, но и на уровне рядовых священнослужителей и их проповеднической практики, что будет нами продемонстрировано в следующем разделе.

⁷⁹¹ ГРАБАРЬ И.Э., *История русского искусства*, Т. 6, Москва 1913, с. 531.

⁷⁹² *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 2, с. 332.

4.5 «Статир»

Уже рассмотренные нами гомилетические сборники были так или иначе связаны с западно- и южнорусской традицией, составлены авторами, имевшими возможность непосредственно обращаться к латинским и польским источникам. В этом отношении особый интерес вызывает сборник «Статир»⁷⁹³ – анонимное собрание проповедей, дошедшее до нас в единственном списке РГБ, ф. 256 № 411 и датированное 1683 – 1684 гг. (автор точно обозначил время составления, хотя в настоящее время эта датировка поставлена под сомнение и предложена датировка 1691 – 1692 гг.).⁷⁹⁴ Нам известно, что автором сборника был священник из вотчины «имянистаго человека Григория Димитриевича Строгонова на Орле городке на устье Яйвы реки», а А.А. Введенский атрибутировал «Статир» Потапу Прокофьеву Игольнишникову, строгановскому дворовому деловому человеку, бежавшему из пермских вотчин Строгановых и участвовавшему в восстаниях крестьян,⁷⁹⁵ однако эта романтическая биография автора современным исследователям представляется искусственным конструктом, полученным путем соединения фактов из жизни двух разных людей, оба из которых жили в Прикамье во второй половине XVII века.⁷⁹⁶

Как бы то ни было, автор «Статира» был человеком весьма начитанным, использовавшим для составления своего сборника сочинения Иоанна Златоуста, «Евангелие учительное» Кирилла Транквиллиона, «Обед душевный» и «Вечерю душевную» Симеона Полоцкого, слова Кирилла Туровского, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Богословие» Дамаскина и др.⁷⁹⁷ На одно «Евангелие учительное» в сборнике имеется 249 указаний, что свидетельствует о безусловном авторитете запрещенного труда Кирилла Транквиллиона для автора.⁷⁹⁸ Мотивацией для составления сборника, по его словам, послужило то, что прочтение «Евангелия учительного» у его слушателей не вызвало интереса, а

⁷⁹³ Название «Статир» объясняет сам автор, ссылаясь на евангельское чудо со статиром (Мф. 17:24-27), в котором Христос повелел Петру пойти к морю и у первой рыбы, которую он выловит, взять изо рта монету (статир), которая будет отдана как подать на Храм. В толковании автора сборника море – это мир сей, рыба – естество человеческое, а статир – исповедание Слова Божия. См.: РГБ. ф. Н.П. Румянцева, (далее – ф. 256) № 411, л. 1 об.

⁷⁹⁴ МАНГИЛЕВ П., прот., СОБОЛЕВА Л. С., Автор сборника проповедей «Статир» // *Церковь. Богословие. История. Материалы II Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2014 г.)*, Екатеринбург 2014, с. 144.

⁷⁹⁵ ВВЕДЕНСКИЙ А.А., Дом Строгановых в XVI-XVII веках, Москва 1962, с. 240–241.

⁷⁹⁶ МАНГИЛЕВ П., прот., СОБОЛЕВА Л. С. Автор сборника проповедей «Статир», с. 137.

⁷⁹⁷ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 3, с. 270.

⁷⁹⁸ ЕЛЕОНСКАЯ А.С., *Русская ораторская проза*, с. 172.

проповеди Полоцкого и Златоуста были для его паствы слишком мудреными. Потому он и решился составить свой собственный сборник проповедей, несмотря на отсутствие надлежащего образования. Таким образом, мы имеем здесь дело с автором, не подверженным западным влияниям напрямую, но воспринимающим их опосредованно, через сочинения украинских и белорусских книжников.

Космологическую тематику навряд ли можно назвать ключевой в этом сборнике: автора в гораздо большей степени интересуют конфликты и проблемы местного характера в соотнесении с евангельскими притчами, обличение пороков и воспитание нравственности как паствы, так и духовных лиц.⁷⁹⁹ Однако космологическая информация в «Статире» представлена довольно обширно, она разбросана по всему сборнику и встроена в контекст проповедей. Как и других авторов, красота и мудрость видимого мира вызывает у автора восхищение: «Зрю премудрая творения Содетелева, яко предивна зело, и удивителна. Толикая чудная сотворил глаголом уст своих. Толикое величество превысочайшаго неба. И украси его лепотствующими красотами: множественнейшими звездами, благоукрашенне светящися. И две светила величьи, властельствующие днем и нощию. Землю же безконечную и тяготую. И толикое вод множество, слияшася в сонмы своя, и пребыша неподвижны, предел имуще песок. И како толикия величества, и не одержимыя тяготы укрепишася неподвижна. Или из коих сокровиш изходят ветри и где скрываеми; николико родов животных бесловесных...».⁸⁰⁰ Из данного пассажа мы можем заключить следующее: картина мира, воспринятая автором сборника, определенно является геоцентрической (об этом свидетельствует утверждение о неподвижном утверждении земли и вод без какого-либо другого основания. Что же касается структуры небес, ясно она не определена. «Превысочайшее небо» может относиться как к делению небес на уровни, из которых звездная сфера является наиболее высокой, так и к превосходной степени, использованной для выражения восхищения величием мира. Учитывая, что, по словам автора сборника, Христос, возносясь на небеса, «перелетев девятеровидный небеса, и ликостояния тамо премирных аггелов неудержанно прошед и престолы неприступнаго света минув»,⁸⁰¹ можно прийти к выводу, что составитель «Статиры» воспринял идеи о членении небес на уровни,

⁷⁹⁹ СОБОЛЕВА Л.С., Литературные памятники Строгановского региона (XVII – XVIII вв.). «Статир». In: БЛАЖЕС В.В., СОЗИНА Е.К. (eds.), *История литературы Урала. Конец XIV – XVIII в.*, Москва 2012, с. 168.

⁸⁰⁰ РГБ. 256 № 411, л. 515 об.

⁸⁰¹ РГБ. 256 № 411, л. 22.

почерпнутые из «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона (автор прямо на него ссылается в цитируемом пассаже). Возможно, самостоятельно, а может быть, под влиянием «Евангелия учительного» автор «Статира» обращается к Иоанну Дамаскину, говоря об утверждении земли «ни на чем»: «Аще ли бы кто хотел исповедати, на чем основание ея, на водах ли, или на воздухе, но о сем несть потреба нашему невежеству испытати [...] И о сем же мене поучает Иоанн Дамаскинский, иже глаголет: требует не отступить благочестиваго разума, но всем купно содержатися лепо есть исповедати [...] Повеле же Бог воде слиятися в сонмы своя. И тогда горы быша, и Божиим повелением свойственную приаща красоту, всеразличными злаки и гады украсившия».⁸⁰² При этом в трепет автора вводит мысль, что под земной поверхностью находится бесконечная бездна: «Кто бо весть киим ограждением бездны обдержится, или которое их дно и уское место поддония держит, или где утвердися основание, и где положиися конец и совершение. В неудобная и бесконечная отпадает ми помысл, и во иступление сходит».⁸⁰³ За движение светил и природные явления отвечают небесные силы: «Ибо аггели вся стихия небесныя управляют, солнце, луну и звезды направляют, ветры и хранящи части земли, и народом и местом предстателствующе».⁸⁰⁴

К познаваемости мира у автора «Статира» отношение неоднозначное. С одной стороны, сохраняется представление о непостижимости мира как целого, человек не может проникнуть в тайны высоты неба и глубин Земли, точно так же, как невозможно понять промысел Божий: «Якоже недомерима небесная высота, недозрима преисподная глубина, тако неиспытаны, и непостижны судове великаго Бога».⁸⁰⁵ С другой стороны, уже во введении очерчивается идея познания, которая была передана Богом человеку, давшему именно последнему своему творению возможность поименования действительности: «Вся убо видимая и невидимая, премудрым Творцем созданная, вещественная и мыслию постизаемая, тлеющая и присно пребываемая, востребова к своему бытию именоване. Всякая убо бытность от Содетеля своего имя нема изобразися, и нами человеки познася».⁸⁰⁶ Эта важность слова в процессе познания, вербального описания действительности, открывающая двери «культуре познающего разума»,

⁸⁰² РГБ. 256 № 411, л. 440.

⁸⁰³ РГБ. 256 № 411, л. 536 об.

⁸⁰⁴ РГБ. 256 № 411, л. 760.

⁸⁰⁵ РГБ. 256 № 411, л. 61.

⁸⁰⁶ РГБ. 256 № 411, л. 1.

прослеживается и в удалении от Москвы и других культурных центров эпохи, что свидетельствует о распространении данной идеи в русском обществе конца XVII века.

Красной нитью сквозь «Статир» проходит мысль о том, что весь тварный мир изначально предназначен человеку, ср.: «Тебе ради и брата твоего вся благая сотворих видимая мира сего, тебе ради украсих пресветлое небо, и вся покорих в служение твое. Солнце и луна раб твой, звезды тебе служат, светоносным блистанием веселят очи твои. Небо вам покров, земля трапеза, дождь и воздух кормитель ваш, море данник вама, ветри тебе прохлаждают, облацы орошают источники напаяювают».⁸⁰⁷ Человек является венцом творения – «всея бо твари видимыя честнейши есть человек». Из сочинений Кирилла Транквиллиона в «Статир» переходит образ мира-дома и Бога-строителя, создающего мироздание в качестве местопребывания для венца всего творения: «Како толика величества небеси и земли, от несущих в сушая приведе; и высочайшему небу воздух подмости, а тяжчайшей земли воду [...] Яко тебе ради сотвори вся видимая, тебе ради сотвори небо и землю, солнце, луну и звезды, лето и весну, и повеле всей видимой твари работати тебе и повиноватися яко царю. [...] Повеле небеси орошати тя, и светоносным сиянием веселити очи твои. И ветри да прохлаждают тя, и земля да прозябает семена и плоды своя в пищу тебе, и траву селную на живот».⁸⁰⁸ С человеческим телом и его органами чувств метафорически соотносимы и природные явления: так, зрение – наиболее важная, по мнению автора сборника, способность человека, т.к. глаз «всех удес честнейши», «окормляет тело, сие всему телу красота, сие светилник есть всех удов», сравнивается с Солнцем – не только источником тепла и жизни, но и измерителем времени, без которого «всем стихиям смятение».⁸⁰⁹

Довольно много внимания автор гомилетического сборника уделяет времени и его течению. Он подробно рассматривает солнечный круг, дает информацию о високосных годах, о лунном цикле, дает точную информацию о длительности циклов (солнечный цикл – 365 дней и шесть часов, лунный – двадцать девять дней «и шесть часов, и пол часа, и пятая часть часа»)⁸¹⁰. Подробно описывается методика расчета пасхалий по Афанасию Великому. При

⁸⁰⁷ РГБ. 256 № 411, л. 429 об. Ср. похожий фрагмент у Кирилла Транквиллиона.

⁸⁰⁸ РГБ. 256 № 411, л. 536–536 об.

⁸⁰⁹ РГБ. 256 № 411, л. 85 об.

⁸¹⁰ РГБ. 256 № 411, л. 42 об–43.

этом в космологической картине автора «Статира» наблюдается определенная статичность: течение времени не понимается в барочном смысле изменчивости, но является результатом акта сотворения мира – вневременной точки отсчета. После того, как «премудрый Хитрец», т.е. Бог сотворил мир, все его создания уже следуют определенной заданной модели бытия без изменения: «Тогда вся видимая и невидимая сотворенная им во своем поставе неизменно пребывая. И каяждо тварь повеление творца своего нерушиму соблюдая».⁸¹¹ Небо в этой модели «младенствует стареяся и обновления не приемлет», т.е. является, с одной стороны, нетленным, с другой стороны, и оно, будучи тварным, является конечным. Небесные светила «по своих пределах шествуют», т.е. их движение является неизменным и равномерным. Неподвижная земля плодоносит и дает пищу всему живому, море «свой предел соблюдает». В этом статичном космосе есть два существа, являющиеся элементом нестабильности – ангелы и человек, т.к. они в начале истории нарушили волю Божию, а человек продолжает это делать.

Что же касается воздействия светил на человека, то упоминание о нем встречается в проповеди на притчу о беснующемся на новолуние (Мф. 17:14-23). Вот то объяснение, которое известно автору сборника: «Лунствование страсть, от согнившая крови: егда бо луна исполняема светом бывает, тогда светлость исходит от нея, смущает в человеце мокроты, и согнившая растворения, и от того пара люта и зла восходящи колеблет мозга, и развращает [...]».⁸¹² Тем не менее, автор утверждает, что «несть сие истинна», и что подобным теориям о влиянии светил на человека и его организм верить не следует.

В тексте «Статира» смешиваются две традиции: адаптированная западнорусскими книжниками барочная образность, помноженная на веру в слово и активный познавательный интерес, и древнее восприятие мира как статичной системы, постижение тайн которой недоступно человеческому разуму. Тот факт, что такой компилятивный, но, в то же время, творчески самостоятельный текст возникает в месте, далеком от образовательных центров своего времени, говорит о том, что новое отношение к познанию, автору и миру как объекту познания не является лишь локальным московским феноменом, но становится частью более широкого культурного поля.

⁸¹¹ РГБ. 256 № 411, л. 144 об.

⁸¹² РГБ. 256 № 411, л. 201.

5 Заключение

Подводя итоги, можно заключить, что, хотя космологическая тематика в русской книжности XVII века и не занимала центрального места, она была важной частью дискурса. Космологические модели, темы и мотивы, равно как и отдельные элементы, используемые в качестве аллегорий и метафор, можно найти в самых разнообразных текстах: от переводных сочинений, посвященных истории и географии, от теологических трактатов, исторических трудов и полемических посланий, до барочных гомилий и панегириков. Устройство Вселенной, ее возникновение и связь как всего мира, так и отдельных его элементов с человеком было вопросом, пусть и не приковывавшим к себе всего внимания русских книжников XVII века, но часто становившимся точкой отсчета для мировоззренческих построений. Основная часть рассмотренных нами космологических текстов представляет собой адаптацию геоцентрической картины мира Аристотеля-Птолемея. В случае переводной книжности и западнорусских авторов было выявлено два случая иных систем – гелиоцентрической картины в переводе атласа Блау и элемента гелиоцентрической картины мира (упоминание о движении Земли в русле герменевтической традиции) в «Книге иероглифической» Николая Спафария. Остальные западнорусские авторы, начиная с Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и заканчивая Андреем Белобочким, так или иначе отталкиваются от геоцентрической картины мира. При этом претерпевает изменения круг источников, на которые опираются авторы: Кирилл Транквиллион-Ставровецкий следует в описании мира прежде всего традициям патристики, Лаврентий Зизаний под давлением московских справщиков представляет сильно урезанную картину мира, группа барочных авторов, включая Лазаря Барановича, Иоанникия Галятовского, Симеона Полоцкого и его московских учеников опираются на схоластическую литературу и западную гомилетику, а в переводных и компилятивных трудах Николая Спафария и Андрея Белобочкого мы видим интерес, с одной стороны, к герменевтической традиции, и, с другой стороны, к средневековой мистике.

Несколько иначе обстоит дело в текстах великорусской традиции: здесь мы имеем дело с тремя довольно разными случаями: это смешивающая

геоцентрическую и плоскоотно-комарную модели картина мира из компиляции, предваряющей «Хронограф» третьей редакции, при этом тяготеющая к символическо-фантастическому изображению, упрощенная картина мира протопопа Аввакума, сочетающая в себе элементы как геоцентризма, так и плоскоотно-комарной системы, и урезанная модель классического геоцентризма в «Шестодневе» Афанасия Холмогорского. Подобный разброс в подходе к описанию мироздания отражает нестабильность, противоречивые тенденции, происходящие в русской культуре исследуемого периода, необходимость реакции на поток западной книжности и поиск собственной идентичности, стремление найти оригинальную, отличную от западной, точку отсчета.

Что касается функций космологических описаний, включавшихся в те или иные сочинения, то они зависят, с одной стороны, от жанра, с другой стороны – от мировоззренческих установок авторов текстов. В богословских трактатах, как у Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, так и Симеона Полоцкого,⁸¹³ картина Вселенной встраивается в общее видение мира и иллюстрирует ключевые аспекты миропонимания, а также служит дидактическим целям. В гомилетике космологические элементы выполняют функцию метафорическую, аллегорическую, иллюстративную, а также приносят элемент занимательности, разнообразия в текст проповеди. В полемических сочинениях протопопа Аввакума мир схематизируется, служит иллюстрацией и подтверждением полемических тезисов, однако также выполняет вероучительную, морально-дидактическую функцию и несет в себе эсхатологический компонент. Наконец, в барочном стихотворчестве космологические элементы приобретают панегирическую функцию, служат подтверждением устойчивости, нерушимости и божественного происхождения власти, позже – метафорически обозначают правильность функционирования общества и его сословий.

Если говорить о динамике развития космологической темы, то в течение столетия она претерпела определенную трансформацию. В начале XVII века эта тема в сочинениях великорусских авторов практически никак себя не проявляет, тогда как присутствует в работах западнорусских книжников. Их сочинения наталкиваются в Москве на критику и отторжение – в том числе по причине наличия «астрологического» компонента, как случилось с «Большим

⁸¹³ Относительно «Большого Катехизиса» Зизания судить сложно, поскольку мы имеем дело лишь с правленной версией.

Катехизисом» Лаврентия Зизания. Наблюдается определенная радикализация трактовки книги Бытие, ориентация на буквалистскую антиохийскую традицию, активно переписывается «Христианская топография» Козьмы Индикоплова, в которой представлена плоскостно-комарная модель мироздания. В поисках опорных текстов книжники обращаются и к апокрифам, проверенным читательской аудиторией предшествующих веков – «Прению Панагиота с Азимитом», «Житию св. Андрея Царьградского», «Книге Еноха», переводному «Луцидариусу». Одновременно усиливается поток переводной литературы географического, а позже – астрологического содержания. Перелом наступает в конце 1650-х гг., когда, с одной стороны, астрологическая тема начинает легитимироваться и занимать важное место в области панегирической и гомилетической топики, с другой стороны, переводится первый научный текст, содержащий революционную гелиоцентрическую картину мира. Резистентная часть русского общества, не принимающая западных веяний, снова обращается к апокрифическим текстам, дающим символически-метафорическое толкование картины мира. Модель физического мира в восприятии традиционалистов-раскольников максимально упрощается, поскольку упор делается не на познание физического мира, но на трансцендентность. Одновременно убежденные грекофилы снова открывают для себя святоотеческие тексты геоцентрической традиции, Афанасием Холмогорским производится попытка суммировать и кодифицировать нормативную модель мира. Сочинения западнорусских книжников осуждаются на церковном соборе 1690 года, в том числе на основании космологической темы, что демонстрирует гносеологические различия между православным и схоластическим миропониманием.

Тем не менее, несмотря на противодействие, общий вектор культуры изменяется до такой степени, что возврат к истокам становится невозможным. Схоластически адаптированная модель Аристотеля-Птолемея, к которой добавляется и астрологический компонент, становится культурным нормативом, поскольку полностью включается в ритуальное пространство царского двора. Следы же гелиоцентризма практически не прослеживаются: за исключением перевода и последующего распространения космологической части «Атласа» Блау, отголоски гелиоцентрического учения можно найти лишь в тексте «Книга иероглифийская» Николая Спафария. Западнорусские книжники, даже если и были знакомы с учением Коперника, никак в своих текстах это не фиксируют до

перелома столетия (Стефан Яворский, Феофан Прокопович). Барочные книжники Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев и Карион Истомин трактуют космологическую тематику в первую очередь умозрительно, как часть текста, аллегорию, символ, а не эмпирически познаваемую реальность. При этом деятельная, созидательная и образовательная направленность барочных поэтов-силлабистов готовит почву для секуляризации, одновременно, в том числе и посредством астральной топики, фиксируя два взаимосвязанных явления – усиление абсолютизма с доминированием государства над Церковью и стратификацию общества с укреплением прослойки «служилых» людей. Обмирщению культуры способствует и двойственная позиция Церкви: при молчаливой терпимости в отношении, с одной стороны, чисто научных трактатов, с другой – астрологического компонента в составе панегирической топики, она резко негативно относится к космологической информации в богословских сочинениях.

Несмотря на доминирующую позицию барочной школьной образованности, опирающейся на схоластику, и тексты «старой» традиции своего значения не теряют своего веса: модель мира-дома Кирилла Транквилиона-Ставровецкого сохраняет популярность и в XIX веке, как и сочинения Аввакума в старообрядческой среде. В образованных же кругах место апокрифов занимают сочинения мистического характера – таких как «Великая наука Раймунда Люллия».

Проведенное исследование целиком можно считать лишь вступлением к тем перспективам, которые открывает тема восприятия Вселенной в переходный период русской культуры. На полях, вне рамок данной работы остались целые пласты текстов, с помощью которых можно было бы раскрыть данную тему во всей ее полноте. Более того, и тема миропонимания в более поздние периоды, исследуемая комплексно, не с точки зрения лишь одного направления – истории науки, литературоведения, искусствоведения – представляет собой несомненный интерес для изучения. Хотелось бы выразить надежду, что начатое здесь исследование в этой области получит свое дальнейшее развитие.

Резюме

Данное диссертационное исследование посвящено космологическим моделям, темам и мотивам в русской книжности XVII века. Исследуются тексты различных жанров, в которых отражена космологическая тематика: это космографии, исторические сочинения (хроники), в которых вводная часть посвящена вопросам космогенеза, богословские сочинения, отражающие представления их авторов о структуре мироздания, гомилетические и поэтические произведения, либо затрагивающие вопросы космоустройства, либо использующие космологические элементы в качестве тропов, затрагиваются также тексты дидактического характера, где представлена краткая информация о Вселенной, ее устройстве и отдельных небесных объектах или же выражено отношение к познаваемости мира, а также сочинения полемические, направленные против каких-либо концепций мироздания и выражающие позицию критика по отношению к космологическим вопросам. Несмотря на то, что большинство текстов рассматриваются отдельно, они не воспринимаются как нечто изолированное, но изучаются как с точки зрения соотнесения разных текстов одного и того же автора друг с другом, так и реакции на данный текст читательской аудитории, если таковая известна.

Временные рамки исследования охватывают сочинения, созданные или переведенные в первой четверти XVII века до его конца, книжность Петровской эпохи уже практически не рассматривается. Во вводной части работы представлен краткий исторический обзор развития двух традиций рассмотрения космологических вопросов – западной и древнерусской, связанной с византийской экзегезой. Основное исследование состоит из трех частей, опирающихся на разделение текстов по генетическому принципу. В первой части рассматриваются тексты переводные, к которым относятся космографии, включавшие в себя в том числе описание структуры Вселенной, хроники, в начале которых помещена информация о сотворении мира, упоминаются также тексты астрологические, отталкивающиеся от определенных представлений о системе и принципах функционирования мира. В рамках исследования отмечаются такие явления, как недоверие и осторожное отношение к текстам, затрагивающим космологическую проблематику и совмещающим теологический и естественнонаучный аспекты. Однако во второй половине XVII века, во-первых, поток переводной книжности возрастает, во-вторых, проявляется разделение

области научной и богословской: в случае, если текст не затрагивает богословской проблематики, он не вызывает ответной реакции или критики, примером может служить перевод «Atlas Novus» Иоганна Блау, представляющего гелиоцентрическую картину мира. Вторая часть посвящена оригинальным или компилятивным сочинениям западнорусских авторов, приносящих на русскую почву западные представления и находящиеся под влиянием барочной эстетики, а также произведениям русских авторов, адаптировавших новые эстетические принципы и включавших космологические мотивы в свои сочинения. Прослеживается динамика отражения космологической проблематики в сочинениях западнорусских авторов: в «Зерцале богословия Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого» представлена лаконичная космосхема, опирающаяся на принцип гармонии различных элементов в мироздании, тогда как у более поздних барочных авторов – Лазаря Барановича, Иоанникия Галытовского и, в особенности, Симеона Полоцкого – мир предстает как упорядоченная структура, механизм с четко определенными функциями для каждого из элементов. Также усиливается использование космологической и астрологической топики, в первую очередь – в контексте панегирической лирики. Поскольку именно Симеон Полоцкий стал родоначальником барочной литературы в России, его сочинения исследуются наиболее подробно. В конце столетия появляются и компилятивные произведения мистическо-теологического характера («Великая наука»), отталкивающиеся от западных средневековых представлений и адаптирующие общие познания о мире на стыке двух культур. Рассматривается также рецепция сочинений в московской среде, включая резкую критику включения космологических элементов в «Большом Катехизисе» Лаврентия Зизания, осуждение богословских сочинений Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и Симеона Полоцкого, запрет, наложенный на Соборе 1690 года на богословские и гомилетические сочинения западнорусских авторов, где основным аспектом критики стала именно космологическая информация. Исследуется формирование новой традиции – включения космологических элементов в метафорическое описание и прославление государственного устройства и царя. Третья часть рассматривает группу сочинений великорусской традиции, отталкивающиеся от принципиально иного круга источников и иначе адаптировавших космологическую тематику, в которых, однако, проявляется и реакция на поток западных представлений, транслируемых на русскую почву.

Объектом внимания становится компилятивное предисловие к «Хронографу» третьей редакции, опирающееся как на канонические, так и апокрифические тексты, ищущее точку отсчета и ключ к пониманию картины мира в источниках, не связанных ни с официальной линией церковной догматики, ни с механизированным образом мироздания в западноевропейских текстах геоцентрической традиции. Далее анализируются космологические представления ведущего представителя старообрядческой культуры – протопопа Аввакума, следующего по пути максимального упрощения картины физического мира и стремящегося сделать упор на трансцендентной иерархии, а не иерархии земной, осуждавшего как апокрифические фантастические представления, так и попытки проникнуть в тайны мироздания со стороны современных ему книжников. Третьим основным текстом является «Шестоднев» Афанасия Холмогорского, возвращающийся к византийской патристике и стремящийся отыскать основу для представлений о мире в святоотеческих текстах. Упоминается также небольшой круг стихотворных сочинений, связанных с шестодневным жанром. В последнем крупном произведении – сборнике проповедей «Статир», наблюдается синтез двух традиций, поскольку текст абсорбирует как произведения восточнославянской, так и западнославянской книжности.

Исследование показало, что подавляющее большинство авторов опираются на геоцентрическую модель Аристотеля-Птолемея, однако трактовка этой модели значительно отличается в зависимости от богословских, идеологических и эстетических установок авторов или компиляторов. Наблюдается сдвиг в трактовке картины Вселенной от гармонии к структурности, от взаимосвязанности всех элементов бытия к утилитарному использованию космологической топики в качестве иллюстративного материала для создания эмблематических барочных произведений. Одновременно нарастает «математизация» мировосприятия, проявляющаяся в приведении значительного количества числовой и фактической информации, касающейся мироздания, и свидетельствующая о постепенной секуляризации культуры. Параллельно прослеживается охранительная тенденция со стороны великорусских книжников, соседствующая с поиском точки опоры в иных, нежели переводная западная литература, текстах. С точки зрения моделей, кроме геоцентрического восприятия мира присутствует и эклектичная упрощенная модель в сочинениях протопопа Аввакума, сочетающая как элементы геоцентрической, так и плоскостно-

комарной систем. Помимо одного переводного текста, представляющего гелиоцентрическую картину мира, выявлен один текст, относящийся к герметической традиции – «Книга иероглифийская» Николая Спафария, где упоминается движение Земли.

В рамках исследования установлено, что, несмотря на кажущуюся периферийность космологической тематики в общем религиозном и государственническом дискурсе Московской Руси XVII века, подход к трактовке моделей мира мог восприниматься как манифестация мировоззренческой программы, причем как со стороны авторов, так и со стороны их критиков и идеологических противников. Таким образом, открывается новое поле для исследований – космологические представления в русской культуре XVII века во всей их полноте, с учетом тех текстов, которые в работе не рассматривались или не анализировались подробно, а именно астрологической книжности, дидактических и энциклопедических текстов, апокрифов, старообрядческой литературы помимо произведений протопопа Аввакума, а также бытовавших в Московской Руси непереуведенных сочинений, затрагивающих космологическую проблематику.

Resumé

Disertační práce je věnována kosmologickým modelům, tématům a motivům v ruském písemnictví 17. století. Analyzovány jsou texty různých žánrů, v nichž je reflektována kosmologická tematika: kosmografie, historiografická díla (kroniky), jejichž úvodní část se věnuje otázkám kosmogeneze, teologická díla odrážející představy jejich autorů o struktuře světa, homiletická a básnická díla, která se buď dotýkají otázek uspořádání kosmu, nebo používají kosmologické elementy jako tropy. Zohledněny jsou rovněž texty didaktické povahy, jež obsahují stručné informace o vesmíru, o jeho uspořádání i jednotlivých nebeských tělesech, nebo je v nich vyjádřen názor na otázku poznatelnosti světa, a konečně díla polemická, namířená proti určitým koncepcím uspořádání vesmíru a vyjadřující postoj kritika vůči kosmologickým otázkám. Přestože jsou jednotlivé texty analyzovány většinou samostatně, nejsou pojímány izolovaně, nýbrž ve vztahu k dalším textům téhož autora, případně v kontextu reakcí čtenářského publika, pokud jsou doloženy v pramenech.

Z chronologického hlediska jsou do výzkumu zahrnuta díla vytvořená nebo přeložená od první čtvrtiny 17. století až do konce století. Písemnictví Petrovy éry už stojí mimo rámec výzkumu. V úvodu práce jsou nastíněny dvě historické tradice reflektování kosmologických otázek – západní a staroruská, spjatá s byzantskou exegezí. Jádrem práce je tvořeno třemi částmi, vycházejícími z dělení textů podle genetického principu. V první části jsou analyzovány překladové texty, k nimž patří kosmografie, zahrnující popis struktury vesmíru, dále kroniky, jež v úvodu obsahují informace o stvoření světa, a konečně astrologické texty, jež vycházejí z jistých představ o systému a principech fungování světa. Zohledněny jsou rovněž takové jevy, jako nedůvěra či rezervovaný vztah k textům dotýkajícím se kosmologické problematiky a mísícím teologické a přírodovědné aspekty. Ve druhé polovině 17. století však proud překladového písemnictví nabývá na intenzitě a zároveň dochází k oddělení přírodních věd a teologie, takže pokud se text nedotýká teologické problematiky, nevyvolává větší reakce či kritiku. Jako příklad lze uvést překlad *Atlas Novus* Joana Blaeu, reprezentující heliocentrický model světa. Druhá část je věnována jednak originálním či kompilativním dílům západoruských autorů, která přinášejí na ruskou půdu západní ideje a jsou ovlivněna barokní estetikou, jednak dílům ruských autorů, adaptujícím nové estetické principy a využívajícím kosmologické motivy. Je sledována dynamika reflexe kosmologické problematiky v dílech západoruských autorů: v *Zrcadle bohosloví* Kirilla Tranquillona-Stavroveckého je představeno

lakonické schéma kosmu, vycházející z principu harmonie různých prvků ve světě, zatímco u pozdějších barokních autorů – Lazara Baranoviče, Ioannikije Galjatovského a zejména Simeona Polockého je svět představen jako uspořádaná struktura, mechanismus s přesně danými funkcemi každého prvku. Rovněž se zintenzivňuje využití kosmologické a astrologické topiky, a to zejména v kontextu oslavné lyriky. Vzhledem k tomu, že Simeon Polockij se stal zakladatelem barokní literatury v Rusku, jeho díla jsou zkoumána nejdůkladněji. Na konci století se objevují kompilativní díla mysticko-teologického charakteru (*Veliké učení*), vycházející ze západních středověkých představ a adaptující představy o světě na hranici dvou kultur. Je zkoumána recepcce těchto děl v moskevském prostředí, včetně ostré kritiky zařazení kosmologických elementů do *Velkého katechismu* Lavrentije Zizanije, odsouzení teologických děl Kirilla Tranquilliona-Stavroveckého a Simeona Polockého, zákaz teologických a homiletických děl západoruských autorů, vyneseny na církevním sněmu roku 1690 a odůvodněný především obsaženými kosmologickými informacemi. Disertační práce dále sleduje formování nové tradice – zahrnutí kosmologických prvků do metaforického popisu a oslavy státního uspořádání i samotného cara.

Třetí část práce sleduje skupinu děl velkoruské tradice, opírajících se o principiálně odlišný okruh pramenů a zcela jinak adaptujících kosmologickou tematiku, v nichž se však již projevuje také reakce na proud západoruských představ, pronikajících na ruskou půdu. Pozornost je věnována kompilativní předmluvě k *Chronografu* třetí redakce, opírající se jak o kanonické, tak i apokryfní texty a hledající klíč k porozumění obrazu světa v pramenech, jež nejsou nijak spjaty ani s oficiální linií církevní dogmatiky, ani s mechanizovaným obrazem uspořádání světa v západoevropských textech geocentrické tradice. Dále jsou analyzovány kosmologické představy předního reprezentanta starověrecké kultury, protopopa Avvakuma, jenž usiloval o maximální zjednodušení obrazu fyzického světa a akcentoval namísto pozemské hierarchie transcendentní hierarchii, přičemž odsuzoval jak apokryfní fantastické představy, tak i snahy soudobých vzdělanců o proniknutí do tajemství uspořádání světa. Třetím základním textem je *Šestodněv* Afanasije Cholmogorského, vracející se k byzantské patristice a snažící se opřít představy o vesmíru o patristické texty. Zmiňován je rovněž nevelký okruh poetických děl spjatých s žánrem *Šestodněv*. V posledním velkém díle – sbírce kázání *Statir* je sledována syntéza dvou tradic, neboť text absorbuje jak díla východoslovanského, tak západoslovanského písemnictví.

Výzkum ukázal, že naprostá většina autorů se opírá o Aristotelův, resp. Ptolemaiov heliocentrický kosmologický model, avšak interpretace tohoto modelu se značně liší v závislosti na teologické, ideologické a estetické orientaci autorů nebo kompilátorů. Lze pozorovat posun v interpretaci obrazu světa od harmonie ke strukturovanosti, od vzájemné provázanosti všech prvků bytí k utilitárnímu využití kosmologické topiky jakožto ilustrativního materiálu pro vytvoření emblematických barokních literárních děl. Současně roste „matematizace“ obrazu světa, jež se projevuje v uvádění velkého množství číselných a faktografických informací o vesmíru a svědčí o rostoucí sekularizaci kultury. Paralelně lze sledovat obrannou tendenci ze strany velkoruských vzdělavců a snahu hledat oporu v jiných textech než překladech západního písemnictví. Kromě heliocentrického kosmologického modelu se setkáváme se zjednodušeným eklektickým modelem v dílech protopopa Avvakuma, jenž spojuje prvky heliocentrického obrazu s představou ploché Země a nebeské klenby. Kromě jednoho překladového textu, reprezentujícího heliocentrický obraz vesmíru, byl nalezen jeden text vztahující se k hermetické tradici, a to *Knihy hieroglyfická* Nikolaje Spafarije, kde je zmiňován pohyb Země.

Bádání nad disertačním tématem ukázalo, že i přes zdánlivě okrajovou roli kosmologické tematiky v celkovém náboženském a státoprávním diskurzu Moskevské Rusi 17. století mohl být způsob interpretace modelu světa vnímán jako manifestace určitého světonázoru jak ze strany autorů, tak ze strany jejich kritiků a ideologických protivníků. Díky tomu se otevírá nové pole výzkumu – kosmologické představy v ruské kultuře 17. století ve vší jejich šíři, se zohledněním textů, které v disertační práci nebyly reflektovány vůbec, nebo nebyly analyzovány podrobněji, totiž astrologické literatury, didaktických a encyklopedických textů, apokryfů, starověrecké literatury dalších autorů kromě protopopa Avvakuma, a také textů zahrnujících kosmologickou tematiku, jež sice nebyly přeloženy, ale byly čteny v Moskevské Rusi.

Summary

The thesis focuses on cosmological models, themes and motifs in the 17th century Russian literary culture. The research is based on the texts of various genres, which reflect cosmological issues, i.e. cosmographies, historiographic works (chronicles) with their introductory part devoted to cosmogony, theological treatises which reflect the views of their authors on the structure of the universe, the homiletics and poetry which either consider the problems of the structure of the universe or use cosmological elements as tropes. The research also addresses didactic texts which either summarize the information about the world, its structure and certain celestial objects, or reflect the attitude to cognoscibility of the world, and polemical treatises which are targeted against certain concepts of creation and express criticism with regard to cosmological issues. Despite the fact that most texts are treated separately, they are not perceived as isolated works but are examined with reference to other texts created by the same author and to the reception of the text by its readers, if such can be traced.

The time frame of the study covers the works created or translated from the first quarter of the 17th century to its end, the works created in the Petrine era are not considered. The introduction of the thesis provides a brief historical overview of the development of the two cosmological traditions, i.e. the Western one and the Old Russian tradition which is associated with the Byzantine exegesis. The research consists of three parts where texts are separated according to the genetic principle. The first part is devoted to the overview of translated works, which include cosmographies where descriptions of the structure of the universe are presented, chronicles which contain information about the creation of the world in their introductory parts, and the astrological texts which are based on certain notions about the system and principles of the functioning of the world. The study notes such phenomena as mistrust and cautious treatment of texts related to cosmology and combining theological and scientific aspects in Muscovy. However, in the second half of the 17th century, the flow of translated works is on its rise, and one can observe the separation of scientific and theological fields. In case the text is not related to theological issues, it does not evoke response or criticism, e.g. in the case of translation of *Atlas Novus* by Joan Blaeu where the heliocentric picture of the world was presented. The second chapter focuses on the original works or compilations created by Ruthenian and foreign authors, who introduce Western concepts to Muscovite reading audience and are influenced by Baroque aesthetics, as well as on the works of Russian authors who adapted new aesthetic

principles and included cosmological and astral motifs in their works. In the theological compendium *Zertsalo bohosloviya* (“Mirror of Theology”), Cyrill Stavrovetsky-Tranquillion presents a concise model of the universe based on the harmony of various elements, while the later Baroque authors like Lazar Baranovych, Ioanniky Galyatovsky and Symeon Polotsky rather treat the world as an orderly structure, a mechanism with clearly defined functions for each of its elements. Another observed phenomenon is the increasing use of the cosmological and astrological topics, particularly in the context of panegyric verses. Since it was Symeon Polotsky who laid the groundwork for the Baroque literature in Russia, his works are examined most extensively. At the end of the 17th century, mystical and theological compilations which derive from Western medieval beliefs and adapt the general knowledge of the world appear in Russia (*Velikaya nauka* or “Great Science” by A. Belobodsky). The reception of the works on Muscovite grounds is also studied, including the sharp criticism against the cosmological elements in *Bolshoi Katekhizis* (“Great Catechism”) by Lavrentii Zizanii, the condemnation of the theological works of Cyrill Stavrovetsky-Tranquillon and Symeon Polotsky, the ban imposed on the theological treatises and homiletics of Ruthenian authors at the Synod of 1690, where the fundamental aspect of the criticism was aimed at cosmological information. A new tradition and its formation is being analysed, i.e. the inclusion of cosmological elements in the metaphorical description and glorification of the state and the tsar. The third part of the thesis focuses on the group of texts which follow the Old Russian tradition and are based on fundamentally different group of sources. The development of cosmological themes in these texts differs significantly from the works studied in the previous chapters, and they can be viewed as the manifestation of the reaction to the stream of Western concepts transferred to Russia. The first analysed text is the preface to *Chronograph* of the third redaction, which is based on both canonical and apocryphal texts and seeks a reference point and a key to understanding the picture of the world in sources other than the official dogmatic theology of the Church and, at the same time, it does not resemble the mechanism-like Cosmos in the Western European texts of the geocentric tradition. The thesis further analyses the cosmological views of the leading representative of the 17th century Church Schism Archpriest Avvakum who simplified the picture of the world to the greatest extent and tried to emphasize the transcendent hierarchy rather than the hierarchy of the physical world, and who condemned both apocryphal fantastic imagery and attempts of his westernized contemporaries to grasp the mysteries of the universe.

The third main text studied within this group is *Shestodnev* (“Hexameron”) by Afanasii Kholmogorsky which returns to Byzantine patristics and seeks to find a basis for the image of the world in the Orthodox theological texts. Reference is also made to a small number of verses related to the hexameron genre. The last major work analysed is the collection of sermons *Statir*, where the synthesis of two traditions can be observed, as the text absorbs both the works of East and West Slavic traditions.

The study demonstrated that the vast majority of authors relied on the geocentric model of Aristotle-Ptolemy, but the interpretation of the model varied considerably depending on the theological, ideological and aesthetic preferences of the authors or compilers. The phenomenon observed is the shift in the interpretation of the world from harmony to structure, from the interconnectedness of all the elements of the existence to the utilitarian use of the cosmological topics as illustrative material for the creation of emblematic Baroque works. At the same time, the perspective shifts into the greater mathematization of the world perception which is manifested in the large number of numerical and factual information related to the universe, and which leads to gradual secularization of the culture. The parallel tendency is conservatism on the part of Russian scholars, which also reveals itself in the search for a point of reference in other sources than Western translated literature. In terms of models, in addition to geocentric perception of the world, there is an eclectic simplified model in the works of Archpriest Avvakum which combines both the elements of the geocentric system and the Dome-like model with flat Earth. In addition to one translated text where the heliocentric image of the world is presented, one text referring to the Hermeticism was identified, i.e. *Kniga Ieroglifiyskaya* (“Hieroglyphic Book”) by Nikolai Spathari, which referred to the movement of the Earth.

The study demonstrates that, despite the seeming peripheral character of cosmology in the general religious and statist discourse of Muscovy in the 17th century, the approach to the interpretation of the models of the world could be seen as a manifestation of the world view, both on the part of the authors and on the part of their critics and ideological opponents. Thus, a new research field is revealed, i.e. cosmological ideas in Russian culture of the 17th century in their entirety, which will further take into account the texts that have not been considered or analysed in detail in the thesis, namely the astrological works, didactic and encyclopaedic texts, apocrypha, writings of broader range apologists of the Church Schism, as well as untranslated works on cosmology known to Russian scholars in the 17th century.

Библиография

Список сокращений:

ГИМ	Государственный исторический музей, Москва
РГБ	Российская государственная библиотека, Москва
РНБ	Российская национальная библиотека, Москва
ТОДРЛ	Труды отдела древнерусской литературы

Рукописные материалы

Государственный исторический музей (ГИМ) – Москва

Син. – Синодальное собрание

Ув. – Собрание графа А. С. Уварова

Чуд. – Собрание Чудовского монастыря

1. ГИМ. Син. № 19
2. ГИМ. Син. № 130
3. ГИМ. Син. № 286
4. ГИМ. Син. № 288
5. ГИМ. Син. № 396
6. ГИМ. Син. № 731
7. ГИМ. Ув. №4
8. ГИМ. Ув. № 561
9. ГИМ. Чуд. № 302

Российская государственная библиотека (РГБ) – Москва

10. РГБ. ф. 29 (фонд Беяева И.Д.) № 45
11. РГБ. ф. 173.1 (фонд Московской духовной академии) № 66
12. РГБ. ф. 173.1 (фонд Московской духовной академии) № 101
13. РГБ. ф. 236 (фонд А.Н. Попова) № 15
14. РГБ. ф. 256 (фонд Румянцева Н.П.) № 411
15. РГБ. ф. 304.2 (собрание Троице-Сергиевой Лавры) № 370.1
16. РГБ. ф. 310 (фонд В.М. Ундольского) № 728
17. РГБ. ф. 310 (фонд В.М. Ундольского) № 729
18. РГБ. ф. 396 (фонд Ф.И. Буслаева) № 22

Российская национальная библиотека (РНБ) – Санкт-Петербург

19. РНБ Q.XVII.6

Старопечатные книги

1. ALBERTUS MAGNUS, *Compendium theologiae veritatis*, Paris 1549
2. LULL R., *Illuminati sacre pagine p.fessoris amplissimi magistri Raymundi Lull. Ars magna, generalis et vltima*, Lyon 1517

3. MEFFRETH, *Verbi Dei Praeconis Quondam Celeberrimi. Sermones de Praecipuis Sanctorum Festivitatibus*, Köln 1625
4. MERCATOR Gerardus, *Atlas sive Cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*, Duisburg 1595
5. ORTELIUS Abraham, *Theatrum orbis terrarum*, Antwerp 1570
6. PLINIUS Gaius Secundus, *Naturalis Historia: Libri 1–6*, Paris 1685
7. RAČIN Karel, *Sněm nnebeský svatých a světíc božích*, Praha 1712
8. SZYSZKOWSKI Marcin, *Index Librorum Prohibitorum: Cvm Regylis Confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos & cum adiecta instructione de emendandis, imprimendis[ue] libris & de exequenda prohibitione*, Kraków 1617
9. БАРАНОВИЧ Лазарь, *Меч духовный*, Киев 1666
10. БАРАНОВИЧ Лазарь, *Трубы словес проповедных*, Киев 1674
11. ГАЛЯТОВСКИЙ Иоанникий, *Ключ разумения*, Львов 1665
12. ДАМАСКИН Иоанн, *Изложение православныя веры*, Москва 1774
13. ЗИЗАНИЙ-ТУСТАНОВСКИЙ Лаврентий, *Катехизис большой*, Гродно 1783
14. ИСТОМИН Карион, *Букварь*, Москва 1696
15. *Кириллова книга*, Москва 1644
16. МОГИЛА Петр, *Православное исповедание веры*. Киев 1750
17. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Обед душевный*, Москва 1681
18. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вечеря душевная*, Москва 1683
19. ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ Кирилл, *Зерцало богословия*, Почаев 1618
20. ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ Кирилл, *Евангелие учительное*, Рохманово 1619
21. ТРАНКВИЛЛИОН-СТАВРОВЕЦКИЙ Кирилл, *Перло многоценное*. Чернигов 1646

Список литературы:

1. ALEXANDER D.C., *Augustine's Early Theology of the Church*, New York 2008
2. ANDERSON B., *Cosmos and Community in Early Medieval Art*. London 2017
3. BADALANOVA GELLER F., "These Blasphemous Rustic Scriptures" (Indigenous Aprocryphal Heritage of Slavia Orthodoxa). In: *Triantaphyllo: юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.фил.н. Христо Трендафилов*, Търново 2013, p. 66–106
4. BOŠKOVÁ H., *Knihy nábožné a prosté. K naboženskému vzdělávacímu slovesnému tvorbu doby barokní*, Brno 2009
5. CHRISSIDIS N., A Jesuit Aristotle in Seventeenth-Century Russia: Cosmology and the Planetary System in the Slavo-Greco-Latin Academy. In: KOTILAINEN J., POE M. (eds.), *Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia*, London – New York 2004, p. 391–416
6. COLLIS R., *The Petrine Instauration. Religion, Esotericism and Science at the Court of Peter the Great, 1689-1725*, Leiden – Boston 2012
7. COLLIS R., Merkavah Mysticism and Visions of Power in Early Eighteenth-Century Russia: The New Year Panegyrics of Stefan Javorskij, 1703-1706. In: *Russian Literature*, vol. 75, no.1, 2014, p. 73–109
8. ČERNÝ V., *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem a cizím*, Praha 1996

9. ČERNÝ V., *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti, Vol. 3, Baroko a klasicismus*, Jinočany 2005
10. ČIŽEVSKIJ D., *History of Russian Literature: From the Eleventh Century to the End of the Baroque*, Hague 1971
11. DE CHARDIN P.T., *The Phenomenon of Man*, New York – London 1976
12. EPIPHANIUS of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Transl. by WILLIAMS F., Leiden – Boston 2009
13. FLAVIUS J., *Flavii Josephi Opera, graece et latine*, Vol. 1, Paris 1845
14. GRANT E., *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*. Cambridge, 1996
15. GRANT E., Cosmology. In: GLICK T.F., LIVESEY S.J., WALLIS F. (eds.), *Medieval Science, Technology and Medicine: An Encyclopedia*. New York – London 2005, p. 148–149
16. GROSSIN P., Literature and Astronomy. In: LANKFORD J. (ed.), *History of Astronomy: An Encyclopedia*, New York 1997, p. 307–314
17. HERETZ L., *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*, Cambridge 2008
18. HIPPISEY A. R., LUK'IANOVA E. V., *Simeon Polockij's Library: A Catalogue*, Köln 2005
19. HORSKÝ Z., Kapitoly z dějin poznávání kosmu. In: GRYGAR J., HORSKÝ Z., MAYER P., *Vesmír*, Praha 1979, s. 209–396
20. HORSKÝ Z., *Kopernik a české země: soubor studií o kosmologii a nové vědě*. Červený Kostelec 2011
21. HUNT P., The Autobiography of the Archpriest Avvakum: Structure and Function. In: *Ricerche slavistiche*, Vol. 2, 1975–76, p. 155–176
22. KOVÁŘ F., *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, Praha 1996
23. KRATOCHVIL A., *Oheň baroka*, Brno 1990
24. KRMÍČKOVÁ H., Malogranatum a jeho pramen Compendium theologiae veritatis. In: *Sborník prací FF BU*, Brno 1996, s. 37–47
25. KOYRÉ A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Md 1957
26. LEWIS C.S., *The discarded image: an introduction to medieval and renaissance literature*, Cambridge 1970
27. ŁUŻNY R., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*. Kraków 1966
28. MATHAUSEROVÁ S., Baroko v ruské literatuře 17. století. In: *Československe přednášky pro VI mezinárodní sjezd slavistů v Praze*, Praha 1968
29. MATHAUSEROVÁ S., *Cestami staletí. Systemové vztahy v dějinách ruské literatury*, Praha 1988
30. MOORHEAD J., *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*, London – New York 1999
31. PRICE B.B., The Astronomy of Albert the Great in Medieval Thought in General. In: RESNICK I. (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden – Boston 2013, p. 397–449
32. RAM H., *The Imperial Sublime: The Russian Poetics of Empire*, Madison 2006
33. RAMACHANDRAN A., *The Worldmakers: Global Imagining in Early Modern Europe*, Chicago 2015
34. ŘEŽÁBEK R., Antická tradice v ruské literatuře 11. – 17. století, Praha 1988
35. SLÁDEK M., *Malý svět jest člověk, aneb Výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995

36. SLÁDEK M., *Vitr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000
37. SUCHANEK L., Thanatos i eschatologia. Z observací nad poezjā baroku rosyjského. In: *Rocznik Komisji Historycznoliterackiej*, T. 12, Wrocław 1974, s. 3–21
38. THEODOSIOU E., MANIMANIS V., DIMITRIJEVIC M.S., The Contribution of Byzantine Priests in Astronomy and Cosmology. I. The Church Fathers: The Three Bishops St. Basil the Great, St. Gregory of Nazianzus and St. John Chrysostom. In: *European Journal of Science and Theology*, Vol. 7, No. 2, 2011, p. 33–47
39. URBÁNEK V., Proroctví, eschatologie a chronologie v dílech exulantů. In: *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 156–171
40. URBÁNEK V., *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008
41. WARNER M., *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Oxford 2016
42. YATES F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964
43. АКОПЯН О., С «латинянами» против «латинского нечестия»: Максим Грек, Савонарола и борьба с астрологией. In: КУДРЯВЦЕВ О.Ф. (ed.), *Европейское Возрождение и русская культура XV–середины XVII вв.: контакты и взаимное восприятие*, Москва 2014, с. 92–102
44. АРХАНГЕЛЬСКАЯ А.В., Переводные дидактические сборники изречений в древнерусской литературе XII–XVII веков («Пчела» и «Апофегмата»), In: *Вестник МГУ. Серия 9. Филология*, №3, 2005
45. АРХАНГЕЛЬСКИЙ А.С., *К истории древнерусского Луцидариуса. Сличение славяно-русских и древненемецких текстов*, Казань 1899
46. БАБАЛЫК М.Г., *Апокриф "Беседа трех святителей" в русской рукописной книжности XV–XX веков*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Петрозаводск 2011
47. БАРАНКОВА Г. С., МИЛЬКОВ В.В., *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского*. Санкт-Петербург 2001
48. БАРАНКОВА Г.С. (ed.), *Древнерусская космология*. Санкт-Петербург 2004
49. БЕЛОБРОВА О.А., К изучению «Книги избранной вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах» Николая Спафария. In: *ТОДРЛ*, Т. 30, Ленинград 1976, с. 307–317
50. БЕЛОБРОВА О.А., *Николай Спафарий. Эстетические трактаты*, Ленинград 1978
51. БЕЛОБРОВА О. А., Об источниках «Арифмологии» Николая Спафария. In: *Русская литература*, №2, 1980, с. 131–134
52. БЕЛОБРОВА О. А., Вирши Мардария Хонькова к гравюрам Библии Пискагора. In: *ТОДРЛ*, Т. 46, Санкт-Петербург 1993, с. 334–435
53. Беседа трех святителей In: ПЫПИН А. Н. (ed.), *Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным*, Санкт-Петербург 1862, с. 169–178
54. БОБЫНИН В.В., *Очерки развития физико-математических знаний в России*, Москва 1886–1893
55. БОГДАНОВ А.П., Сильвестра Медведева панегирик царевне Софье 1682 г. In: *Памятники культуры: новые открытия. Письменность, искусство, археология. Ежегодник*, Москва 1984, с. 45–52

56. БОГДАНОВ А.П., Естественнаучные представления в стихах Кариона Истомина. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 260–279
57. БОГДАНОВ А.П., О рассуждении Самуила Коллинса. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 204–208
58. БОГДАНОВ А.П. (ed.), *Россия при царице Софье и Петре I: записки русских людей*, Москва 1997, с. 45–200
59. БОГДАНОВ А.П., *Стих торжества. Рождение русской оды: последняя четверть XVII – начало XVIII века*, Москва 2012
60. БОРОЗДИН А. К., *Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке*, Санкт-Петербург 1900
61. БРОДЖИ Д., Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси. In: МОЛДАВАН А.Н. (ed.), *Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова*. Москва 2006, с. 327–340
62. БУЛЫЧЕВ А.А., *История одной политической кампании XVII века*, Москва 2004
63. БУСЛАЕВ Ф.И., О народной поэзии в древнерусской литературе (Речь, произн. в торж. собр. имп. Моск. унив. 12 января 1859 г.). In: БУСЛАЕВ Ф.И., *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*, Т. 2, Санкт-Петербург 1861, с. 15–31
64. БЫЛИНИН В.К., Poesia docta Симеона Полоцкого. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 246–260
65. БЫЛИНИН В.К., ИЛЮШИН А.А. (сост.), *Виршевая поэзия (первая половина XVII века)*, Москва 1989
66. ВВЕДЕНСКИЙ А.А., *Дом Строгановых в XVI-XVII веках*, Москва 1962
67. *Великие Минеи Четыи, Октябрь 1 – 3*, Санкт-Петербург 1870
68. ВЕРЕЩАГИН Е.М., МЕЛЬНИКОВ Г.П., *История культур славянских народов: От барокко к модерну*, История культур славянских народов, Том 2, Москва 2005
69. ВЕРЮЖСКИЙ В.М., *Афанасий, архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII века*, Санкт-Петербург 1908
70. ВИНОГРАДОВ В. В., О задачах стилистики: наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума. In: ВИНОГРАДОВ В. В., *О языке художественной прозы*, Москва 1980, с. 45
71. ВОДОЛАЗКИН Е.Г., *Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV веков)*, Мюнхен 2000
72. ВОДОЛАЗКИН Е.Г., Новое о Палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов). In: *Русская литература*, №1, 2007, с. 3–23
73. ВОРОНОВ Л., *Догматическое богословие. Из лекций, прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской духовной академии в 1991-1992 учебном году*, Москва 1994
74. ГАВРЮШИН Н.К., Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания. In: *Памятники науки и техники*, Москва 1981, с. 183–197
75. ГАВРЮШИН Н.К., Византийская космология в XI веке In: *Историко-астрономические исследования*, вып. XVI, Москва 1983, с. 328–338
76. ГЕРАСИМОВА И.А., МИЛЬКОВ В.В., СИМОНОВ Р.А., *Сокровенные знания Древней Руси*, Москва 2015

77. ГОЛУБЕВ И.Ф., Забытые вирши Симеона Полоцкого. In: *ТОДРЛ*, Т. 24, Ленинград 1969, с. 254–259
78. ГОЛУБЕВ И.Ф., Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием и их беседа. In: *ТОДРЛ*, Т. 26, Ленинград 1971, с. 294–301
79. Г[ОЛУБЦО]В А., Судьба «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого. In: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*, Т. 28, №4, Москва 1890, с. 535–575
80. ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Великая наука Раймунда Люллия» и ее читатели. In: *XVIII век. Вып. 5*, Москва – Ленинград 1962, с. 336–348
81. ГОРФУНКЕЛЬ А.Х., «Пентатеугум» Андрея Белобочского. (Из истории польско-русских литературных связей) In: *ТОДРЛ*, Т. 21, Ленинград 1965, с. 39–64
82. ГРАБАРЬ И.Э., *История русского искусства*, Т. 6, Москва 1913
83. ГУДЗИЙ Н.К., (ed.), *Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения*, Москва – Ленинград 1960
84. ДЕМИН А.С., *Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке*, Москва 1977
85. ДЕМИН А.С., *О художественности древнерусской литературы: Очерки древнерусского мировидения от «Повести временных лет» до сочинений Аввакума*, Москва 1998
86. ДЕМКОВА Н.С., ДРОБЛЕНКОВА Н.Ф., САЗОНОВА Л.И. (eds.), *Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания*, Ленинград 1975
87. *Деяния московскаго собора о разных цеконных исправлениях в 1667 году*, Москва, 1881
88. ДМИТРИЕВ М.В., «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? In: *Дрогобицький краєзнавчий збірник*, вып. 16, Дрогобич 2012, с. 133–152
89. ДМИТРИЕВ М.В., «Новаторы» и «консерваторы» в украинско-белорусской и русской религиозной культуре первой половины XVII в. (Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его противники). In: *Украина и Россия: взаимодействие в культурном пространстве Европы. Материалы второй конференции Российской ассоциации украинистов. Москва, декабрь 2011 года*, Москва 2015, с. 21–34
90. ДРУЖИНИН В.Г., *Пустозерский сборник*, Санкт-Петербург 1914
91. ЕЛЕОНСКАЯ А.С., *Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века*, Москва 1990
92. ЗВОНАРЕВА Л.У., Натурфилософские представления Симеона Полоцкого. In: СИМОНОВ Р.А. (ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 228–246
93. ЗВЕЗДИНА Ю., Зодиак у виданнях Києво-Печерської лаври другої половини XVII століття. In: ПЕТРУК О.Л. (ed.), *Українське небо 2. Студії над історією астрономії в Україні*, Львів 2014, с. 176–186
94. КИСЕЛЕВА М.С., *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века: от древнерусской книжности*, Москва 2013
95. КОРЗО М.А., *Образ человека в проповеди XVII в.*, Москва 1999
96. КОРЗО М.А., *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва 2007

97. КОРЗО М. А., Иннокентий (Гизель) In: *Православная энциклопедия*, Том XXII, Москва 2009. с. 744–749
98. КОРЗО М.А., *Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века*, Москва 2011
99. КОРОГОРДИНА М.В., Архиепископы Афанасий Холмогорский и Александр Устюжский – собиратели канонических рукописей. In: *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН*, Санкт-Петербург 2013, с. 81–92
100. КОСТОМАРОВ Н.И., *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей*, Отд. 2, Вып. 4 Санкт-Петербург 1874
101. КУЗНЕЦОВА О.А., *Русские поэтические школы XVII века : жанровые формы и топика*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва 2016
102. КУЛЬМАТОВ В. А., От «Ars magna» Р. Лулия к «Великой науке» Белобоцкого In: *Verbum*, Вып.5, *Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт*, Санкт-Петербург 2001, с. 217–240
103. КУЛЬМАТОВ В.А., Луллианские произведения А.Х. Белобоцкого In: *ТОДРЛ*, Т. 59, Санкт-Петербург 2008, с. 352–362
104. ЛЕБЕДЕВ Е. Н. *Михаил Васильевич Ломоносов. След в истории*, Ростов-на-Дону 1997
105. ЛИХАЧЕВ Д.С., К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. In: *ТОДРЛ*, Т. 20, Ленинград, 1964, с. 5–28
106. ЛИХАЧЕВ Д.С., XVII век в русской литературе. In: ВИППЕР Ю.Б. (ed.), *XVII век в мировом литературном развитии*, Москва 1969, с. 299–323
107. ЛИХАЧЕВ Д.С., *Развитие русской литературы X-XVII века*, Ленинград 1973
108. ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А. (eds.), *Памятники литературы Древней Руси, XVII век. Книга третья*. Москва 1994
109. ЛУРЬЕ Я.С. Беседа трех святителей. In: ЛИХАЧЕВ Д.С., (ed.) *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI вв. Ч. 1. А–К*, Ленинград 1988, с. 89–93
110. Луцидариус. In: ТИХОНРАВОВ Н. С. (ed.), *Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым*. Т. 1, кн. 1, Москва 1859, с. 33–68
111. ЛЫТКИН В.В., ОСИПОВА А.В. Источники и методы изучения биографии протопопа Аввакума. In: *Наука, искусство, культура*. Вып. 3 (7), 2015, с. 77–88
112. МАКАРОВ А.И., МИЛЬКОВ В.В., СМИРНОВА А.А., *Древнерусские Ареопагитики*. Москва 2002.
113. МАЛЫХИНА Г., ГАБРУСЬ И., КУТУЗОВА Н., МИСЬКЕВИЧ В., *История философской мысли Беларуси*, Минск 2014
114. МАНГИЛЕВ П., прот., СОБОЛЕВА Л. С., Автор сборника проповедей «Статир» In: *Церковь. Богословие. История. Материалы II Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2014 г.)*, Екатеринбург 2014, с. 134–144
115. МАСЛОВ С.И., *Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность: Опыт историко - литературной монографии*, Киев 1984
116. МАТУШЕК О. Рецепція проповідей Лазаря Барановича в XVII столітті. In: *Teki Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych*, Lublin 2011, s. 130–137
117. МАТХАУЗЕРОВА С. *Древнерусские теории искусства слова*, Прага 1976

118. МАТХАУЗЕРОВА С. Две теории текста в русской литературе XVII в. In: *ТОДРЛ*, Т. 31, Ленинград 1976, с. 271–284
119. МИЛЬКОВ В.В., *Древнерусские апокрифы*, Санкт-Петербург, 1999
120. МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. Тексты геоцентрической традиции*, Санкт-Петербург 2008
121. МИЛЬКОВ В.В., ПОЛЯНСКИЙ С.М., *Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций*, Санкт-Петербург 2009
122. МИЛЬКОВ В.В., СИМОНОВ Р.А., *Кирик Новгородец: ученый и мыслитель*, Москва, 2011
123. НИКОЛАЕВ С. И., Что такое «острота телесного ума» протопопа Аввакума? In: РОМОДАНОВСКАЯ Е.К. (ed.), *Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания*, Новосибирск 2000, с. 71–76
124. НИКОЛЕНКОВА Н.В., Церковнославянский перевод Атласа Влаеу: нерешенные вопросы. In: *Вестник Московского университета. Сер. 9: Фиолология*, № 6, 2010, с. 86–98
125. НИКОЛЕНКОВА Н.В., Русская географическая терминология во «Ввождении в космографию». Лингвистический аспект. In: *Историческая география*, Т. 3, Москва 2016, с. 108–145
126. НИКОЛЬСКИЙ Н.К., Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в московской Руси и их значение для современной гомилетики. In: *Христианское чтение*, № 2 Санкт-Петербург 1901
127. ОПАРИНА Т.А., *Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии*, Новосибирск 1998
128. ОПАРИНА Т.А., «Прения с Евангелием Учительным Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого» в русской богословской полемике XVII в., In: *Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания*, Новосибирск 2000, с. 185–193
129. ОПАРИНА Т.А., Прения с «Евангелием Учительным» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого в рукописи НИОР РГБ. In: *Записки отдела рукописей РГБ*, т. 54. Москва 2012, с. 192–208
130. ОРЛОВ А.Н. (ed.), *Планы истории русской литературы, Институт русской литературы (Пушкинский дом)*, Ленинград 1938
131. ПАВЛЕНКО Н.А., *Европейская космология: основания эпистимологического поворота*, Москва 1997
132. *Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1, Серия Русская историческая библиотека*, Т. 39, Ленинград 1927
133. ПАНИЧ Т.В., «Шестоднев» Афанасия Холмогорского. In: *Христианство и церковь в России феодального периода*. Новосибирск 1989, с. 136–193
134. ПАНИЧ Т.В., *Литературное творчество Афанасия Холмогорского. «Естественнонаучные» сочинения*. Новосибирск 1996
135. ПАНЧЕНКО А.М., *Русская силлабическая поэзия*, Ленинград 1970
136. ПАНЧЕНКО А.М., *Русская стихотворная культура XVII века*. Ленинград 1973
137. ПАНЧЕНКО А.М., Два этапа русского барокко. In: *ТОДРЛ*, Т. 32, Ленинград 1977, с. 100–106
138. ПАНЧЕНКО А.М., Аввакум как новатор. In: *Русская литература*, 1982, № 4, с. 142–152

139. ПАНЧЕНКО А.М., Русская культура в канун петровских реформ. In: *Из истории русской культуры, Т. 3 (XVII – начало XVIII века)*, Москва 1996, с. 11–264
140. ПАНЧЕНКО А.М., *Русская история и культура: Работы разных лет*, Санкт-Петербург 1999
141. ПАСКАЛЬ П., *Протопоп Аввакум и начало Раскола*, Москва 2010
142. ПИЛЬГУН А.В., *Вселенная средневековья*, Москва 2011
143. ПИОТРОВСКАЯ Е.К., *Фрагменты «Христианской Топографии Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции: диссертация на соискание степени доктора исторических наук*, Санкт-Петербург, 2000
144. ПЛЮХАНОВА М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле. In: *Из истории русской культуры, Т. 3 (XVII – начало XVIII века)*, Москва 1996, с. 380–459
145. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Избранные сочинения*, Москва 1953
146. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вертоград многоцветный*, Подг. текста и комментарии А. ХИППИСЛИ и Л. САЗОНОВА, Т. 1, Кельн 1996
147. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вертоград многоцветный*, Подг. текста и комментарии А. ХИППИСЛИ и Л. САЗОНОВА, Т. 2, Кельн 1999
148. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Вертоград многоцветный*, Подг. текста и комментарии А. ХИППИСЛИ и Л. САЗОНОВА, Т. 3, Кельн 2000
149. ПОЛОЦКИЙ Симеон, *Carmina varia*, сост. и комм. ЗВОНАРЕВА Л.У., Санкт-Петербург 2014
150. ПОЛЯНСКИЙ С.М., О научных аспектах изучения космологических представлений в Древней Руси. In: *Древнерусская космология*, Санкт-Петербург 2004, с. 6–20
151. ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. I*, Москва 1866
152. ПОПОВ А.Н., *Обзор хронографов русской редакции. Вып. II*, Москва 1869
153. ПОПОВ А.Н., *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесённых в хронографы русской редакции*, Москва 1869
154. ПОРФИРЬЕВ И. Я., *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях*, Казань 1872
155. Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игум. Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катехизиса. In: ТИХОНРАВОВ Н.С. (ed.) *Летописи русской литературы и древностей, изданные Н. С. Тихонравовым*, Т. 2, Отд. 2, Москва 1859, с. 80–100.
156. ПРЕОБРАЖЕНСКАЯ А.А., «Не хлебом единым»: метафора «вкушения книги» в барочной проповеди. In: *Litera*, № 3, 2016, с. 36–43
157. ПУРЕХОВСКАЯ О.В., Роль Симеона Полоцкого в развитии русской гомилетики XVII века. In: *Крымский Пушкинский научный сборник Выпуск IV (XIII): Литература и религия*, Симферополь 2004, с. 172–179
158. РАЙАН В.Ф., *Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России*, Москва 2006
159. РАЙКОВ Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, Москва – Ленинград 1947
160. РАЙНОВ Т.И., *Наука в России XI–XVII веков. Очерки по истории до научных и естественно-научных воззрений на природу. Ч. 1-3*, Москва – Ленинград 1940
161. РОБИНСОН А.Н., *Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты*, Москва 1963
162. РОБИНСОН А.Н., *Борьба идей в русской литературе XVII века*, Москва 1974

163. РОБИНСОН А.Н., Симеон Полоцкий и русский литературный процесс. In: БЫЛИНИН В.К., РОБИНСОН А.Н. (eds.), *Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность*, Москва 1982
164. РОБИНСОН А.Н., Симеон Полоцкий – астролог. In: СТЕПАНОВ Г.В. (ed.), *Проблемы изучения культурного наследия*, Москва 1985, с. 177–184
165. Русский хронограф. Часть 1. In: РОЗАНОВ С.П. (ed.), *Полное собрание русских летописей*, Т. 22, Ч. 1, Санкт-Петербург 1911
166. САРАФАНОВА Н.С., Неизданное сочинение протопопа Аввакума. In: *ТОДРЛ*, Т. 16, Москва, Ленинград 1960, с. 257–269
167. САРАФАНОВА Н.С., Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума. In: *ТОДРЛ*, Т.18. Ленинград 1962, с. 329–340
168. САРАФАНОВА-ДЕМКОВА Н.С., Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума. In: *ТОДРЛ*, Т. 19, Москва – Ленинград 1963, с. 367–372
169. САЗОНОВА Л.И., *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.)*, Москва 1991
170. САЗОНОВА Л.И., *Литературная культура России. Раннее Новое время*, Москва 2006
171. САЗОНОВА Л.И., «Рифмологион» Симеона Полоцкого – книга придворно-церемониальной поэзии. In: ХИППИСЛИ А., РОТЕ Х., САЗОНОВА Л.И. (eds.), *Симеон Полоцкий. Рифмологион: собрание придворно-церемониальных стихов*, Вена 2013, с. LXXXIII–CLX
172. САХАРОВСКАЯ М.И., *Становление русской астрономической терминологии (XVI-XVII вв.)*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва 1985
173. СВЯТСКИЙ Д.О., *Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения*. Москва 1915
174. СВЯТСКИЙ Д.О., *Астрономия Древней Руси*, Москва 2007
175. СВЯТСКИЙ Д.О., *Под сводом хрустального неба*, Санкт-Петербург 1913
176. СЕРОВ Б., Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый». In: *Материалы 6-й ежегодной междунар. междисциплинарной конференции по иудаике*, Т. 3, Москва 1999, с. 100–112
177. СИМОНОВ Р.А., *Математическая мысль Древней Руси*, Москва 1977
178. СИМОНОВ Р.А., БОГДАНОВ А.П., Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу. In: СИМОНОВ Р.А.(ed.), *Естественнонаучные представления Древней Руси*, Москва 1988, с. 151–204
179. СИМОНОВ Р.А., *Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века)*, Москва 1998
180. СИМОНОВ Р.А., *Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры)*, Москва 2007
181. *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), Ч. 1, А–З*, Санкт-Петербург 1992
182. *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), Ч. 2, И–О*, Санкт-Петербург 1993
183. *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), Ч. 3, П–С*, Санкт-Петербург 1998
184. *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), Ч. 4, Т–Я*, Дополнения, Санкт-Петербург 2004
185. СОБОЛЕВА Л.С., Литературные памятники Строгановского региона (XVII – XVIII вв.). «Статир». In: БЛАЖЕС В.В., СОЗИНА Е.К. (eds.), *История литературы Урала. Конец XIV – XVIII в.*, Москва 2012

186. СОБОЛЕВСКИЙ А.И., *Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.*, Санкт-Петербург 1903
187. СОФРОНОВА Л.А., Принцип отражения в поэтике барокко. In: СОФРОНОВА Л.А., ЛИПАТОВ А.В. (eds.), *Барокко в славянских культурах*. Москва 1982, с. 78–101
188. СУМЦОВ Н. Ф., Иоанникий (Галатовский): К истории южнорус. литературы XVII в. In: *Киевская старина*, № 2, 1884, с. 183–204
189. СУМЦОВ Н. Ф., *К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1. Лазарь Баранович*, Харьков 1885
190. ТВОРОГОВ О.В., *Древнерусские хронографы*, Ленинград 1975
191. ТВОРОГОВ О.В., Хронограф Русский. In: *ТОДРЛ*, Т. 39, Ленинград 1985, с. 177–181
192. ТИХОНРАВОВ Н. С., *Памятники отреченной русской литературы*, Т. 2, Москва 1863
193. ТРУНТЕ Г., Бог і Його творіння в Кирила Транквіліона. In: КРИСИ Б., СИРОЇД Д. (eds.), *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого*, Львів 2017, с. 242–321
194. ТУРИЛОВ А.А., ЧЕРНЕЦОВ А.В., Отреченная книга Рафли. In: *ТОДРЛ*, Т. 40, Ленинград 1985, с. 260–344
195. УСПЕНСКИЙ Б.А., Раскол и культурный конфликт XVII в. In: УСПЕНСКИЙ Б.А., *Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва 1994, с. 333–367
196. ФЛОРОВСКИЙ Г., прот., *Пути русского богословия*, Париж 1937
197. ХАНТ П., Самооправдание протопопа Аввакума. In: *ТОДРЛ*, Т.32, Ленинград 1977, с. 70–83
198. ХИППИСЛИ А. Западное влияние на «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого. In: *ТОДРЛ*, Т. 52, Санкт-Петербург 2001, с. 69–708
199. ЧЕРНАЯ Л.А., *Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века*, Москва 1999
200. ЧЕРНАЯ Л.А., *Антропологический код русской культуры*, Москва 2008

Электронные источники и литература

1. AURELIUS AUGUSTINI, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*. Liber I: 1.3. online: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm
2. HYGINUS, Gaius Julius. *De Astronomia*. online: <http://www.thelatinlibrary.com/hyginus.html>
3. O'CONNOR J.B., *Saint Dominic and the Order of preachers*, Somerset 1916, online: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/dominic3.htm>
4. *The Catholic Encyclopedia*. online: <http://www.newadvent.org/cathen/15464b.htm>
5. АРИСТОТЕЛЬ, *Категории*, online: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/kategorii.txt>
6. БЕРНАЦКИЙ М.М. Катехизис в Восточных Церквах. In: *Православная энциклопедия*, Т. 32, Москва 2014, с. 8–39, online <http://www.pravenc.ru/text/1683893.html>
7. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 45 на Святую Пасху*, online: http://www.odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/45

8. ДМИТРИЙ, Митрополит Ростовский, *Книги житий святых, 3-я четверть: Март-май*, Киев 1764, online: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dimitr_rostov/may/txt31.html
9. ИВАНОВ А.И., Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности In: *Богословские труды*, сб. 16, Москва 1976, online: http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Grek/maksim-grek-kak-uchenyj-na-fone-sovremennoj-emu-russkoj-obrazovannosti/
10. ЛЕВЧЕНКО-КОМИСАРЕНКО Т. Л., ПИДГАЙКО В. Г., Иоанникий Галятковский. In: *Православная энциклопедия*, Т. XXV, Москва 2010, online: <http://www.pravenc.ru/text/577962.html>
11. ЛИХАЧЕВ Д.С., ДМИТРИЕВ Л.А., АЛЕКСЕЕВ А.А., ПОНЫРКО Н.В. (eds.), *Библиотека литературы Древней Руси. Т.2: XI–XII века*, Санкт-Петербург 1999, online: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2155>
12. МАКАРИЙ (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. *История Русской Церкви*, Москва 1994–1996, online: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi
13. *Пролог, сиречь всепроектное писание всех древних святых отец и святых жен от житий их и мучения в кратце сложенныя словеса и повести чудны от отец же. Вторая половина (март – август)*, Москва 1643, online: <http://sobornik.ru/text/prolog/prolog03-05/page/prolog03-06.htm>.
14. *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, Ч.1.* Москва 1891. online: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev

Список иллюстраций

1. Благоприветствие царю Алексею Михайловичу по случаю рождения царевича Симеона. В публикации: *История всемирной литературы: в 9 томах*, Т. 4, Москва 1987, с. 373
2. Буква «Зело». Карион Истомина. Букварь. Москва 1696
3. Икона «Шестоднев», XVIII век, Москва, Государственная Третьяковская галерея, Москва