

## Священная и гражданская история в контексте книжной барочной проповеди: к вопросу об истоках исторического знания в России\*

*Киселева М.С., Институт философии РАН, Москва*

**Аннотация:** Связь текстов проповедей и стихов, имеющих учительный характер, и т. н. основного богословского жанра Священной истории рассматривается на материалах сборника проповедей Симеона Полоцкого «Вечеря душевная» и его поэтической энциклопедии «Вертоград многоцветный». Проблемы историографического характера, которые возникали при написании свт. Димитрием Ростовским «Келейного летописца», решались им в соединении «хронологических» сюжетов Священной истории и нравственных поучений проповеднического характера. В барочных проповедях Петровского времени выявлено «другое» содержание. Их стали произносить по случаю новых государственных праздников, военных побед, строительства новой столицы Петербурга, перенесения празднования Нового года по новому календарю и т.п. В текстах Стефана Яворского богословское содержание проповеди соединялось с утверждением имперских амбиций России в ее событийной современности. Эти опыты инициировали необходимость осмысления происходящих событий, становящихся содержанием гражданской истории. Проповедь на русской почве стала текстом, где формировались не только нравственные, но и гражданские ценности, поддерживался интерес к знанию о прошлом и настоящем своего государства.

**Ключевые слова:** культура барокко, проповедь, Священная история, гражданская история, Симеон Полоцкий, Димитрий Ростовский, Стефан Яворский.

---

Начну с небольшой справки, которая необходима в силу слабой укорененности, особенно в отечественной философской литературе, представлений о культуре русского барокко и о богословском жанре книжной проповеди, пришедшим на Московский двор вместе с этой культурой. Первым заинтересованным вниманием к тому, что теперь называют культурой барокко, Россия обязана Московскому царю Алексею Михайловичу. Именно в его правление во второй половине XVII в. произошло своего рода «открытие» этого богатого, сложного и многообразного по своим возможностям и влиянию на русскую культуру европейского феномена, хотя и ранее переводные тексты с польского языка знакомили читающих русских с этими «новинами». Интерес к барочной монастырской культуре проявил и патриарх Никон, особенно при строительстве Иверского монастыря, населяя его и другие монастыри мастеровыми, певцами и просто грамотными монахами<sup>1</sup>.

Как стиль и направление в искусстве, литературе и мировоззрении, барокко сложилось столетием ранее в городах, государствах и королевствах, которые теперь составляют территорию Италии. Через большие пространства от этих земель на восток через Габсбургскую империю, Германские княжества, Речь Посполитую и юго-западные русские земли барокко

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-03-00122а

<sup>1</sup> Харламович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1. Предисловие. В книге подробно рассматривается участие украинских монахов в духовном строительстве Московского двора XVII в. и в дальнейшем в Российской империи XVIII в.

достигло Москвы. Проводником книжных барочных новшеств стали образовательные институты западных русских земель - православные братские школы и монастырские коллегии, как например, Острожская, а затем Киево-Могилянская, со своими учебными заведениями, библиотеками и типографиями, институциональным образцом для организации которых послужили иезуитские коллегии Речи Посполитой<sup>2</sup>.

Московский царь впервые познакомился с литературной стороной барокко - панегирической риторикой - в городе Полоцке (ныне Беларусь) во время шведской компании 1656-1658 гг. В Богоявленском монастыре ученики под руководством дидаскала *Симеона* (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович, 1629-1680 гг., принял постриг в 1656 г. в Полоцком Богоявленском монастыре с именем Симеон; в Москве его стали называть Симеоном Полоцким) торжественно произнесли стихотворными «метрами» панегирик, посвященный царю и исполненный по всем правилам барочного искусства. Царь был впечатлен и высоко оценил умения Симеона как учителя риторики и сочинителя «виршей». В 1664 г. Симеон поселился в Москве, а в 1667 г. Алексей Михайлович пригласил его в Кремль учителем к своим детям, и предложил должность придворного поэта. «Просветительство» Симеона, выпускника Киево-могилянской коллегии, владевшего латынью, польским языком, писавшего силлабические стихи на «славенском» языке, распространялось не только на царский двор, где он прививал церемониймейстерские правила празднеств в барочном стиле и писал для своих царственных учеников буквари, катехизисы, «Венец веры православно-кафалической» и многие другие произведения.

Иеромонаху Симеону принадлежит первенство в развитии жанров барочной литературы<sup>3</sup>, что, вместе с большим количеством переводов с польского<sup>4</sup> после Смутного времени, положило начало собственно литературному процессу на русском языке. Поселившись в Спасском монастыре за Иконным рядом недалеко от Кремля, Симеон в середине 1670-х гг. создал два обширных сборника проповедей: на годовые воскресные праздники («Обед душевный») и на праздники Господские, Богородичные и святых («Вечеря Душевная»)<sup>5</sup>. Он продолжил затем, практически ту же работу, но в стихах, в энциклопедическом силлабическом труде «Вертоград многоцветный» (1678), адресуя его, прежде всего своим венценосным ученикам.

Постепенное проникновение барокко как стиля в архитектуру, иконопись, структурирование под его влиянием новых литературных жанров, рождение театра и новой богословской книжности - *катехизиса, проповеди, стихотворной Псалтыри*, - их зависимость от барочных риторических правил и принципов организации текстов, способствовал появлению в Московском царстве 2-й пол. XVII в. *просветительского богословия*, ориентированного не только на окормление, но и на сообщение пастве знаний вероучительного и нравственного содержания<sup>6</sup>. Проповедь среди них может быть выделена как развернутый в

<sup>2</sup> Подробнее: *Корзо М.А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVII-XVIII вв.: становление, эволюция, и проблема заимствований. М.: Канон+, 2007; *она же.* О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII - начала XVIII вв. // *Славяноведение.* 2005. № 2. С. 74-84. *Киселева М.С.* Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI-XVII вв. // *Философский журнал.* 2011. №2 (7). С. 124-136.

<sup>3</sup> *Сазонова Л.И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М.: Языки славянских культур, 2006. Гл. 1.

<sup>4</sup> Переводческая деятельность продолжалась и в начале XVIII. См., напр., из тематически близкого: *Николаев С.Н.* Элегии или проповедь (Проблемы изучения перевода «Adverbia moralia» С.Х. Любомирского 1730 г.) // XVIII век. Сб. 13. Проблемы историзма в русской литературе / Отв. ред. *Макагоненко Г.П., Панченко А. М.* Л.: Наука, 1981. С. 205-218.

<sup>5</sup> «Обед душевный» и «Вечеря душевная» были опубликованы по рукописным сборникам (автографу и белой рукописи: ГИМ, Синодальное собр. №№ 504, 655, 656, 657, 658) соответственно в 1681 и 1683 гг. учеником Симеона Сильвестром Медведевым в Верхней типографии дворцовых палат Кремля с разрешения самого царя. «Обед душевный» (рукопись 1675 г.) - 109 слов годового цикла, выстроенного в соответствии с Пасхальным годом, от праздника Пасхи к Св. Четырнадцатнице и Страстной неделе; «Вечеря душевная» (рукопись 1676 г.) - цикл из 78 проповедей на праздники Господские, Богородичные и святых нарочитых, имеющий приложение из 29 поучений.

<sup>6</sup> *Корзо М.А.* О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII - начала XVIII вв. // *Славяноведение.* 2005. № 2. С. 74-84; а также: *Елеонская А.С.* Ораторская проза в

своей аргументации, организованный по риторическим правилам, имеющий догматическое и моральное содержание текст, определяемый практическими задачами православного богослужения и адресованный определенному слушателю (клирику или пастве)<sup>7</sup>. Понятно, что книжные тексты могли быть востребованы *читающими* православными; в XVII в. это, скорее, монастырская аудитория и ориентированная на новые польские влияния элита Московского двора.

Характеризуя особенности книжной барочной проповеди можно, отметить, что это: 1) всегда авторский текст, причем автор сам заботился о его публикации и понимал его назначение для обучения будущих священников<sup>8</sup>; 2) результат работы специально обученных священников-интеллектуалов, которые получали систематические духовные знания в богословских учебных заведениях по специальной учебной литературе и практиковали сочинение проповедей по правилам их построения, опираясь на богословские курсы и курсы по риторике и поэтике; 3) формирование *нового текстового типа контекстуальности*<sup>9</sup>, опирающегося на систематическое обучение и предполагающего трансляцию знания догматически и морально-риторически организованного<sup>10</sup>.

Разработка концепта барочной «морально-риторической системы» принадлежит в отечественной научной литературе А.В.Михайлову, который видит возможности ее существования только через *работающую* систему знания. Как он полагает, в этом знании заложены возможности *аналитичности*<sup>11</sup>, которая реализует себя через энциклопедический тип текста, представленный в самых разных формах (собственно энциклопедии, а также в

---

литературном процессе XVII века. М., 1990. Подробный анализ проповедей Симеона см. в моей работе: Киселева М.С. Интеллектуальный выбор России второй половины XVII-начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 123-304.

<sup>7</sup> Из последних текстов разработок по преподаванию гомилетики в современной РПЦ см.: *Тарасий (Ланге), игум.* Искусство церковной проповеди: учебно-методическое пособие по гомилетике. Смоленск, 2013, в котором гомилетика «относится к отрасли практического богословия», включая «в себя богословское обоснование, теорию и методологию церковного проповедничества, а также практические занятия (ознакомление с образцами святоотеческой проповеди, самостоятельное составление и произнесение проповедей, разбор проповедей)». Ее теория относится ко многим дисциплинам: пастырскому богословию, риторике, русскому языку и культуре речи, но основы имеет в «духовного красноречия»; практика же определена такими богословскими дисциплинами, как «Библистика (Ветхий и Новый Завет)», «Догматическое богословие», «Этика и аксиология в религии», «История христианской письменности и патристики», «История Церкви» (<http://www.uchkom.info/images/stories/uchebnik/homilet.pdf> (дата обращения 21.11.2014)). См. также: *Феодосий, епископ Полоцкий и Глубокский.* Гомилетика. Теория церковной проповеди. МДА, Сергиев Посад, 1999.

<sup>8</sup> См., например: *Робинсон А.Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI-XVII века (Иван Вишенский, Аввакум, Симеон Полоцкий) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII-начало XVIII в.). М., 1971. Известно, что на Западе проповеди и в Средние века, как правило, имели автора, которого знали и слушать которого стекалось много людей. В Московской Руси долгое время после татарского завоевания XIII в. место проповеди в церковных службах занимали Уставные чтения. Источников обращения священников со Словами от своего лица к прихожанам в храмах мы не имеем. Известно, что обширные сборники проповедей стали появляться лишь во 2-й пол. XVII в. под влиянием известного сборника И. Галятовского

<sup>9</sup> О порождении древнерусскими текстами разнообразных социокультурных контекстов – богослужебного, образовательного, властного и др. см.: *Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М: Индрик, 2000. Введение. Текст и его социокультурные роли. Считаю, что в древнерусской книжности текст был обременен заботой создания социо-культурных контекстов. Освобождаясь от этой задачи в послепетровское время, с появлением литературы на национальном русском языке, как научной, так и художественной, «древнерусская книжность» закончила свое существование.

<sup>10</sup> Для А.В.Михайлова барочная риторика - «определенное мышление слова». Эпоха барокко – «это последняя эпоха сохраняющегося в нетронутном виде традиционного языка культуры, уходящего вглубь тысячелетий», определяющая отношения между автором, действительностью (миром) и текстом (произведением), как *системное знание*, находящее свое выражение в авторском произведении: *Михайлов А.В.* Поэтика барокко // *Михайлов А.В.* Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2007. С. 131-132, 140, 151-152.

<sup>11</sup> Там же. С.153.

сборников проповедей, стихов, в композиции романов и т. п.). Знание в культуре барокко может разлагаться на составные части, но при этом каждая часть представляет определенным образом целое. Так происходит в букварных текстах, определяющих порядок букв, которые, однако, сознаются через слово, объединяющее их в единый смысловой текст; энциклопедиях, выстраиваемых в алфавитном порядке, прочитав которую можно узнать мир как целое; в недельных проповедях, представляющих сакральный годовой цикл праздников и т. д. «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого представляет собой именно такую систему, где догматическое и моральное знание, фундированное примерами из Священной истории, составляет «цветник», в котором представлены стихи-«цветы» на самые разные темы от простых бытовых, исторических, социальных, воспитательных до сложных богословских, составляющих единое целое, соединяющее земное существование человека с Божественным миром. Средствами выражения этого единства были правила риторического построения текстов и способов их репрезентации в системе метафор, аналогий, и других тропов, в сочетании слова и визуального образа в неразделяемом их единстве<sup>12</sup>.

Итак, в барочной гомилетике осваивается морально-риторическая система знания, сочетающая определенные правила изложения и свободу метафоричности концептной конструкции. В ней можно обнаружить и средневековые схоластические контексты, и наследие ренессансной литературной традиции, и элементы т. н. «второй схоластики», которые были основой курсов философии в иезуитских коллегиях<sup>13</sup>. Проповедь, как и многие другие барочные произведения, может быть прочитана как развернутая метафора, определяющая собой внутреннее строение текста, - целое, заданное основной темой, в единстве всех ее частей. Барочный автор совершенно осознанно включал в текст проповеди имеющиеся в богословии широкие традиции взаимных связей, цитирований, внутренних ссылок, полемических дискуссий. Свободное владение библейскими, патрологическими, гомилетическими, философскими и литературными, античными и средневековыми, схоластическими и поэтическими текстами было совершенно естественным для Симеона Полоцкого. В научной литературе изучены факты прямого заимствования западных гомилетических текстов в его сборниках проповедей, так же как и в стихах «Вертограда многоцветного»<sup>14</sup>. Такая интертекстуальность обеспечивала морально-риторическую системность этих сборников, которые можно рассматривать и как энциклопедию православной нравственности, и как воплощение системности самого мироустройства в его внутренней связи с человеком. Неслучайно Симеон Полоцкий в своем «Вертограде многоцветном» пишет стихотворение «Мир есть книга».

Барочная проповедь искала разные способы выражения тех смыслов, которые были бы способны передать высшую сакральность Божьего Слова. Examples помогали и средневековому проповеднику произвести нужное ему воздействие на слушателя. Барокко достигло новых успехов, сочетая Слово и его визуализацию, включая в книги проповедей гравюры и заставки, иногда прибегая к эмблемам как особому способу единения Слова и его художественного представления. Эмблематика, самостоятельный и особый вид словесно-визуального искусства, широко использовалась в придворной и парадной культуре. Визуализация слова позволила русской культуре познакомиться с театром, который был представлен при дворе Алексея Михайловича в особых «действиях», способствуя организации дворцовых церемоний<sup>15</sup>, которые открывали новые возможности развитию словесного искусства, придавая новое значение Слову-Образу. И далее, уже в XVIII в. слово проповедника

<sup>12</sup> Сазонова Л.И. Литературная культура России... Гл. 2.

<sup>13</sup> См., например: Ісіченко І. Риторика й барокоє проповідництво у шкільній культурі Києва XVII ст. // Київська Академія, 2006. Вип.2-3. С. 32-38.

<sup>14</sup> См. комментарии Э. Хипписли к каждому из трех томов стихотворной энциклопедии Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный»: *Simeon <Polockij> Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. by A. Hippisley and L.I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996-2000. Vol. 10, I-III. Также: Корзо М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М.: ИФ РАН, 2011.

<sup>15</sup> См. комментированное издание «Рифмологиона» Симеона Полоцкого: *Simeon Polockij Riffmologion. Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte. Band 1* / Anthony Hippisley, Hans Rothe, Lydia I Sazonova. Böhlau Köln / Wien, 2013. Vol. 27, I.

оказалось включенным не только в контексты *жизни как веры*. Слово включалось в такое *действие*, которое, имея религиозное значение, могло быть не связано с пространством храма или монастыря. Эту возможность визуализации проповеднического Слова хорошо понял Петр I. Вся Петровская эпоха с ее церемониальными, театральными, триумфальными и прочими *действиями*, расширяла задачи и возможности проповеди. Слово выполняло в проповедях Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, Гавриила Бужинского, Феофана Прокоповича и более поздних проповедников как свою традиционно конфессиональную, так и образно-конструктивную идеологическую задачу, в том числе визуальными средствами.

Представляется, что барочная культура обозначила для русской книжности ту *границу* смыслов, за которой с необходимостью должны были разделиться собственно богословские и идеологические, интеллектуальные и литературные задачи. Их решение привело к появлению в XVIII в. *разного* типа словесных текстов. Естественно, что к выполнению этих задач прямое отношение имела петровская реформа языка и последовавшее за ней складывание литературы как научной, так и художественной на национальном русском языке<sup>16</sup>. Новые смыслы рождали новый тип интеллектуальности, разводя богословие, развивающееся внутри созданных духовных школ и академий, и науки, опирающейся на образцы европейского Просвещения. Интересно, что создание Петербургской академии наук (1724 г.) практически совпало с учреждением уже при Екатерине I Славяно-греко-латинской семинарии (1726 г.) в Александро-Невском монастыре Санкт-Петербурга, а также с реорганизацией в Москве Славяно-греко-латинской академии (1726 г.). Иными словами, интеллектуальное разделение знания духовного и светского и институциональное закрепление этого разделения произошло в России в одно и то же время.

\* \* \*

Контекст барочной культуры сблизил поучительность исторического прошлого и нравственную задачу проповеди. Выявление смысла и назначения исторических примеров на конкретном материале сборников проповедей Симеона Полоцкого «Обед душевный», «Вечеря душевная» и стихотворной энциклопедии «Вертоград многоцветный», а также обращение к Священной истории и другим историческим текстам в трудах проповедников петровского периода показывают широкий *интертекстуальный контекст* интеллектуальной работы проповедников, построенной на основе заимствования, цитирования и комментирования доступных «исторических» (Священной истории, истории Церкви, хроник, анналов и т. п.) текстов.

Проповедь как жанр книжности и как практическое богословие развивалась в Киеве с конца XVI в. из греко-славянского и латино-польского источников. Симеон, работая над сборниками проповедей, широко пользовался и тем, и другим. Кроме авторитетов восточных отцов церкви Иоанна Златоуста, Григория Богослова, а также блаж. Августина, Григория Великого и др., он обращался к книгам немецких католических священников Матиаса Фабера (*Concionum opus tripartitum*), Иоганна Меффрета (*Hortulus Reginae*); неизвестного автора («*Magnum speculum exemplorum*»); бельгийца Жака Маршана (*Hortus pastorum*). Исторические примеры для своих проповедей он заимствовал как из этих книг, так и непосредственно из различных сборников исторического содержания, комментариев на книги Священной истории, средневековых хроник и анналов, книг античных историков и др. Все они находились в обширной по тем временам библиотеке Симеона, перевезенной в Москву из Полоцка, и хранились в его келье.

<sup>16</sup>О связи проповеднического искусства и становления русского литературного языка см.: Живов В.М. Культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII - начала XIX века. М.: Ин-т русского языка, АН СССР, 1990; *Он же*. Язык и культура в России. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996; Кагарлицкий Ю.В. Риторические стратегии в русской проповеди переходного периода 1700-1775. Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 1999. А также: Кислова Е.И. Проповедь 1740-х годов в истории русского языка // Оказиональная литература в контексте праздничной культуры России XVIII века / Под ред. П.Е.Бухаркина, Е.М.Матвеева. СПб. 2010. С. 33-52. *она же*. «Гражданское» и «церковнославянское» издание проповедей в XVIII в.: к вопросу о статусе двух типов орфографии // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Вып. 15. С. 78-89. Кутина Л.Л. Феофан Прокопович. Слова и речи. Проблема языкового типа // Язык русских писателей XVIII века. Л., 1981

Ближайшим образцом искусства гомилетики, хорошо известным Симеону, был сборник проповедей южно-российского «казнодея» Иоанникия Галятковского «Ключ разумения» (первое издание 1659 г., затем переиздания 1663 и 1665 гг.), в приложении к которому, под названием «Наука, албо способ сложения казания»<sup>17</sup> автор собрал правила, советы и «приклады» - материал, необходимый любому практикующему проповеднику для самостоятельного написания проповеди. Именно «приклады» - небольшие истории-примеры из прошлого или изложение событий, в которых слушатели могли узнать самих себя, были тем необходимым риторическим приемом, который позволял нравственное назидание, содержащееся в проповеди, сделать наиболее доходчивым для слушателя, с одной стороны, а с другой - сделать слушателя внимательным к историям как таковым, происходившим давно, взятым из Священного Писания или, возможно, случившихся с кем-нибудь из прихожан на прошлой неделе. Такого рода «приклады» Симеон и вводит в тексты проповедей «Обеда...» и «Вечери...», а также в поучительные вирши «Вертограда многоцветного», извлекая их из книг своей библиотеки, среди которых книгам исторической тематики было отведено немалое место.

Э.Хипписли, анализируя содержание библиотеки Симеона, отвел в разделе «Предметный каталог» историческим книгам отдельную позицию, представленную тремя частями<sup>18</sup>. В первой - «Церковная история, Церковные Соборы» - исследователь поместил труды Барония (не только на латыни, но и в переводе на польский Петром Скаргой); четвертый том, посвященный истории, «Библиотеки Мунди» доминиканского монаха XIII в. Винченца из Бовэ; «Хронику» иезуита Филиппа Бриета (1601-1668), опубликованную в Париже в 1663 г.; «Историю церковных Соборов» доминиканца Бартоломео Карранца де Миранда; «Иудейскую историю» Иосифа Флавия (Базель, 1534), «Христианскую историю» Р.Лаврентия де Ла Барра (Париж, 1583); книги кардинала Роберто Беллармино и др. Во второй раздел - «Агиография, чудеса» - помещены: «Золотая легенда» монаха XIII в. Иакова Ворагинского (1496), книги на темы житий святых, изданные в Кракове, Вильно и Киеве, как, например, известного польского иезуита Петра Скарги «Жизни святых Ветхого и Нового завета» (Краков, 1598), А.С. Радзивилла «Жития Святых» (Краков, 1653), а также книги украинских интеллектуалов Лазаря Барановича, Сильвестра Коссова и др. Третья часть - «Светская история» - содержит в основном книги польских авторов: «Хроника польская» М.Бельского (1507), «Хроника польская» М. Стрыйковского (1582), «Владислав IV» С. Твардовского (Лешно, 1649), а также «Историю о жизни Александра Великого» и другие книги.

Исторической тематике в стихотворной энциклопедии Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный» (1678 г.) была посвящена работа А.И.Белецкого, который обращался к библиотеке Симеона, по опубликованной И.Е.Забелиным описи<sup>19</sup>. Историк рассмотрел стихотворения «Вертограда», в которых использовались исторические события, имена исторических деятелей, царей, королей, полководцев, философов, ученых, святых и пр., сосредоточив внимание на выявлении источников гражданской и Священной истории, которыми мог пользоваться Симеон. Ряд этих источников отмечены самим Симеоном на полях автографа «Вертограда»: Плутарх, Иосиф Летописец (Иосиф Флавий), Кедрин, Науклир, Бароний. Анализируя то, как и зачем Симеон обращался к историческим источникам при написании своих «исторических» по тематике стихотворений, Белецкий определяет его отношение к истории. Симеона удовлетворял «дидактический взгляд на историю», он подчинял историю задачам проповедования. «История, - пишет об исследуемом тексте Белецкий, - одна из вспомогательных наук богословия: ее задача - доставлять примеры добродетелей, показать действие Божественного Промысла в минувших событиях жизни человечества и отдельного

<sup>17</sup> *Иоанникий Галятковский* Ключ разумения. Львов. 1665 Л. 211-234

<sup>18</sup> Simeon Polockij's library: a catalogue / A. Hippisley, E. Luk 'janova. - Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. P. 185-188.

<sup>19</sup> *Забелин И.Е.* Книги переписанные книгам, которые по указу патриарха в нынешнем 198-м году сентября в день переписаны в Спасском монастыре за Иконным рядом, подле церкви в верхней кладовой полате // *Временник имп. московского Общества истории и древностей российских.* М., 1853. Ч. XVI.

народа. <...> Цель истории – прежде всего этическая: нравственное совершенствование читателя, и только иногда и между прочим – расширение его умственного кругозора»<sup>20</sup>.

\* \* \*

Рассмотрим всего лишь один пример из огромного гомилетического цикла Симеона Полоцкого. Разберем проповедь из сборника «Вечеря душевная» на 30 ноября – День Св. ап. Андрея<sup>21</sup>. Сам по себе этот сборник можно рассматривать как нравственный комментарий на страницы Священной истории, т. к. его проповеди написаны на Господские и Богородичные праздники и на дни празднования святых от начала – новолетия 1 сентября и до конца календарного года.

Стоит обратить внимание на то (и это особенно интересно), что в проповедях Симеона можно уловить авторский (неявный слушателю) «личный интерес», делающий эти проповеди весьма актуальными своему времени. Известны просветительские усилия Симеона в обучении царских детей, в преподавании латыни молодым подьячим Приказа тайных дел, в создании проекта высшего богословского учебного заведения, которым затем воспользовался его ученик Сильвестр Медведев, когда писал молодому царю Федору Алексеевичу, а затем царице Софье (бывшим ученикам Симеона) «Привилею» с целью основания в Москве учебной коллегии. Мне представляется возможным прочитать проповедь Симеона о новозаветном апостоле Андрее под этим, так сказать «просветительским», углом зрения, делающим Евангельскую историю об ап. Андрее созвучной тогдашней задаче Московской православной культуры. Вместе с тем, важно также обратить внимание, насколько Священная история у Симеона имманентна проповедническому тексту, структурируя его и объясняя содержание Божественного Слова.

Представляется, что тема *призвания* Богом человека для Симеона имела не только сакральный евангельский смысл. Она была для него, как учителя и проповедника, чрезвычайно важной и близкой. Можно предположить, что он мог сознавать некую связь своей судьбы с жизнью ап. Андрея, избранного Богом бедного и смиренного рыбака, пришедшего к Учителю и призванного тем самым к проповедованию и учению людей. Вот и сам Симеон служил на Московском дворе и проповедником, и учителем Слова Божьего, стремился основать в Москве учебные заведения, писал прошения к светским и церковным властям об открытии школ<sup>22</sup>. Эксординиум (вступление) «Слова в День ап. Андрея» задан известным фрагментом из Евангелия от Матфея: «Идите за мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф. 4, 19). Симеон задумал «духовную беседу» со своими «слушателями православными» (так во всех проповедях он обращался к читателям) о «зове Господнем и о послушавшем Его зов», об Учителе и его первом ученике.

Наррацию (основную часть) проповеди Симеон открывает рассуждением о призвании Господом работников в свою Церковь, причем соблюдая историческую последовательность по текстам Священной истории и вводя в свою проповедь вектор времени: *от первого часа* мира сего, от начала бытия (святые мужи Сиф, Енох, Ной, Сим, и Иафет); *от третьего часа* (св. патриархи рода Израилева); *от шестого часа* (пророки Ветхого Закона); *от девятого часа* (законоучители, книжники и священники «по чину Аарона»); наконец, *от одиннадцатого часа* – св. Апостолов, среди которых первым был св. Андрей (с. 104-105). Однако, подчеркивает проповедник, не все слышат зов Господень. Симеон завершает первое рассуждение фрагментом из Притчей Соломоновых, где речь ведет сама Божественная Премудрость: «Я звала, и вы не послушались; простирала руку мою, и не было внимающего; и вы отвергли все мои советы» (Притч.1, 24-25). Вспоминает также Симеон и голос Господа, переданный через

<sup>20</sup> Белецкий А.И. Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории // Сб. ст. в честь В.П.Бузескула; Сб. Историко-филологического общества при Имп. Харьков. ун-те. Харьков, 1914. Т. 21. С. 617. Подробнее об этом см.: Киселева М.С. Образы времени и истории в русской барочной проповеди: Симеон Полоцкий // Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад. М., 2010. С. 284-302.

<sup>21</sup> Мы будем пользоваться новейшим переводом: *Иеромонах Симеон Полоцкий Вечеря душевная* / Перев. Е.Ю. Коржовой. СПб.: Общество памяти игумена Таисии, 2010. С. 104-109. Далее при цитировании в тексте в скобках будут указаны ссылки на это издание.

<sup>22</sup> Фонкич Б.Л. Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 81.

пророка Иеремию: «Я говорил вам с раннего утра, а вы не слушали, и звал вас, а вы не отвечали (Иер. 7, 13).

Симеон не дает обширную цитацию речи Премудрости из Притч, и слушатели могут не помнить советов Премудрости. Однако для дальнейшего понимания внутреннего, возможно не явного всем, но важного для самого Симеона, смысла проповеди, необходимо обратить внимание на один важный фрагмент. Вот слова Премудрости: «Доколе, невежды, будете любить невежество? Доколе буйные будут услаждаться буйством? Доколе глупцы будут ненавидеть знание?» (Притч.1, 22).

В построении наррации этой проповеди Симеон указывает на риторический прием в аргументации богословов, комментировавших призвание человека Господом. «Зов Господень» - призыв Господа к служению «по рассуждению богословов двояк: с одной стороны, он именуется действенным, с другой достаточным» (с. 105); и также двояк: «внутренний» и «внешний»<sup>23</sup>. Эти различия становятся композиционными основаниями проповеди, началом ее наррации и ее завершением, как мы увидим далее.

Св. Андрею, говорит Симеон, была оказана Богом особая честь быть призванным «действенным зовом», он, как Лот из огня, вышел из воды, побужденный тайной силой зова Христа, и последовал за ним. «Внутренний» зов проясняет, как побуждение действует на человека, ибо оно оказывает действие «внутри человеческой души». И далее чрезвычайно важное пояснение Симеона, побуждающее вспомнить блаж. Августина: «Это не что иное как некое движение ума, направляемое Богом, чтобы склонить к вере или приличествующим добродетелям». Симеон объясняет, что «внутренний зов» людям необходим, «ибо ум никогда не обратится ко Господу, если Сам Господь не изволит обратить его к Себе таким побуждением» (с. 105).

В отличие от внутреннего зова, направленного к «движению ума человека», «внешний зов» проявляется в разных образах.

Первый из этих образов как бы перекидывает мост от внутреннего ко внешнему, ибо этот образ - не что иное, как текст Священного Писания. Здесь Симеон ссылается на Григория Великого, который говорит, что Священное Писание есть «письмо Всемогущего Бога к Своему творению» (с. 105); по словам же блаж. Августина, Священное Писание - беседа с Господом. «Когда мы молимся, мы беседуем с Господом, а когда читаем, тогда Бог с нами беседует» (с. 105). Представление образов есть характерная черта барочной литературы, в том числе и богословской. Симеон говорит «православным слушателям», что чтение напоминает нам о смерти, геенне, но и о небесной радости, все это и многое другое «представляя очам ума»... Ссылаясь далее на Второе Послание к Тимофею ап. Павла, Симеон приводит его слова о богодухновенном и полезном Писании «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности...» (2 Тим. 3,16).

Второй образ внешнего зова – через начальствующих, каковы пастыри, проповедники Слова Божия, духовные отцы, родители и учителя, поскольку «голос начальников – голос Божий, и их устами говорит Сам Господь» (с. 106). Третий образ – через благочестивых людей, которые способны передать свое благоговение другим; четвертый образ – через благодеяния и добродетели; пятый – через наказание, скорби и беды, так Господь побуждает «обратиться к себе».

В «Вертограде многоцветном», написанном через два года после завершения «Вечери...», Симеон снова обращается к теме «звания Господом» человека и пишет стихотворение, которое так и называется «Звание». Его источник британский исследователь «Вертограда» Э. Хипписли находит в проповеди Матеаса Фабера (см. комментарий к тексту

<sup>23</sup> Симеон, говоря о богословах, не указывает, каких авторов он имеет в виду. В схоластической традиции различие «действенного» и «достаточного» в отношении к Богу имело отношение к диспутам, которые оживились в связи с осуждением католической церковью янсенизма в конце XVI-XVII вв. по вопросам о свободе человека и получении им благодати Божьей. В рассуждениях об «эффективности» благодати со ссылкой на Фому, различие «действенной» и «достаточной» благодати дают испанские теологи Доминик Баньез Ор (1528 — †1604) и Луи де Молина SI (1535 — †1600); «внутреннюю» и «внешнюю» благодать различают Роберто Беллармино и Франциск Суарес, книги которых имелись в обширной библиотеке Симеона Полоцкого.



стиха «Звание»). В стихотворной версии не упоминается св. ап. Андрей, но перечисления «образов звания» Богом человека те же: Писание Божественное, Священные книги, святые, слова проповедников, злоключения в своей жизни, «понуждения», угрызения совести – все это ради спасения человека<sup>24</sup>.

Шестой образ возвращает аргументацию проповедника к ап. Андрею. Он называет этот образ – внешний *устный* зов, именно такой, какой услышал вначале Андрей от Иоанна Крестителя о Христе: «вот Агнец Божий». Слово воплощенное *тотчас* в действие, «внешнее», проникающее во внутреннее, в душу человека – вот что позволило Симеону закольцевать барочную композицию наррации. Услышав возглас Иоанна, Андрей тотчас оставил его и пошел вслед за Господом. Симеон расширяет и насыщает барочную метафору: «Оставил раба и пошел вслед за Господом, оставил зарю и последовал за солнцем, оставил глас, и появились слова, оставил пророка и склонился к пророчествовавшему Мессии, оставил человека и пристал к вочеловечившемуся Богу...» (с. 106). Объявив брату Симону о Мессии, Андрей привел его к Иисусу. И вот за первой метафорой, завершающей наррацию, следует столь же красивая вторая: «И они тотчас оставили сети, пойдя за Ним. Оставили воды тленные, получили источник жизни, тлению непричастный. Оставили вещественные сети, получили духовные, невод святого благовестия, сплетенный из Божественных Слов, которым уловили Господу всю вселенную. Оставили ловлю рыб бессловесных и сделались премудрыми ловцами человек. Оставили лодку и вошли в корабль благодати Церкви...» (с. 106-107).

Симеон описывает миссию Андрея как апостольское проповедничество Слова Божьего: «Он посетил в Европе страны зверонравных скифов, прогоняя тьму безбожия светом Богопознания. Он посетил Русские земли, в них пророчески предрек о великом Богоспасаемом граде Киеве и благословил это место водружением Честного и Животворящего Креста господня. Он как крылатый орел пересек Фракию, Епир, благовествуя людям спасение...» (с. 107). Эта не только Священная история – это история проповедничества, в которую затем было вовлечено много святых и к которой стал причастен сам Симеон.

Симеон произносит слова, полные трагической и смиренной силы, о крестной муке св. ап. Андрея и его смерти на Кресте, принятой им в Патре, наполняя барочными символами слова ап. Андрея, обращенные к Кресту как месту мучения, но и к месту освященному Плотью Христовой, - месту, где сам апостол принимает смерть в подражание своему Учителю. Продолжая в течение двух дней на Кресте проповедовать и обращать в Христову веру, св. ап. Андрей «уловил Христу двадцать тысяч душ». Господь принял его пресветлую душу в «страну немеркнувшего света к Отцу света» (с. 108). Симеон называет ап. Андрея «светом мира», который «вручил свой молитвенный дух Господу»; Господь «объял его, как Небу рождаемого отрока, повивая его Небесными пеленами» (с. 107).

Проповедник завершает свой текст прославлением ап. Андрея, молитвой о заступничестве перед Богом за души всех грешников и просьбой о защите от всякого врага, сплетая евангельскую историю с проповедью нравственного подвига просвещения, послушания и подражания Учителю.

Анализ текста проповеди позволил увидеть приемы барочного риторического искусства, неразрывно связанные с текстом Священного Писания и направленные на просвещение паствы, ее вразумление и воспитание. И эта традиция была вновь востребована и продолжена в России уже в петровское время.

\* \* \*

В то время, когда Симеон работал над сборниками проповедей далеко от Москвы, в Черниговской епархии вступил на проповедническую кафедру молодой монах Димитрий (Даниил Савич, 1651-1709 гг.)<sup>25</sup>. Он учился в Киево-Могиланском коллегии при ректорах

<sup>24</sup> *Simeon <Polockij> Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. by A. Hippisley and L.I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996-2000. Vol. 10, II. С. 89-90.

<sup>25</sup> Современная исследовательница Л.Янковская обратила внимание, что в своих текстах он нигде не писал Димитрий Туптало, а подписывался Савич. Туптало – прозвище отца, казацкого сотника Саввы. См.: *Янковская Л.А.* Литературно-богословское наследие свт. Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI-XVII вв. Рук. дисс. на соиск. степени доктора филол. наук. М., 1994. С. 2.

Иоанникии Галятовском и Иннокентии Гизеле. Первый руководил коллегией тогда, когда в ней еще учился Симеон, и был тем самым известным автором «Ключа разумения» и приложения к нему («Наука албо способ сложения казания»), а также многих других проповеднических книг. В 1675 г., после завершения учебы, Димитрий был рукоположен во иерея черниговским архиепископом Лазарем Барановичем, автором двух больших сборников проповедей «Меч Духовный» (1666) и «Трубы Словес Проповедных» (1669), украинским интеллектуалом, другом и корреспондентом Симеона Полоцкого, и стал кафедральным проповедником, сначала под присмотром старшего чина. В 1684 г. Димитрий поселился в Киево-Печерском монастыре, общаясь с интеллектуалами и проповедниками Стефаном Яворским, Варлаамом Ясинским, Иннокентием Гизелем и др. Ему было поручено написание «Книги житий святых», работа над которой растянулась почти на всю жизнь (1 т. – 1689 г., 2 т. – 1694 г.; 3 т. – 1700 г.). Все 25 лет своего духовного служения в разных монастырях Украины, Белорусских и Литовских земель Димитрий много и плодотворно занимался чтением проповедей, оттачивая свой «казнодейский» талант. В полную силу его мастерство проповедника было востребовано при Московском патриаршем и царском дворах. М.С.Попов еще в 1910 г. сообщал, что из известных в то время 122 проповедей только 9 относятся к домосковскому периоду его проповедничества, остальные были написаны и произнесены в Москве (22) и большая часть в Ростове<sup>26</sup>.

В Москву Димитрий был послан Киевским митрополитом Варлаамом Ясинским в 1701 г. по просьбе Петра I, искавшего достойного священника на место митрополита Тобольского. Однако по состоянию здоровья или другой причине его служение в Сибири не состоялось, и он был назначен на Ростовскую митрополию (1702 г.). Димитрий стал одним из тех просвещенных «могилян второго призыва», на которых опирался Петр, выстраивая свои отношения с московским духовенством<sup>27</sup>. Однако и приехавшие в Москву в самом начале XVIII в. украинские священники-интеллектуалы осознавали все те же задачи, которые пытался решать еще Симеон. Как для Стефана Яворского, митрополита рязанского, несколько ранее оказавшегося в Москве и поставленного выполнять обязанности местоблюстителя патриаршего престола Русской церкви, так и для Димитрия задача обучения священников искусству проповеди для нравственного поучения и просвещения паствы в общем контексте воспитания благочестия, элементарных норм нравственности, духовного просвещения и образования православных великорусских земель оставалась важнейшей.

Митрополит Димитрий еще в Украине задумал труд по Священной истории, достаточно краткий и вместе с тем логично организованный, чтобы книга могла служить для священников учебным пособием. Учебное руководство было бы подспорьем в первом деле митрополита Ростовского по просвещению будущих священников: в своем архиерейском доме в год вступления в сан Димитрий открыл грамматическую школу<sup>28</sup>. Однако школа просуществовала только до 1705 г. по причине скудости средств и, не в последнюю очередь, нерадивости учеников. Хотя из Жития Димитрия Ростовского можно понять, что лучшие ученики этой школы составили круг приближенных к Димитрию певчих, переписчиков его трудов и др. Работа же по написанию курса Священной истории не была оставлена, но задачи ее трансформировались. После окончательного завершения составления «Четых Миней»

<sup>26</sup> Попов М.С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды. СПб., 1910. С. 217. Современная исследовательница М.А.Федотова отмечает, что в рукописном сборнике, хранящемся в РНБ, имеются не известные специалистам проповеди Димитрия, относящиеся к украинскому периоду (Федотова М.А. О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского (Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде) // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 348. Сноска 15). В своей статье Л.Б.Сукина предполагает, что «при тщательном обследовании рукописного наследия Димитрия могут быть выявлены также неопубликованные и не учтенные проповеди и «московского» этапа его деятельности. Но, в целом, пропорциональное соотношение «украинских» и «русских» текстов, наверное, сохранится» (Сукина Л.Б. Димитрий Ростовский – представитель украинской школы пастырского богословия в «московской» церковной иерархии // Православие Украины и Московской Руси в XV-XVII веках: общее и различное / Под ред. М.В. Дмитриева. – М.: Издательство «Индрик», 2012. С. 302-311.)

<sup>27</sup> Л.Б.Сукина полагает причиной призвания Петром Димитрия «идеологическую» борьбу с раскольниками и протестантами: Сукина Л.Б. Димитрий Ростовский... С. 304.

<sup>28</sup> См. подробнее о школе: Федотова М.А. Димитрий // Православная энциклопедия. Т. 15. С. 28-30.

митрополит смог, наконец, приступить к написанию этого текста. В письме от 19 мая 1707 г. митрополит Димитрий писал своему другу, чудовскому иеромонаху, справщику Московского Печатного Двора Феологу: «Возжелахъ от скуки, аще Господь восхитеть сочинить летописецъ вкратце за келлию...»<sup>29</sup>.

Труд этот, известный как «Келейный летописец» («Летопис келейный»), был впервые опубликован в типографии Н.И.Новикова под названием «Летопись иже во святых отца нашего Димитрия, митрополита Ростовского, новоявленного чудотворца, сказующая вкратце деяния от начала миробытия до рождества Христова... с присовокуплением Келейной летописи сего же святого чудотворца» (Изд. Н.Новиков. М., 1784 )<sup>30</sup>. Источники для работы над рукописью Димитрий брал из своей библиотеки, которую привез из Киева, и пополнял из Европы через Архангельск «с помощью купца Исаакия Вандербурга»<sup>31</sup>. Но этих книг было не достаточно. Святитель обращался к Стефану Яворскому в Москву с просьбой о пополнении имеющихся изданий: «пожалуй, благодетель мой милостивый, пошли ко мне на малое время книгу, глаголемую хронографъ, иже и летописецъ, <...> ибо мне ныне требе есть того, понеже съ ростовских обителей все летописныя книги взяты суть въ Москву, азъ же желаю себе некая отъ хронографныхъ летописаний списати»<sup>32</sup>. Просьбы о присылке книг можно прочесть почти во всех письмах Димитрия к Феологу (их сохранилось около 40) и к другим корреспондентам.

Именно такой способ работы с текстами – компиляция из разных источников – принятый в среде интеллектуалов-могилян, закономерное следствие средневековых принципов создания сборников, соединяющих под одной обложкой разные тексты, иногда связанные одной темой, а иногда и не связанные, был положен в основу написания «Келейного летописца». Исследователи этого текста еще XIX столетия отмечали разнообразие источников такой компиляции и обращали внимание на большие заимствования из католических текстов XVII в. польского проповедника-иезуита Фомы Млодзяновского и итальянского экзегета, иезуита Корнелия а Лапиде, которые были в библиотеке Димитрия Ростовского<sup>33</sup>. Подробнейший анализ источников летописца провела в 90-е гг. прошлого века в своем докторском исследовании Л.А.Янковская (Янковска). Позволим себе выписку из ее небольшой статьи, в которой она, прежде всего, называет «Летописец келейный» «первым российским трудом по Священной истории». Это произведение, пишет исследовательница, «почти полностью составлено из толкований иезуитских экзегетов и проповедников (на 320 листах авторизованной рукописи ГИМ, Синод. собрания № 53 имеется 134 ссылки и цитаты из трудов в первую очередь иезуитов: Корнелия а Ляпиде, св. Роберта Беллармина, Дидакуса де Безы, Франциска де Мендозы, Иереми Дрекслея, Горацио Турселлино, Иоанна де Бусьера, Мартина Бекана, Филиппа Гартунга, Петра Скарги и Фомы Млодзяновского, Иакова Куска, Гериберта Росведа, Каспера Дружницкого и Михаила Гинкевича), а кроме того – очень многих ученых-католиков из других конфессий, протестантов и польских историков. Георгий Кедрин здесь тоже цитируется по латинскому изданию. Славяноязычные источники – это тоже памятники переводной литературы: “Хронограф” Псевдо-Дорофея Монемвасийского, толкования св.

<sup>29</sup> Цит. по: *Шляпкин И.Л.* Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 416.

<sup>30</sup> Статья «О церковных имениях», посвященная защите церковной собственности, была изъята из текста и впервые была опубликована в: ЧОИДР. 1862. Кн. 2. С. 40-44. В 1787 г. книга вместе с другими изданиями Н.И.Новикова была изъята из продаж. Следующая публикация была сделана в 1796 г. («Летопись... с присовокуплением богоугоднаго Жития сего святителя, духовной грамматы, келейных записок и гравированнаго его портрета». СПб., 1796. 2 ч.), в которой были сохранены маргиналии автора, указывающие на используемые источники, в основном латинские.

<sup>31</sup> *Шляпкин И.Л.* Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С.355, 416. Автор пишет о 300 томах его библиотеки. В сноске на с. 417 он приводит выдержки из письма Димитрия «немчину к Архангельскому городу» с перечислением заказанных им книг, среди которых, между прочим, под номером пятым был заказ на книгу «Franc. Baconis de Verulamio».

<sup>32</sup> Там же. С. 416.

<sup>33</sup> *Мацевич Л.* Польский проповедник XVII века иезуит Фома Млодзяновский // Труды Киевской духовной академии. 1871. Т. 2. Эти исследования продолжила М.А.Федотова: *Федотова М.А.* О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского (Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде) // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 343-350.

Иоанна Златоуста, «Лествица» св. Иоанна Синайского»<sup>34</sup>. И далее автор расшифровывает ссылки, сделанные Дмитрием Ростовским, из Предисловия к «Летопису» по списку, хранящемуся в библиотеке Высшей Духовной Семинарии в Люблине (Польша), описание которого и дается в статье Яновски.

На каком основании исследовательница сочла такую компиляцию «первым российским трудом по Священной истории»? Думаю, что ответ можно найти, прежде всего, обратившись к «Предисловию», предпосланному автором тексту Летописца.

*Во-первых*, Дмитрий Ростовский в свободной форме пишет, что труд его - о том, что «всем хорошо известно» из «Святой Библии» или различных хронографов. И объясняет *свой* интерес: «Я взялся с Божией помощью писать сию книгу ради своего собственного знания и келейного чтения и не составлял нарочито для других ее на основании собственных своих знаний, но только собирал для себя в научение все лучшее из многих книг»<sup>35</sup>. Как видим, авторство здесь направлено на удовлетворение собственного духовного интереса.

*Во-вторых*, он указывает на источники своей работы, объясняя, почему предмет его интереса «всем хорошо известен»: «достаточно имеется на иностранных языках печатных, а на нашем славянском рукописных хронографов с пространными историческими повествованиями» (там же).

*В-третьих*, Дмитрий заявляет о новизне своего сочинения (что, в принципе, не должно иметь места в изложении Священной истории как устоявшегося содержания). И это новое Дмитрий объясняет так: «Пусть не будет удивительным для читающего то обстоятельство, что написанное здесь не в том порядке изложено, каков обычно удерживается в хронографах и исторических описаниях, повествующих о прошедших деяниях некоторых царств и народов». Что же себе позволяет автор? Он пишет: «Здесь же между деяний присоединено в некоторых местах по случаю много и других собеседований или толковательного, или рассматрительного, или нравоучительного духовного содержания» (там же). Отчего же такая вольность? Все потому, что книга «писалась только для себя», как «душе моей полезное» (там же).

*В-четвертых*, автор сам объясняет принцип своего писания: собирание необходимого знания о Священной истории в одну книгу: «Как некоторые золото, серебро, жемчуг и что-либо из драгоценных вещей в один ковчежец вкладывают, так и я, собирая из различных мест, изложил вкратце в сей единой книге...» (с. 42).

*В-пятых*, Дмитрий предупреждает читателя о разделении в тексте изложения историй и «повествований» о них при помощи разных шрифтов (первое – более крупным, второе – мельче). Тем самым отделяя пересказ событий от их толкований, причем, часто из разных источников с собственным комментированием.

*В-шестых*, он завершает Предисловие ответом на два вопроса: 1) зачем «каждому читать и знать Божественное Писание и изложенную в нем историю, как и другие учительные и исторические книги?»; 2) «почему изволил Бог создать всю тварь, “яже на небеси горе и яже на земле низу“(Исх.20,4)»?

Достаточно подробно отвечая на первый вопрос, он аргументирует три составные части ответа: для познания Бога, для управления самим собою, для наставления (с. 42-45). На второй вопрос Дмитрий отвечает на протяжении всей своей книги, сопрягая Божий мир и книгу, как

<sup>34</sup> Янковская Л.А. «Летопис келейный» Св. Дмитрия Ростовского из коллекции А.А.Титова библиотеке высшей духовной семинарии в Люблине (<http://www1.rostmuseum.ru/publication/historyCulture/1994/yankovskaya01.html> дата обращения 1.12.2014). Европейскому контексту «Летописца» посвящена статья: Brogi Bercoff G. The Letopisec of Dimitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov, in the Context of Western European Culture (Contributi italiani all'XI Congresso Internazionale degli Slavisti, Bratislava 1993), “Ricerche slavistiche”, XXXIX-XL, 1, 1992/93, pp. 293-364.; исследованием источника Летописца занимался В.В.Калугин. См.: Калугин В.В. Об одном источнике «Келейного летописца» Дмитрия Ростовского // Археографический ежегодник за 1982 г. М., 1983 С. 107-111.

<sup>35</sup> Келейный летописец святителя Дмитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского Синописа архимандрита Иннокентия Гизеля. Св.-Успенская Почаевская Лавра, 2007. С. 41. Далее цитирование по этому изданию, страницы указываются в скобках в тексте.

это дано в его рассуждение о Начале летописания со ссылкой на разговор некоего философа и прп. Антония Египетского: «Мудр ответ преподобного старца, назвавшего всю видимую тварь книгою, в которой небо и земля суть как бы два листа; и сколько на них мы видим прекраснейших Божиих созданий, столько имеем и письмен, поучающих нас о Боге» (с. 52). Как видим, концепт мира как книги, о котором уже было сказано в связи с виршами Симеона Полоцкого, определяет развертывание Священной истории в тексте Дмитрия Ростовского.

Темы Священной истории получают развитие в толкованиях и поучениях Дмитрия, взаимно дополняя и расширяя текст. Существенно отметить, что Дмитрий оставляет ссылки на толкователей как сюжетов, так и концептов вероучения. Рассуждая, к примеру, о различии между «образом» и «подобием» Божиим в человеческой душе, он ссылается на Шестоднев свт. Василия Великого (10 беседа), Толкования Иоанна Златоуста на Книгу Бытия (беседа 9), Толкования Иеронима на пророчество Иезекииелево (28 гл.), и принимает характерную для барочной риторики процедуру противопоставления в рассуждении: «Образ в разуме, а подобие в произволении; образ в свободе, самовластии, подобие же в добродетелях...» (с. 57). Дмитрий в тексте часто вступает в полемику или критикует, как например, «антропоморфитов», считая их еретиками за то, что они представляют Бога как телесное существо.

В Летописце собраны этимологические и символические толкования значения имен, событий, оценок действий и т. п.; в нем можно обнаружить немало примеров филологических познаний автора, использования им знания языков (которым он обучался в Киево-Могилянской коллегии), трансляции на славянский комментарий из текстов различных католических авторов. Так, например, дается перевод с еврейского имени Адам («человек земляной или красный, так как из красной земли создан»), с греческого – «микрокосмос» (малый мир), символизирующий четыре стороны великого мира: «анатоли» - восток; «дисис» - запад; «арктос» - север; «месимвриа» - юг. Первые буквы каждого греческого слова дают – АДАМ. В «четырехконечном ветхом мире» «прообразовался и четвероконечный крест Христов, через который впоследствии предстояло новому Адаму – Христу Господу избавить от смерти и ада род человеческий, населенный в четырех концах вселенной» (с. 59).

Известно, что культура барокко принесла в славянские земли знание латыни, а через латынь, знакомство с античной римской литературой, и «новое латинство» - сочинение православными интеллектуалами стихов на латинском языке. Вообще латынь для Дмитрия (биографы пишут, что он знал также еврейский, греческий и польский, и предполагают, что также немецкий и французский) как и для его могилянских корреспондентов, была языком «ученого» общения, что мы увидим далее. Здесь же обратим внимание на латинские литературные тексты, которые также нашли свое место в Летописце Ростовского митрополита. Приведем только один пример.

Рассказывая в Летописце историю о господстве «исполинов» над людьми, Дмитрий рассуждает о мире и войне, говоря, что война - от дьявола, что оружие и война – зло, ибо противоположны заповеди Бога, говорящего: «Не убий!». При этом Дмитрий разделяет войны на «неправедные» и «праведные», что понятно, ибо Россия не первый год воюет со Швецией. Царь Петр возглавляет армию, которая то терпит поражение, то побеждает. Поэтому рассуждение митрополита - если война «ведется с добрыми намерениями, чтобы не столько себя одного, сколько все отечество сохранить целым от надвигающихся врагов и чтобы соблности не только телесное здоровье своих ближних, но и их душевное спасение», то такая война «имеет свою похвалу» (с. 186), - исторически оправдано, и с государственной точки зрения - верно. Считая все же, что войны среди людей – зло, что они были навязаны «начальником исполинов» Азаилом, изобретателем воинского оружия, вооружившего «многих бесчеловечников» и соблазнив людей золотом и серебром, Дмитрий вспоминает «еллинского стихотворца» и его «басню об исполинах», сносивших горы в одно место и ставивших их друг на друга, чтобы достичь высоты небесной, чего Бог не потерпел и разметал это сооружение громом и ветром. Завершая этот рассказ, Дмитрий пишет: «Желающие знать эту и другие подобные басни пусть смотрит у стихотворца Овидия первую книгу его “Метаморфоз”» (с. 188).

Не только широкое обращение к разнообразным западным текстам было плодотворным для создания Летописца Дмитрия Ростовского. Для понимания обозначенной нами темы «истоков исторического знания» важна осознанная автором *проблема*, подробно описанная им

в письме к Стефану Яворскому от 4 декабря 1707 г.<sup>36</sup>, в котором содержится, как видно из текста, ответ на замечания, сделанные митрополитом Стефаном после прочтения посланной ему Димитрием рукописи. «Благодарствую Преосвященству вашему за прочтение и рассмотрение моей хронологии, - писал Димитрий из Ростова в Москву, - которая бы имела бытии вместо оглавления totius operis замышляемого летописца: естли бы стало столко ума моему простоумию и здоровья моей немощи, а наипаче естли бы в том Божия вашими святыми молитвами поспешествовала помощь. Est velle, deest posse. И очища не по прежнему глядят, и ручище пишущее дрожит. Censoribus sapienter suadentibus чолом благодарствую. Vexatio dat intellectum, а на censure humillime respondeo. Ad. I-um. *Non historia, sea dubia proponuntur et non solvuntur.* И так и есть, же то еще не есть история, але оглавление хотящей бытии истории и non dubia proponuntur але ergores, in quo nostri pertinaciter persistunt. А котории videntur esse dubia, тыж солловати трудно, разве молчанием, понеже хронографы русские с библиями русскими, а библии с хронографами весьма не согласуют в летах. А обычное Греков и Руси издавна летоисчисление идет не по Библиях, аще и Святым Писанием называемых, но по хронографам: лучше теда молчати. А написанная хронология, будь in notatis для себе, а не для подания свету»<sup>37</sup>. Однако вопрос о несоответствии хронологий по разным источникам Димитрий обсуждает в письме Стефану, особенно в связи с вопросом о рождестве Христовом и более того, оставляет обсуждение этой проблемы в тексте Летописца.

После изложения истории шести дней творения и изгнания Адамы и Евы из Рая, Димитрий заканчивает эту часть повествования обсуждением, сколько времени провел Адам в Раю и в связи с этим дает рассуждения разных богословов на эту тему. Собственное соображение Димитрия на этот счет скорее можно считать выражением полемической нейтральности автора: «Мы же, видя многое несогласие столь многих богословов, не будем исследовать более тайны, о которой Дух Святой в Божественном Писании умолчал» (с. 71). Однако изложение позиций разных богословов открыло дорогу к той самой проблеме, о которой Ростовский митрополит писал в письме к Стефану Яворскому: «Не только нет известий о том промежутке времени, в который Адам пребывал в раю, но и в прочих периодах после Адамова изгнания из рая и до потопа, до исхода израилева из Египта, до Давида и до Рождества Христова есть немало такого, что вызывает сомнения, ибо в летописцах находится большое несогласие, как сейчас увидим» (с. 71). И далее следует чрезвычайно интересный совсем небольшой текст, озаглавленный «О несогласном летоисчислении», который может напрямую свидетельствовать об «истоках» исторического знания в российской культуре.

Основная проблема фиксируется в этой главке Летописца так: источник в исторических трудах один – Священное Писание, из него «все хронографы и повествователи древних историй исходят, как реки из источника» (с. 71), но в летоисчислениях они пришли к разногласиям, потому исчисление лет разнится в разных трудах. Далее Димитрий дает краткую историографическую справку. Он называет своими источниками, кроме Библии, хронограф Георгия Кедрина, указывая, что по-гречески и на латыни книга вышла в Париже в 1647 г.; историческую книгу Дорофея, митрополита Монеувасийского, переведенную Арсением и Дионисием в Москве при Алексее Михайловиче на Печатном дворе; русские хронографы, Триодь постную Феодора Студита. Собрав эти (и, понятно, многие другие источники), Димитрий обнаружил «что греческие хронографы не согласуются в летах с Библиями, а русские хронографы не сходятся ни с Библиями, ни с греческими хронографами и ни сами с собою» (с. 72). Такое же несогласие Димитрий обнаруживает и у других народов, «из которых каждый, исчисляя лета по своим Библиям и по своим хронографам, пишет по-своему, как кто

<sup>36</sup> Обратим внимание на переписку между Димитрием и его корреспондентами в Москве и в других городах. Вообще потребность дать на прочтение свои труды «коллегам» характеризует новый способ коммуникации, подразумевающий авторский труд и желание получить о своей работе мнение других богослов. См. об этом подробнее: Федотова М.А. К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996. С. 388-399. Федотова М.А., Круминг А.А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с монахом Феологом Чудовским, справщиком Печатного Двора // Филевские чтения. Вып. IX. М., 1994. С. 108-136. <http://odrl.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=XO9zk7Ct90E%3d&tabid=1979> (дата обращения 4.12.2014).

<sup>37</sup> Цит. по: Шляпкин И.А. Святитель Димитрий Ростовский и его время. С. 417-418.

разумет: иначе евреи, иначе римляне, иначе и другие» (с. 72). Чтобы аргументировать свое наблюдение, автор проделал немалую работу и свел данные Библии, греческих и римских хроник в хронологическую таблицу от изгнания Адама до Рождества Христова (с. 77-102), в которой замеченные им различия становятся очевидными. Эту таблицу, снабженную комментариями, автор предлагает читателям как оглавление для ориентации во всем Летописце, о чем он писал, как помним, в письме к Стефану Яворскому. Увещевая и себя, и читателей, чтобы не отчаиваться в этой хронологической пестроте, Димитрий приводит изречение Христа к св. апостолам: «Несть ваше разумети и времена и лета, яже положи Отец во Своей власти» (Деян.1, 7).

Однако задача изложения того, что «положи Отец», была разрешена Димитрием по-своему и, как кажется, не случайным попаданием, а верным предвидением принятой в дальнейшем в исторической науке «вековой» единице времени. Столетия получили свое место в таблице, снабженной ключом Пасхалии, вычисляемой по Вруцелето<sup>38</sup>, а также солнечным и лунным кругами, «в качестве неложных свидетелей летоисчисления» (с. 102). «По каждому столетию – пишет Димитрий - я и начал писать истории древних деяний, чтобы, если и не указывается, в который именно год случилось данное событие, однако знали, что оно именно в этом столетии произошло, в котором описано» (там же). Иными словами, Димитрий совместил старый летописный прием, но как бы перевел его в другой численный регистр и организовал события по столетиям в каждом тысячелетии, опять же снабдив каждое из них таблицей. Вместе с тем, деление по столетиям было формальным приемом для снятия сложной задачи, ибо в текстах Священного писания крайне редко и трудно соотносимо рассказываемое событие с его хронологической фиксацией.

Возникает вопрос: потеря или приобретение для формирующегося исторического знания предложенная Димитрием хронология? Старое летописание «гражданской истории» не всегда, но, бывало, привязывало событие к году, часто и ко дню его происшествия; с точки зрения «исторической точности» это - достаточное свидетельство. Димитрий расширяет временной диапазон рассказа о событии, относя его к столетию, фиксируя проблему хронологических несоответствий в изложении событий разными богословами. Это создает свободу для интерпретаций и поучений на моральные темы внутри изложения событий Священной истории.

Начиная с VIII столетия 3 тысячелетия, после «смешения языков» и разделения земли между народами Димитрий делит историю на «Церковную» и «Гражданскую». Последняя излагается «по царям» Вавилонским, Ассирийским, Халдейским, Египетским, Аттическим и др. В последнем случае автор обращается к «еллинским стихотворцам», излагая античные мифы. В письме к Стефану Яворскому Димитрий писал о своем отношении к писанию гражданской истории так: «не архиерейское то дело»<sup>39</sup>. Однако ему было понятно, что написать «духовную» историю без светской тоже невозможно.

В Летописце как барочном историческом произведении нравоучительное, проповедническое письмо занимает немалое место, особенно там, как предупреждает автор, где событий Священной истории недостаточно для исторического описания. Вот, к примеру, «не было» событий, «кроме грехов человеческих» в девятом столетии второго тысячелетия, а, следовательно, невозможность писать историю: «Как при предыдущей, так и при этой таблице летоисчисления не нашлось никакой истории. Отсюда можно понять, что в сии лета ничего не

<sup>38</sup> Вруцелето – букв.: в руке лето-ручная Пасхалия. Всего 7 *вруцелетных букв* (церковнославянских: а, в, г, д, е, с, з) по числу дней в седмице, каждая из которых еще и обозначает все воскресные дни всего года по порядку. Вруцелетные буквы в Месяцеслове располагаются в обратном порядке числам месяцев. Счет ведется от дня сотворения Адама в пятницу 1 марта (буква г). Круг солнца в Пасхалии – 28 лет, означает полный круг до возврата всех седмичных дней в прежние позиции. Круг луны – 19 лет, по завершению которого на прежние числа месяцев приходятся те же фазы луны. Вруцелетным счет называется потому, что приспособлен к суставам руки человека, которые помогали вычислениям Пасхи и других подвижных праздников на каждый год (см. подробнее: Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993 (репринт 1913 г.) (<http://www.globalfolio.net/agiograf/books/bulgakov-nastolnaya-kniga/index.htm>) дата обращения 09.12.2014)).

<sup>39</sup> Цит. по: Шляпкин И.А. Указ. соч. С. 419.

делалось, кроме грехов человеческих. Посему и здесь, дабы место не оставалось пустым, мы будем говорить о греховном зле, сколь велика происходит от него пагуба» (с. 175-176) и продолжает эту тему в подробном проповедническом тексте.

Рассказывая о событиях в VII столетии 2 тысячелетия, Димитрий останавливается на пророчестве Ламеха о новорожденном младенце Ное. Ной придумал вспахивать землю волами, изобрел соху, лемех, плуг, стал пахать землю и тем облегчил работу «человеческим рукам»; он же изобрел «вино из гроздьев в веселие сердцу человеческому» (с. 165). Ссылаясь на Слово о земледелии Св. Иоанна Златоуста, Димитрий отличает земледелие от «других художеств или занятий» и восхваляет его потому, что эти другие занятия «не без греха бывают: иные лгут, иные крадут, иные обольщают; земледелие же от таких пороков чисто» (с. 165). Еще одно достоинство земледелия видит Димитрий: «Всякое другое занятие своего только художника кормит, а земледелие всех вообще питает, трудящегося и нетрудящегося» И далее - риторическое восклицание: «О сколько даром хлеб едят – их исчислить невозможно!». Обличительны последующие слова митрополита, направленные на защиту труда земледельца и поддержку его достоинства. Земледелец – работник, терпящий обиды, «налогами отягощается, насилуется сильными». Димитрий возражает тем, кто считает земледелие «бесчестным занятием» и стыдит привыкших «тщеславиться своим благородством»: «И что ты имеешь, о благородный, в рождении твоём более высокое сравнительно с земледельцем, кроме только имени твоего благородства? Ты из того же брения, как и он, и тот же, а не иной образ твоего рождения, каков и его, и в ту же землю и прах ты возвратишься, в какую и он...» (с. 166).

Так, соединяя события Священной истории и искусство проповедничества, создавал текст Летописца Димитрий, митрополит Ростовский, ставил русской книжной культуре новые вопросы в области хронологии Священной истории, делал попытки соотнести церковные и гражданские события, сомневался в своих авторских силах, отсылал свой текст священникам-интеллектуалам в Москву и в переписке, стараясь уточнить сомнительные для него самого места, боялся непонимания и желал слышать, «понравился ли кому или ни» его Летописец (с. 544, из письма к о. Феологу от 31 декабря 1707 г.).

И все же не последнее место в писании Летописца «для себя» занимала Димитрия Ростовского идея просвещения и «нравственного научения» священников, а значит продолжения Летописца и создания «умеренного» труда по Священной истории. Этой мыслью он завершал письмо к митрополиту Стефану Яворскому, вспоминая из своего малороссийского опыта «смеху подобные речи», открывающие невежество священников: «для того хотел бых, аще бы поспешил Господь, вкратце Библейную историю преподавать таковым для ведания, книжецею не зело велкою и умеренною, чтобы мог всяк не дорого купити, и удобно о всех яже в Библиях уведати историях, каковым идут порядком. Но Бог весть, свершится ли то! Помышления за морем, а смерть за плечами; а еще и времена нынешнии не додают фантазии и охоти до книгописания. *Silent musae inter arma...*»<sup>40</sup>.

Димитрий Ростовский не смог завершить своего Летописца, он умер 26 октября 1709 г., молясь в своей келии. В «Житии...» читаем: «вложено святое тело его во гроб, а под главу вместо возглавия, и под все тело по завещанию его положены разные вчерне писанныя его рукою сочинения»<sup>41</sup>.

Так можно ли сказать что-то определенное об истоках барочной историографии в России начала XVIII в.? Современная исследовательница трудов Димитрия Ростовского и других интеллектуалов-могилян, считает, правда с определенными оговорками, что Летописец в основном вписывается «в главное и актуальное для того времени течение западной ученой историографии и эрудиции конца XVI—XVII вв.», представляя собой «восточнославянский вариант общепринятых шаблонов западной учености эпохи барокко»<sup>42</sup>. Она замечает, что западные приемы, принципы изложения и аргументации барочная православная культура принимала, как правило, «зеркальным образом», опровергая западную идеологию (думаю, что имеется в виду прежде всего конфессиональный аспект) «теми же средствами, какими

<sup>40</sup> Цит. по: Шляпкин И.А. Указ. соч. С. 420.

<sup>41</sup> Житие иже во святых отца нашего Димитрия Ростовского // Келейный летописец... С. 645.

<sup>42</sup> Броджи Беркофф Дж. Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в. в европейском контексте // ТОДРЛ. 2009. Т. 54. С. 216-217.



пользовались на Западе, но в идеологически противоположном направлении»<sup>43</sup>. Считая, что новая церковная историография католиков, ответившая на вызовы реформаторов и протестантов, создавалась кардиналом Цезарем Баронием (*Annales ecclesiastici*) и рядом других авторов, исследовательница соглашается с теми учеными, кто видит в этой «новой» истории жестко структурированную и фактографически доказательную систему знаний, основанную на документах, древних актах, хрониках и анналах. В них католическая церковь представляла собой разветвленную институцию в социальном теле культуры. Конечно же, сочинение Димитрия Ростовского писалось не по этим правилам. Приводя и другие начинания западных историографов, автор вопрошает: «Где же в моей схеме следует разместить известный “Летописец” Димитрия Туптало, митрополита Ростовского?». И отвечает, принимая во внимание прежде всего цели написания самого этого сочинения, которые она видит в обращении к «бедным, незнающим пастырям российской провинции». При этом подчеркивается, что митрополит Ростовский придерживался средневекового принципа интерпретации исторических событий в трех смыслах: реальном, нравственном и духовном<sup>44</sup>. Вывод Броджи Беркофф: «“Летописец” является не просто историей, но и “комментарием к Библии” (“*Commentarium*”); одновременно это и не только “комментарий”, “толкование”, но также “справочник” для создания и оформления проповеди», а еще – полемическое сочинение и руководство по обучению основным принципам диалектики, логической философии и неосхоластической учености<sup>45</sup>. Соглашаясь с автором, скажем: все то разнообразное и особенное, что составляет догматическую и морально-риторическую систему знаний книжной культуры барокко, присутствует в труде митрополита Ростовского как образце историко-гомилетического энциклопедического труда петровской эпохи.

\* \* \*

Митрополит Димитрий ошибался, считая, что «среди оружия музы безмолвствуют». Его взгляд на мир – взгляд книжного человека, живущего пусть не очень далеко от столицы, но редко участвующего, особенно в последний год жизни, в столичных делах. Митрополит и местоблюститель патриаршего престола Русской Церкви Стефан Яворский был в гуще всех событий. С 27 июня 1709 г., когда под Полтавой победило русское оружие, и до 18 декабря 1709 г. (отнесенные затем на 21 декабря в связи с рождением дочери Петра Елизаветы), когда в Москве начались торжества этой виктории, Москва готовилась к Петровскому триумфу. В декабре праздничную проповедь говорил ректор Славяно-греко-латинской академии Феофилакт Лопатинский. Стефан Яворский задал тон предстоящему празднеству еще в середине июля, произнес проповедь в Успенском соборе, где в ноябре предшествующего 1708 г. он говорил слово совсем по другому поводу – анафематствования Ивана Мазепы, предавшегося шведскому королю Карлу XII.

Преподавательскую деятельность Стефан Яворский начал в Киево-Могилянской коллегии: читал лекции сначала по поэтике и риторике, затем по философии и теологии. Как и многие поэтически образованные интеллектуалы, он писал стихи и оттачивал искусство публичной речи. В 1701 г. Петр назначил его протектором Славяно-греческой коллегии, которая получила статус академии. В отличие от Симеона Полоцкого, только мечтавшего и проектировавшего учебное заведение в Москве, протектор Стефан реорганизовал Академию по образцу западноевропейских университетов, ввел и закрепил преподавание латинского языка и использование латинских и польских книг по риторике и поэтике для нужд образования. Славяно-греко-латинская академия или, как считают исследователи, в то время скорее славяно-латинская, стала центром интеллектуальной жизни Москвы. При ней был создан ученический театр, она была тесно связана с Московским Печатным Двором, где публиковались словари, учебные пособия для нужд преподавания. Кроме учебного процесса ученики и преподаватели Академии обязаны были участвовать в государственных мероприятиях, как например, праздновании Триумфальных побед русской армии. Приветственные речи, строительство триумфальных ворот, украшенных эмблемами и изречениями, специально подбиравшимися к

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. С. 218.

этому случаю, были обязанностью академии<sup>46</sup>. Очевидно, что роль Стефана Яворского в этих приготовлениях, работах и создании текстов Торжественных слов (а по существу, проповедей) была одной из главных.

Спустя чуть более двух недель после сражения под Полтавой митрополит Стефан произнес проповедь в Успенском соборе Кремля в честь Полтавской победы<sup>47</sup>. Его муза было во всеоружии: примеры из Священной истории, образы предельного апокалиптического страха и победа над ним из Евангельских текстов, строгость риторических фигур и главная метафора: рука Христа, протянутая Петру, – все было расставлено по риторически выверенным местам и произвело ожидаемый победный эффект в сердцах слушателей. Композиция, выстроившая структуру проповеди, определялась цитатами из Евангелия, составившими содержание эксординума: «Простре Иисус руку свою Петрови» (Мф. 14, 31) и «Рука Господня бяше с ним» (Лк. 1, 66) (с. 487). И вместе с тем, проповедь митрополита выполняла не только учительско-нравственные задачи, но идеологически значимые и политически продуманные. Посмотрим, как это получилось у Стефана Яворского.

Развитие темы в эксординуме заложило основные идеи панегирического слова, выражавшие идеологию нового государственного порядка России. Прежде всего, это идея в русле появившихся в панегирических текстах петровского времени величания царя Христом, а не помазанником Божьим, именем самого Сына Господа. Проповедники теперь объединяли Петра и Христа единой метафорой власти, связывая земное и Небесное царства<sup>48</sup>.

Стефан в проповеди на победу разрабатывает тему Руки Господней – поддерживающей, наказующей, милующей, избавляющей, защищающей и т. п., обращаясь, в первую очередь, к Ветхозаветной истории. Проповедник еще в «заглавии» цитирует слова Давида из Псалтири о надежде на Господа, когда окружен врагами, и молитве о поддержке и спасении: «Десница

<sup>46</sup> См. описание Триумфальных врат в Москве от Славяно-греко-латинской академии в декабре 1709 г.: «ПОЛИТИКОЛЕПНАЯ АПОΘΕΩΣΙΣ достохвальныя храбости Всероссийского Геркулеса пресветлейшаго, и великодержавнейаго, и богом прославляемого, великого ГОСУДАРЯ нашего ЦАРЯ и великого КНЯЗЯ ПЕТРА АЛЕКСАНДРОВИЧА всея великая, и малая и белая России императора и автократора. По преславной виктории над химероподобными дивами ГОРДЫНЕЮ рекше НЕПРАВДОЮ и ХИЩЕНИЕМ СВЕЙСКИМ. На ГЕНЕРАЛЬНОЙ БАТАЛИИ. В нынешнем 1709 году в 27 и 30 ден, месяца Июния. Бывшей под Полтавою, близ Переволочной, и на иных премногих Марсовых случаях, со подвигоположным и победоносным православным воинством своим, всенародным радованием, ВОЗВРАЩАЮЩАГОСЯ. В царствующий град свой Москву в премудрыя Афины [сиесть Палады] великороссийский Ареопаг. УЗАКОНЕННАЯ от еллинославенолатинская же Его Царского Пресветлого Величества АКАДЕМИЯ МОСКОВСКАЯ ТОРЖЕСТВОВАНА. Лета Господня 1709. Мироздания же 7218 месяца Декаврия в день // Тюхменева Е.А. Искусство триумфальных врат в России первой половины XVIII века. Проблемы панегирического направления. М.: Прогресс-Традиция, 2005. Приложение I. 2. С. 157–212. Проповедь при этих вратах читал Феофилакт Лопатинский.

<sup>47</sup> «Рука Христова, Петру простираемая, си есть, собственное пособие Петру Первому, пресветлейшему Монарху Всероссийскому во одолении неприятелей, похвальным словом всенародне за торжественную над шведами победу под Полтавою, в лето 1709 июня в 27 день восприятуго, явленна тогож лета июля в 14 день в Москве, по получении веселья вести от Полтавы, в соборном Успенском храме преосвященным Стефаном Рязанским и Муромским проповеданная» опубликована: *Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского* // Труды Киевской духовной академии. 1875. № 3. VII. С. 486-505. (При цитировании по этому изданию далее страницы будут указаны в скобках в тексте). Анализ проповеди: Флёров А. Разбор «Слова о победе под Полтавой в 1709 году» Стефана Яворского // Филологические записки. Воронеж. 1896. Вып. 3. С. 29-42).

Кроме этого Слова Стефан Яворский создал проповедь: «Камень идола Навходоносорова сокрушивший, то есть Петр Первый, царь всероссийский, шведского короля с воинством под Полтавой преславно победивший», в которой Карл XII сравнился с библейским Голиафом, Навходоносорова, апокалиптическим зверем, а Петр I — с орлом, библейскими Самсоном и Давидом (См.: Кузьмин А.И. Военная тема в литературе петровского времени // XVIII век. Сб. IX. Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века. / Под ред. Г.П. Макогоненко, Г.Н. Моисеевой. Л., 1974. С. 175-176).

<sup>48</sup> Тему разрабатывал Б.А. Успенский, выявивший, что «традиция наименования царя “Христом” начала складываться в Великобритании в самом начале XVIII в.» и заметивший, кстати, что впервые такое наименование звучит из уст «выходца из Юго-Западной Руси, а именно у Димитрия Ростовского в его приветственной речи Петру I, сказанной в марте 1701 г.» (Успенский Б.А. Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 1. С. 131).

Господня сотвори силу» (Пс. 117, 15,16). Там же приводится фрагмент из литургии: «Десная твоя рука, Господи, сокруши враги, и множеством силы Твоея стерл еси супостаты» и «На гнев врагов моих простерл еси руку свою, и спасе мя десница твоя. Рукою крепкою избавил еси люди, яже стяжа, человеколюбче» (с. 487).

Начиная с текста псалмов Давидовых, цитируя их и разъясняя, Стефан затем, пользуясь риторическим приемом обращения, но не к «слушателям православным», как это было принято у Симеона Полоцкого, а к новому отечеству, говорит: «Но я к тебе обращаю слово мое, любимая мати наша, Россие. Рцы нам, Россие, какова к тебе является рука Господня. Милостива ли, или гневлива, щедрящая ли, или наказующая?» (с. 488). И вспоминая тяжелые времена, заключает, что Россия, как и псалмопевец Давид, часто восклицала: *«отягоме на мене рука твоя; остави от мене раны твоя; от крепости бо руки твоя аз исчезох»* (там же; цитаты даются курсивом в источнике. – М.К.).

Далее, резко разделяя прошлую и новую историю («древняя мимоидоша»), Стефан обращается к *новой* России, перетолковывая слова псалма, прокладывая ими новые события, он соединяет разными аргументами Петра и Россию: «Ныне вопрошаю тя, Россие, мати наша: какова нынешним временем является тебе рука Господня? Является милостива и премилостива, не наказующая, но милующая, не биющая, но щедрящая. Впервых является рука Господня враги сокрушающая: *десная твоя рука, Господи, сокруши враги, и множеством силы твоя стерл еси супостаты*. Ныне наипаче подобает гласити любимое государево пение: *несть тебе подобен, препрославленный Господи; рукою бо крепкою избавил еси люди, яже стяжа, человеколюбче*» Является России рука Господня спасающая: *на гнев врагов моих простерл еси руку твою, и спасе мя десница твоя*. Является рука Господня возносящая: *десница Господня сотвори силу, десница Господня вознесе мя»* (с. 486).

В этих словах не только текст Давидового псалма Стефан адресует России, но упоминая любимое государево пение, соединяет Петра и Давида в единый образ. За трижды произнесенным «Является...» проповедник собирает триединство Господа, защищающего Россию. И теперь самое время спросить слушателей: «А Петрови нашему, всероссийскому монарху, како является рука Господня?» (с. 487). Ответ на вопрос: «Зри на верховнаго Апостола Петра, емуже Христос простре руку свою, и избави его от бури водной. Таяжь рука Христова и с нашим Петром российским всегда бывает, - рука Господня» (с. 488). И если в Ветхой истории Петр соединен с Давидом, то в Новозаветной истории – с апостолом Петром, в чью честь строится новая столица. Завершая эксординию, Стефан возвращается к теме проповеди: *Простре Иисус руку свою Петрови; рука Господня бже с ним*.

Композиция наращения проповеди проста: Стефан толкует «пяточисленные персты простертой руки Господней <...> в славу и честь Бога всемогущаго» (с. 489), давая толкование каждому из пальцев руки человека, в полной корреспонденции с трактатом, который он посвятил обучению риторическому искусству под названием «Рука риторическая»<sup>49</sup>

Итак: «Ведаете, яко рука человеческая пять имеет перстов. Первый перст нарицается *крепким* того ради, яко паче всех инех перстов крепчайшим есть, яко мощно всякому от искусства знати. Второй перст нарицается *показательным* того ради, яко тем перстом показывают путь или ино что нибудь. Третий нарицается *средним*, яко между иними перстами. Четвертый называется *перстоносный*, яко обычно на нем перстени носят. Пятый нарицается самый меньший *уховый*, яко тем людие уши вычищают» (с. 489).

За буквальным следует аллегорическое толкование, к которому Стефан «привязывает» произошедшее событие российской недавней истории и объясняет слушателям, насколько Россия и ее правитель находится под покровительством Руки Божьей.

**«Первый перст, нарицаемый крепкий, знаменует и крепость и силу неодоленную.** Скоро только прострет кому Христос руку свою, скоро только коснет его перстом своим крепким, аж он из немощнаго стается крепким, из безсильнаго сильным...» И как только

<sup>49</sup> Яворский С. Риторическая рука. Перев. с лат. Феодора Поликарпова (февраль 1705 г.). СПб., 1878. 104 с. Текст воспроизведен: Бородкина Н.Н. Петровская эпоха в церковной публицистике начала XVIII века. Хрестоматия. Саратов: Научная книга, 2013. С. 50-86. Это произведение митрополита Стефана является не только трактатом по риторике, но и учебником для учеников Славяно-греко-латинской академии.

Христос коснулся перстом крепким царя российского Петра и всего его православного воинства, так они стали «крепцыи, непобедимии, непреодоленнии» (с. 489-490). Подкрепляет свою трактовку Стефан воображаемой картиной укрепления войска: сила и крепость проявляется не на «малых и слабых вещах»: не простой рядовой солдат, а Голиаф был побежден Давидом, не агнца, но льва победил Сампсон (Самсон), «мала вещь побеждена; малу похвалу восприемлет и побеждающий» (с. 490).

Какова же победа Петра – риторически вопрошает Стефан – над малым или великим противником? «А что растерзали есте? Что попрали?» И отвечает: «О, не агнца кроткого, не козлища безсильного, но льва ярящагося, рыкающаго и ненасытнй свой гортань на поглощение наше отверзающаго. Того победисте, преславнии наши воины, пред которым потрясошася и княжения и царствия, вострепеташа тьмочисленная иных воинства. Тому сопротивостоясте сердцем неустрашенным, которому Литва, Жмудь, Польша малая, Польша великая, Вольтынь, Подлесие, Саксония, воинством так крепка, Силезия, провинция цесарская так преславная, опретися не возмогоша. Того прегордную главу под нозе ваши покористе, которому так славные и крепкие грады, - Гданьск, Вильня, Торунь, Краков, Познань, Варшава, Львов, Саксонский Дрезден и прочие многочисленные грады прекрепкие главу свою преклониша, который государству польскому новаго короля поставил, а законнаго короля изгнал от престола с великим безчестием<sup>50</sup>» (с. 491). В проповедь, как видим, включается, как сказали бы сегодня, геополитический расклад сил. Проповедь напрямую включена в систему морально-политических интересов России и прошедшее событие, ставшее поводом для Слова Стефана приобретает характер исторического повествования.

Безчестие тому, завершает этот фрагмент речи Стефан, обращаясь к воинам, кто «на российское государство устремися, и хотящ быти на Москве победителем и триумфатором, приидет полоняником и невольником, вашею крепкою рукою пораженный» (с. 491). Восхваляя Петра, которого коснулся крепкий перст Руки Божьей, Стефан «обыгрывает» эпизод Полтавской битвы, когда шведской пулей была прострелена шляпа на голове Петра I, находившегося в войсках во время самого сражения, тем отличая храбрость Петра от других монархов: «Ты же, преславный наш монархо, обычаи иных монархов превосходиши, - сам и царем, и вождем, генералом, фельдмаршалом, сам и солдатом, сам распоряжаеши, сам воинство богомудре устрояеши, сам вооружаеши, сам на брань и словом и делом поощряеши, сам и воюеши, на огни, на мечи, на пули с охотою удивительною летиши! О монархо, всех монархов финиксе невиданный! О мужества и великодушия едино удивителище!» (с. 492).

Благодарение Богу и экзальтированный восторг – стилистика барочной проповеди, и митрополит находит нужные слова для его выражения, вспоминая плач Иакова, когда тот смотрел на «разодранную ризу своего сына Иосифа»: «Дай нам твою шляпу, на главе твоей пулею простреленную; а мы ее тысячным лобзанием уцелуем, окладем всяким камением дражайшим, многоценным, сделаем на то кивот златоконанный, поставим ю выше царской твоей диадимы. О шляпо, пулею пронзена! Шляпо, храбрости знамение, паче царския диадимы дражайша! О главо, рукою Христовою осеняема! Главо царская, коль достойно и праведно царскую диадиму на себе носиши, егда от стрел свое царство сама собою, аки щитом, сохраняеши, соблюдаеши, защищаеши!» (с. 492). И все эти подвиги и Петра, и его воинства – только благодаря укреплению, исходящему от Руки Божьей. Митрополит лишь указывает слушателям на это высшее явление и прославляет государя Российского и его победы, созвучие которым он находит в событиях Священной истории.

**Второй перст** руки Христовой дал Петру и русскому воинству «веру несумненну, дал им ревность по Бозе и благочестию святому», которая и создала «щит непобедимый» (с.493). Стефан обращается к Посланию ап. Павла к Ефесянам: «*Над всемиже сими восприимите щит веры, в немже возможете вся стрелы лукаваго разженныя угасити.* (Еф. 6, 16). Вера христианская и царства побеждает, и правду защищает, и «уста львов заграждает» - прямая адресация к Карлу XII, «льву свейскому». Обратим внимание на деятельные результаты веры, о чем прямо говорит проповедник, находя пять необходимых (пять пальцев Руки Божьей!) для

<sup>50</sup> В январе 1704 г. после разгрома шведами армии Польши (союзника России) и захвата Варшавы, по инициативе короля Карла XII был низложен польский монарх Август II и на престол взошел шведский ставленник Станислав Лещинский.

России действенных способов ее защиты: «Сим щитом веры вашае вооружени бысте <...> Сим щитом веры заградиша уста льву свейскому <...> Сим щитом угасисте силу огненну <...> Сим щитом веры избысте остря меча, ядом адским на погубление ваше и наше ярящегося. Сим щитом укрепляеми, возмогосте от немощи, бысте крепцы во бранех, обратисте в бегство полки чужих» (с.494). Восклицания, идущие далее, придают панегирическую значимость и сообщают связь земного и Небесного царства: «О веро святая несумненная! О веро благочестивая! О адамантово царствиям основание!» и т. д. и т. п. (с. 494).

Следующая мысль проповедника связана с толкованием Псалма Давидова «ревность дому твоего снеде мя» (Пс. 118, 139), которое симметрично показывает действия «льва свейского» во Христовой ограде – Российской державе. Стефан «разрабатывает» тему осквернения церковей, которые Петр вменяет «Шведам» в «Указе всему Малороссийскому народу» от 6 ноября 1708 г.<sup>51</sup> Петр писал, что король Шведский желает подданных Малороссийского края «от веры православной и церковей христианских отлучить, обращая оныя в кирхи свои Лютерские и унияцкие ... и церкви православные грабить и осквернять допущал», перечисляя церкви в Минске, Борисове. Особенно в Могилеве: «изо всех церковей потиры и оклады святых икон серебряных ободрали, и пограбили ... во время службы с собаками ходили ... в церкви соборной Могилевской, святейший сакрамент тела Христова на землю выброся и оный потир похитя, вино из оног пили»<sup>52</sup>. Вот и Стефан в своей проповеди говорит: «ковалерское сердце бяше разжизаемо: видесте, что творит в ограде Христовой лев, от дубравы свейския происшедший, - видесте, коль плачевное разорение соделовае, како храмы Божии в разбойнические вертепы и в стойлы конския изменяет, како олтарь оскверняет, како святыню, на нюже и зрети не достоин, зверски попирает, - видесте церковей святых запустение повсюду, в Литве, в Белой Руси, в Полци, на Волыни и в малой России, и не могуще стерпети толикаго безчестия Божия и веры святыя ругательства, восхотесте паче умрети, нежели на сицевое злодеяние смотрети» (с. 494).

Разрешение этих противоположных действий двух сторон – реальное историческое событие, Полтавское сражение, где победа была на стороне православной веры и российского воинства. Её и восхваляет митрополит Стефан: «О блаженна сердца ковалерская, сицевою ревностию распяема! О блаженныя руже, в крови сквернителей и ругателей благочестия святаго умывшиися! О блаженно оружие, сицевую беззаконников дерзость поразившее, поправшее, умертвившее! О блаженна земля, напившаяся крове мерзких ругателей Христовых» (с. 494).

**Третий перст** руки Христовой знаменует терпение. Объяснение просто: «той перст посреде всех перстов высший есть, так терпение посреде всех бедств и напастей высшее должно быти» (с. 495). С прославления терпения и продолжает свою наррацию митрополит Стефан и далее, обращаясь к Евангелию, цитирует: «в терпении вашем стяжите души ваша» (Лк. 21, 19). Среди всех добродетелей человека именно терпение, говорит проповедник, обращаясь к «слышателям», а не все другие, способно стяжать душу, «яко терпение есть всех добродетелей мати, венец и корона» (с. 495). Стефан ставит риторический вопрос: какими похвалами восхвалить «неослабевающее, не изнемогающее, непреборимое терпение» прехрабрых российских подвижников? И предлагает написать «различные образы, терпению вашему приличны» (с. 495). Приведем эти образцы барочного риторического искусства, в воздействии которых на слушателя должны быть задействованы и зрительные, и обонятельные, и звуковые и даже осязательные способности слушателя проповеди (с. 495-497):

- «крин (лилия. – М.К.), посреде терния процветающий. Вы посреде терния всяческих бедств и скорбей, посреде шпаг неприятельских, аки посреде колющаго терния, кровию неприятельскою обгаренные о коль благолепно процветаете! Инии же от вас и в вертоград небесный, аки цветы благоухании райстии, преселишася»;

- «ливан или терпеливых кадило или ладон, посреде огня благоуханную воню издающий. Вы есте таким кадилом прехрабрии воины, котории в огнях воинских о коль благоуханную воню мужества и великодушия вашего в жертву Богу живу изъявисте!»;

<sup>51</sup> Об этом см. также: *Погосян Е. И.С.* Мазепа в русской официальной культуре 1708-1725 гг. // [http://www.ualberta.ca/~pogosjan/public/public2004\\_mazepa.html](http://www.ualberta.ca/~pogosjan/public/public2004_mazepa.html) (дата обращения 10.12.2014)

<sup>52</sup> Письма и бумаги Петра Великого. М.-Л., 1946. Т. 8. Вып. 1 (июль-декабрь 1708 г.). 281б. С. 281.

- «злато, посреде горнила блистающее. Вы есте, прехрабрии воины, таковым златом, в послушании мягко прегигающимся и скоро преклоненным, в ударениях млатовых незвенящих, в горниле всяческих бед не умаляющимся, но паче светлейшим»;

- «столп, на ветреная устремления не движимый. Вы есте, прехрабрии воины, столпами, бурею и ветром неприятельским не движимии».

Стефан, предлагая и другие красиво выписанные образы, возвышающие воинов и прославляющие их терпение, обращается и к тексту Святого Писания, вспоминая терпеливых: Иону, «в чреве китове не вредима», «отроков, посреде печи вавилонския, аки в чертозе, ликующих», «Даниила, посреде львов не устрашена, но паче уста львов заграждающа» (с. 498). И в тексте Нового Завета достаточно примеров христианского апостольского терпения, и Стефан цитирует слова апостолов Иакова, Петра и Павла и завершает этот раздел словами ап. Матфея: «Претерпевый до конца, той спасен будет» (Лк. 10, 22).

**Четвертый перст** руки Христовой нарицается перстеносный, знаменует любовь к ближнему, потому что перстень дается в знамение любви между женихом и невестою. Стефан говорит о любви к ближнему воинов, которые кладут «душу за други своя». Однако в большей степени «перстоносная» часть проповеди, разумеется, посвящена Петру. Митрополит вспомнил о болезни Государя и его словах, сказанных в тяжелую минуту: «аще Богу тако изволися, не отmeshуся умрети; буди воля Божия, только мне очень жаль на ложи умирати, а не на поле, жаль душу положить, а не за други своя» (с. 499). Восхваляя Петра, Стефан опять упоминает простреленную в бою шляпу, как «достоверное» свидетельство и строит образ «говорящей» шляпы: «Сия достоверным есть свидетелем любви его к нам пребезмерныя: не имеет уст сие главное покрывало, но дирую простреленную, аки отверстыми устами гласит к нам» (с. 499). И наконец, Стефан рисует любимый барочной риторикой образ царя-орла, широко используемый в панегирических текстах еще Симеоном Полоцким: «О орле благосенный, гнездо свое покрывающий, и на птенцы своя вожделевающий, на крылах своих птенцы своя носящий! Яко орел покры гнездо свое и на птенцы своя вождеде, простерл крыле свои <...> О истинное орла нашего российскаго изображение! Своего здравия, своего живота не пощадел, дабы наше здравие, дабы наше знание сохранил невредимо» (с. 499-500). Воздаянием за любовь Петра к «другам своим», Стефан, вспоминая вдовицу из Евангелия, положившую две лепты - все что у нее было - в сокровищницу (Лк. 21, 2), призывает слушателей: «Приими от нас две цаты (лепты. – М.К.), якоже Христос приял от убогия вдовицы, то есть, главу нашу, к ногам твоим победительным преклоненну, и сердце, благодарствия исполнено» (с. 500). Глава преклоненная и благодарное сердце – чрезвычайно значимые барочные символы, часто используемые в визуальных и словесных текстах этой эпохи.

**Пятый перст** и последний руки Христовой, Петру простираемой, есть самый меньшей и знаменует умаление и смирение. Стефан, завершая проповедь, берет на себя смелость говорить о серьезной проблеме: «Высокая фортуна, высокая власть и честь не умеет смиренно ходити» (с. 501). И здесь его примеры более всего взяты из гражданской («царской») истории. Он говорит о Навуходоносоре, царе вавилонском, впавшим в неумное величие, приписав себе божественную силу, когда «узрел» Вавилон «пречудне от себе построенный и огражденный». Он вспоминает, что царь «Нирод» (Ирод) «в златотканной порфире от зари солнечной просиял на престоле царском, тотчас возмелося ему, будто он солнце, блистает на полудни» и он объявил себя богом. «Тое же безумие ум помрачило и Александру Великому, который великим счастьем упившись, не сыном Филипповым, но сыном бога Иовита (Юпитера. – М.К.) себе именоваше, солнце братом и луну сестрою нарицаше» (с. 501). Митрополит понимает, что он хочет сказать: «Такое-то безумие часто раждает высокая власть, высокая честь и фортуна. Так-то беснуется великая фортуна, власть и почесть» (с. 501).

В 1710-х гг. в отношении Петра митрополит Стефан еще не позволял себе критических высказываний и во всех делах Петровых поддерживал его победы и начинания. В проповеди он рисует образ Петра как равного всем монархам властью, почестию и преимуществом царским, но «благочестием всех иных превосходити, обаче смирением ниже всех» (с. 501). Петр, говорит Стефан, прошел не вавилонскую школу «прегордную», но школу «смирения Христова, в которой Христос сицевая учит мудрости: *научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем*, и паки: *аще кто хочет первым быти, да будет всем раб*». В той же школе «ученица Богородица: *се, рече, раба Господня*. Тояже школы ученик Креститель Иоанн: *несмы, рече,*

*достойн преклонься разрешиши ремень сапогу Христову. Тоя же школы ученик апостол Петр, который от великаго смирения възбранял Христу ноги себе умывати»* (с. 501).

Противопоставляя смирение гордости, Стефан приводит примеры из Священного Писания: арх. Михаил, смиренный, «испроверяет» с неба «начальника гордости диавола»; смиренный Моисей победил фараона лютого; смиренный Авраам победил царей «содомитии и гоморский»; смиренный Давид победил гордого Голиафа; смиренная Юдифь - гордого Олоферна. Заклучая: «Так всегда, так гордость у смирения лежит под ногами» (с. 501), Стефан возвращается к «главному герою» - царю Петру, и собирает всевозможные метафоры, противопоставления и символы, способные возвеличить его победу. Противник Петра - «идоле Навуходоносоров величавый» получил удар камнем, «от горы небесныя отторгшийся», но Петр - «в имени своем камень, нам свыше данный» (с. 503). Прославляя Петра, проповедник завершает свою нарацию: «Тебе же бессмертная слава и вечное от рода в род прославление, торжественниче наш пресветлый, который не только мужеством, крепостию и великодушием, но и смирением умеши врагов своих побеждати!» (с. 503).

В конклюдии проповеди Стефан говорит еще раз о деснице Христовой крепко защищающей Петра, простершей на «камни и крепости», «твердыни и забрала», «щиты и иныя непреборимыя обороны»: «Ты убо, деснице Христова, Петру своему простираема, даруй ему множество лет мирных, даруй богатство, а паче некрадомое вечное на небеси. Ты даруй ему славу и zde на земли и в небе во веки. Аминь!» (с. 504).

Победы Петра, как, впрочем, и отношение государственной идеологии к образам и метафорам, прославляющим эти победы в проповедях и триумфальных празднествах, учрежденных Петром<sup>53</sup>, уже в следующем десятилетии, а особенно стараниями Феофана Прокоповича и первых историков Петровского правления, будут многожды описаны, однако после смерти главного героя. Эти тексты все далее будут отходить от проповеднических канонов и все более включать в себя описание произошедших событий. Движение к написанию гражданской «истории», начавшись при Петре, расширялось и продолжалось не только по идеологическим соображениям, но и по необходимости культурной идентификации нового государственного образования – Российской империи. Последнее, на мой взгляд, больше, чем первое, определило успехи российской историографии.

## Библиография

1. *Simeon <Polockij> Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. by A. Hippisley and L.I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996-2000. Vol. 10, I-III.
2. *Simeon Polockij's library: a catalogue* / A. Hippisley, E. Luk 'janova. – Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. P.185-188.
3. *Димитрий Ростовский* Летопись... с присовокуплением богоугоднаго Жития сего святителя, духовной грамматы, келейных записок и гравированнаго его портрета. СПб., 1796. 2 ч.
4. *Иеромонах Симеон Полоцкий* Вечеря душевная / Перевод Е.Ю. Коржовой. СПб.: Общество памяти игумении Таисии. 2010.
5. Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского Синописа архимандрита Иннокентия Гизеля. Св.-Успенская Почаевская Лавра. 2007
6. *Симеон Полоцкий* Вечеря душевная. М., 1683.
7. *Симеон Полоцкий* Обед душевный. М., 1681
8. *Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского* // Труды Киевской духовной академии. 1875. № 3. VII. С. 486-505.
9. Письма и бумаги Петра Великого. М.-Л. 1946. Т. 8. Вып.1. (июль-декабрь 1708г.).
10. *Яворский Стефан*. Риторическая рука. Перевод с латинского Феодора Поликарпова (февраль 1705 г.). СПб., 1878.

<sup>53</sup> См. об этом: *Погосян Е.А.* Петр I – архитектор российской истории. СПб., 2001.

- 
11. *Белецкий А.И.* Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории // Сб.ст. в честь В.П.Бузескула; Сб. Историко-филологического об-ва при Имп. Харьков. ун-те. Харьков, 1914. Т.21.
  12. *Броджи Беркофф Дж.* Аспекты русской историографии XVII—начала XVIII в. в европейском контексте // ТОДРЛ. 2009. Т. 54.
  13. *Живов В.М.* Язык и культура в России. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
  14. *Киселева М.С.* Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI – XVII вв. // Философский журнал. 2011. №2 (7). С. 124-136.
  15. *Корзо М.А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М.: ИФ РАН, 2011.
  16. *Михайлов А.В.* Поэтика барокко // *Михайлов А.В.* Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2007.
  17. *Логосян Е.А.* Петр I – архитектор российской истории. СПб., 2001.
  18. *Федотова М.А.* К вопросу об эпистолярном наследии Дмитрия Ростовского // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996. С. 388-399.
  19. *Харлампович К.В.* Малороссийское вличние на великорусскую церковную жизнь. Казань. 1914. Т.1.
  20. *Шляпкин И.А.* Святитель Дмитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.
  21. *Янковская Л.А.* "Летопис келейный" Св. Дмитрия Ростовского из коллекции А.А. Титова библиотеке высшей духовной семинарии в Люблине <http://www1.rostmuseum.ru/publication/historyCulture/1994/yankovskaya01.html> дата обращения 1.12.2014